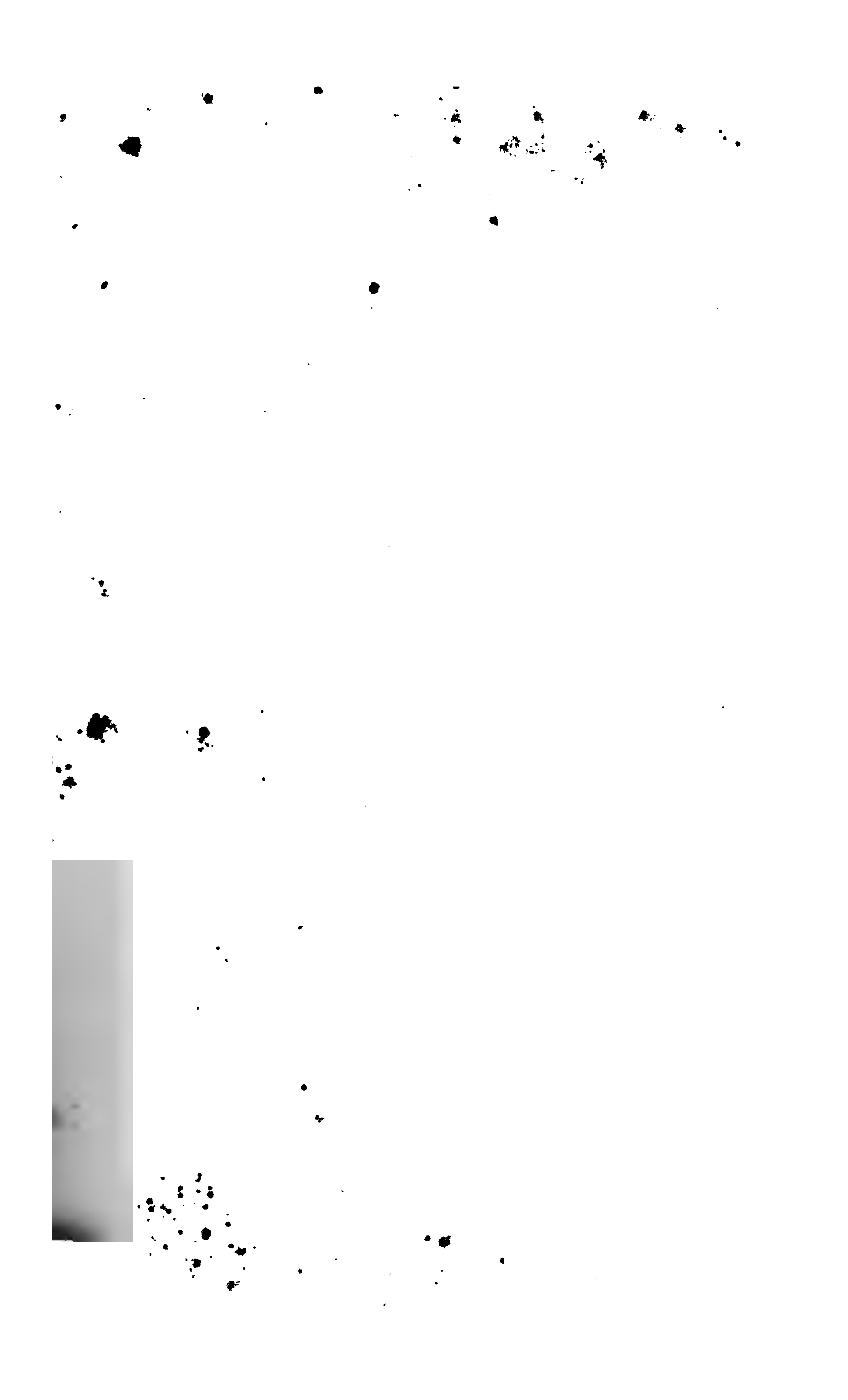












Lehrbuch

der

Biblischen Theologie

des

Neuen Testaments

von

Dr. Bernhard Weiß,
Professor der Theologie.

Zweite vollständig umgearbeitete Auflage.

Berlin,
Verlag von Wilhelm Hertz.
(Bessersche Buchhandlung.)
1873.

Vorwort.

Die freundliche Aufnahme, welche meine „Biblische Theologie des Neuen Testaments" gefunden, machte es mir zur Pflicht, allen Fleiß zu thun, um die neue Auflage in möglichst verbesserter Gestalt erscheinen zu lassen. Schon formell schien es mir wünschenswerth, das Ganze übersichtlicher zu machen und darum die Gliederung zu vereinfachen. So ist die Paragraphen- und Capitelzahl erheblich zusammengeschmolzen, und indem ich manche Detailausführungen in die Noten verwiesen habe, hoffe ich, daß auch die fortlaufende Darstellung selbst fließender und durchsichtiger geworden ist. Aber auch materiell fühlte ich bald bei der eigenen Benutzung meines Buchs in Vorlesungen, daß es mir auf den ersten Wurf noch nicht gelungen war, überall die Resultate meiner Einzelforschungen zur rechten Abrundung zu bringen und mit voller Klarheit darzustellen. In keinem größeren Abschnitte wird man die Spuren davon vermissen, wie ich bemüht gewesen bin, diesem Mangel abzuhelfen; an vielen schwierigeren Punkten ist die Darstellung fast eine ganz neue geworden. Die seither erschienene Literatur ist sorgfältig berücksichtigt, an wichtigeren Punkten die meiner Darlegung zu Grunde liegende exegetische Auffassung eingehender begründet und gegen abweichende Auffassungen vertheidigt. Die vielfach gewünschten Register in möglichst practischer Weise herzustellen, habe ich mich keine Mühe verdrießen lassen.

Trotzalledem wird man nicht erwarten, daß die Anlage des Buchs und seine wesentlichen Grundanschauungen, wie sie mir in zwanzigjährigen exegetischen und biblisch-theologischen Studien herangereift, andre geworden sind. Auch den wohlwollendsten Erinnerungen gegenüber kann ich nur dabei verharren, daß die historische Aufgabe der biblischen Theologie und die systematische der biblischen Dogmatik besser geschieden bleiben. Ich verstehe die Klage nicht, daß darüber die Einheit der biblischen Wahrheit in ein buntes Vielerlei von Vorstellungen und Lehren zerbröckelt wird; ich glaube allüberall durch Vergleichungen und Rückweisungen genug gethan zu haben, um den vollen Einklang der biblischen Offenbarungswahrheit deutlich hindurchhören zu lassen durch die Entwicklung der geschichtlichen Mannigfaltigkeit ihrer Bezeugungsweise. Auch dazu habe ich mich nicht verstehen können, aus synoptischen und johanneischen Formeln ein Lehrsystem Christi zusammenzubauen; aber ich hoffe, daß die Art, wie meine Darstellung der johanneischen Theologie überall auf das Selbstzeugniß Jesu im vierten Evangelium zurückgeht, nicht wenig dazu beitragen wird klarzustellen, wie auch seine Christusreden im tiefsten Grunde überall mit den synoptischen zusammenklingen. Ich habe an der Möglichkeit festgehalten, den urapostolischen

Lehrtropus in der vorpaulinischen Zeit aus vorpaulinischen Quellen darzustellen, nicht weil ich auf meinen mehr abweisend verurtheilten, als ernstlich geprüften Ansichten über die Zeitverhältnisse des ersten Petrus- und Jacobusbriefs eigensinnig beharre, sondern weil ich diese Schriften geschichtlich nicht anders begreifen kann und weil meine Darstellung ihrer Lehranschauung beweist, daß sie noch keinerlei Einwirkung des Paulinismus zeigen. Meine Behandlung der synoptischen Evangelien konnte nur von den Voraussetzungen über ihr Quellenverhältniß ausgehen, die sich mir durch langjährige Studien gebildet und in ihrer Gewißheit bei immer neuer Prüfung verstärkt haben. Inzwischen habe ich in meinem Marcusevangelium für jeden wohlwollenden Beurtheiler wohl ausreichend den Beweis geführt, daß dieselben nicht willkührlich ersonnen, oder, wie man keck behauptet hat, gar tendentiös zurechtgemacht sind, daß sie nicht auf flüchtigen Aperçu's beruhen, sondern auf den eingehendsten Detailforschungen. Ich muß es solchen, welche die Details dieser Fragen wohl nie gründlicher erwogen haben und für die Alles, was ich über die andersartigen Versuche, das vorliegende Problem zu lösen, eingehend ausgeführt habe, nicht geschrieben scheint, überlassen, mit hohen Worten über die Künstlichkeit meiner Combinationen daherzufahren und andre soviel einfachere Lösungen in Aussicht zu stellen. Man kann es nicht oft genug sagen, daß mit allgemeinen Erwägungen, auch wenn sie noch so empfehlenswerth klingen, hier wenig gethan ist, ehe nicht der Beweis geliefert, daß die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen, mit denen es der Detailforscher zu thun hat, dadurch wirklich erklärt werden kann. Gewundert aber hat's mich, daß selbst Forscher, die sich mit diesen Untersuchungen gleich eingehend und in gleicher Weise beschäftigt haben, ihre einmal gefaßte abweichende Ansicht gegen die meine lediglich mit einer Hinweisung „auf das unsichre und schließlich rein subjective Verfahren" verwahren, das angeblich meinem ganzen Versuche der Quellenscheidung zu Grunde liegen soll. Da ich mir bewußt bin, keinen Schritt auf diesem Gebiete nach subjectivem Gefühl gethan, sondern jeden sorgfältig durch die minutiöseste Textvergleichung begründet zu haben, so kann ich wohl billig verlangen, daß man Gründen Gründe entgegensetze und nicht bloßes Absprechen.

In der Einzelforschung gilt auf dem Gebiete dieser Wissenschaft das dies diem docet mehr wie irgendwo, da hier die S. 13 berührte Wechselwirkung der Exegese und der biblischen Theologie von selbst zu immer neuer Revision auffordert. Daß ich auch hier gelernt und auch von neueren Bearbeitungen mich dankbar habe weisen lassen, wird der Kundige leicht erkennen. Für die Anklage auf Entleerung oder willkührliche Fixirung biblischer Begriffe erwarte ich Beweise und habe sie, wo sie zu geben versucht sind, eingehend geprüft. Nur gegen ketzerrichterische Machtsprüche, an denen es auch nicht gefehlt, bin ich völlig unempfindlich. Mir liegt nichts ferner als der eitle Anspruch, als müßte ich die Schrifterforschung von vorn anfangen, um durch sie erst die seligmachende Wahrheit zu ergründen. Ich fühle mich voll und ganz als Glied der evangelischen Kirche, die diese Wahrheit besitzt, weil sie treu an dem klaren und sich selbst auslegenden Worte Gottes festhält, und an ihm allein. Allein ich weiß auch, daß die Mittel unsrer heutigen exegetischen Wissenschaft und eine geschichtliche Betrachtung der heiligen Schrift, die unsern Vätern fremd war, die Schriftwahrheit vielfach in ihrem ursprünglichen Ausdruck klarer verstehen und in ihrer reichen

Entfaltung vollständiger würdigen lehren, und ich halte es für meine Pflicht, bei der Arbeit mit diesen Mitteln mich durch die dogmatischen Formeln der Vergangenheit so wenig binden zu lassen, wie durch die der Gegenwart, durch die orthodoxen so wenig wie durch die eines modernen Systems oder durch die angeblichen Resultate der Kritik, die dadurch nicht sichrer werden, daß man sie immer wieder als die längst sichergestellten proklamirt.

Ich hoffe immer noch, daß eine treue Arbeit in solcher Schriftforschung auch für die Dogmatik der Kirche nicht verloren sein wird, geschweige denn für das Leben der Kirche selbst, sofern es durch die lebendige Verkündigung des göttlichen Wortes im Sinne der Apostel erbaut wird. Allen, die an diesem Werke arbeiten oder zu solcher Arbeit sich rüsten, biete ich aufs Neue mein Buch als einen Wegführer durch den ganzen Reichthum der Schriftwahrheit dar, nicht um ihnen meine Ansichten aufzudrängen, sondern um sie zu eignem Forschen anzuregen und anzuleiten. Ich gebe mich der Hoffnung hin, daß es in seiner neuen Gestalt diese Aufgabe noch besser erfüllen wird, und bitte Gott, daß er es segnen möge zu seinem Dienste am Bau seines Reiches.

Kiel, im August 1872.

Dr. B. Weiß.

Vorwort der ersten Auflage.

Es war mir längst Bedürfniß, meine fragmentarischen Arbeiten auf dem Gebiete der Neutestamentlichen Theologie zu einem Gesammtbilde dieser Disciplin zu vervollständigen und abzurunden. Manches, was in seiner Vereinzelung keine rechte Ueberzeugungskraft hatte, gewinnt erst im Zusammenhange des Ganzen seine volle Motivirung; manches, was bei der Erweiterung und Vertiefung des Studiums nicht mehr genügte, konnte hier genauer bestimmt oder richtiger dargestellt werden. Es schien mir aber auch bei dem regen Interesse, das sich jetzt so vielfach der Neutestamentlichen Theologie zuwendet, eine neue Bearbeitung derselben dringend wünschenswerth, welche zum ersten Male den gesammten Stoff dieser Disciplin vollständig und übersichtlich zur eingehenden Besprechung bringt.

Die bisherige Literatur habe ich, so weit sie mir bekannt geworden, ihres Ortes verzeichnet, in ihren umfassenderen Arbeiten kurz charakterisirt und an wichtigen Punkten auch auf Hauptvertreter abweichender Ansichten im Einzelnen hingewiesen. Im Ganzen habe ich mich auf Einzelpolemik nur da eingelassen, wo gerade neuere Erscheinungen eine solche zu fordern schienen. Es lag mir mehr daran, die thetische Darstellung der Sache für sich selbst reden zu lassen und dem Einzelnen durch seine Stellung im geschlossenen Zusammenhange des Ganzen seine volle Begründung zu geben, wodurch abweichende Auffassungen, die entweder die vorliegenden Schriftaussagen nicht allseitig in Rechnung ziehen oder ihrem Wortlaut nicht gerecht werden, von

selbst ausgeschlossen erscheinen. In vielen Partieen mußte ich von vornherein ganz meinen eigenen Weg gehen, theils weil hier der Weg überhaupt noch nicht gebahnt war, theils weil die von meinen Vorgängern eingeschlagenen Wege meiner Auffassung von der Methode unserer Disciplin zu wenig entsprachen, als daß es einen Werth gehabt hätte, mein Abweichen von ihnen im Einzelnen zu motiviren oder zu rechtfertigen. Am meisten vielleicht widerspricht der herrschenden Auffassung mein Versuch, die Neutestamentliche Entwicklung der Christologie als eine rein innerchristliche, nicht von außen her bestimmte aufzufassen. Aber selbst wer sich von der Berechtigung dieses Versuchs nicht überzeugen kann, wird hoffentlich finden, daß derselbe für eine eingehendere Analyse der christologischen Vorstellungen des Neuen Testaments nicht unfruchtbar gewesen ist.

Die Form des Lehrbuchs habe ich gewählt, weil ich nicht bloß für die Fachgenossen arbeiten wollte. Trotz allen streitigen Fragen, welche unsere Disciplin aufregt und welche der Einzelne am wenigsten zur vollen Lösung zu bringen hoffen darf, bietet gerade sie auch ein weites Feld des Unbezweifelten dar, dessen Erträge weiteren Kreisen zugänglich zu machen um so verlockender war, als das eingehende und methodische Studium der Gedankenkreise, in denen sich die Neutestamentlichen Schriftsteller bewegen, nothwendig die tiefere und lebensvollere Erfassung der evangelischen Heilswahrheit sowie die Sicherheit und Nüchternheit des Schriftverständnisses im Einzelnen fördern und für die practische Verwerthung des Schriftwortes überall neue unerschöpflich reiche Quellen eröffnen muß. Den Studirenden, nicht auf der Hochschule bloß, sondern auch denen im Amte, welche ihr geistliches Wirken durch immer neue wissenschaftliche Vertiefung in das Schriftwort zu befruchten streben, bietet sich mein Lehrbuch als ein Wegführer an, der sie auf andern Wegen als die Einzelexegese durch das ganze Neue Testament hindurchgeleitet und ihnen darum auch mannigfach neue Seiten der Betrachtung öffnen kann.

Allerdings steht die geschichtliche Auffassung der heiligen Schrift, der unsere Disciplin ihre Entstehung verdankt, im bewußten Gegensatz zu der weitverbreiteten Schriftauffassung, welche in ihr die offenbarungsmäßige Ueberlieferung einer fertigen Lehre erblickt und welche darum manches an unserer methodischen Behandlung wie an unsern Resultaten anstößig finden wird. Es kann nicht fehlen, daß die Wissenschaft, welche die Pflicht hat, unabhängig von überlieferten Voraussetzungen immer aufs Neue den Schriftgrund zu durchforschen, auf welchem die evangelische Kirche gegründet steht, manche hergebrachte Vorstellungsweisen zerstören muß. Aber die hier vertretene Schriftauffassung darf die ihr entgegengesetzte kühnlich herausfordern, ob sie von ihrem Standpunkte aus die Eine Heilswahrheit, welche der biblisch-theologischen Betrachtung sich in allen Lehrformen des Neuen Testaments immer neu gestaltet und immer voller entfaltet darstellt, reiner und reicher zur Darstellung zu bringen und dabei jedem einzelnen Worte des Neuen Testaments besser gerecht zu werden vermag. Noch Verhandlungen der neuesten Zeit haben gezeigt, wie die dogmatisirende Schriftauffassung, die übrigens keineswegs bloß bei der ihrer Orthodoxie sich rühmenden Richtung zu Hause ist, den verschiedenen Auffassungen der Einen Heilswahrheit Seitens der verschiedenen Neutestamentlichen Schriftsteller rathlos gegenübersteht und bei dem Bestreben, sie unvermittelt zu einer formulirten Lehre zusammenzuzwingen, die unzweideutigsten Seiten der Schriftlehre verkennt oder verdunkelt.

will es scheinen, als habe gerade die geschichtliche Auffassung der Schriftlehre, welche sie als das individuelle Erzeugniß ihrer lebendigen geistgesalbten Träger begreift, den Beruf, eine erneute frucht- und hoffnungsreiche Durcharbeitung des Dogma herbeizuführen, welche manche Frage zu befriedigenderer Lösung, manchen Streit zum erwünschten Frieden führt und welche die heute so oft gestellte und doch so schiefe Antithese von Dogma und Leben überwindet, indem sie zeigt, daß das aus den biblisch-theologischen Resultaten methodisch entwickelte Dogma nur der abschließende Ausdruck für die lebensvoll erfaßte und darum lebenschaffende Heilswahrheit ist.

Kiel, im Juli 1868.

Dr. B. Weiß.

Inhalt.

Einleitung in die biblische Theologie des N. T's.

Zweiter Theil.

Der urapostolische Lehrtropus in der vorpaulinischen Zeit.

Einleitung.

Erster Abschnitt.

Die Reden der Apostelgeschichte.

Zweiter Abschnitt.

Der erste Brief Petri.

Dritter Abschnitt.

Der Jacobusbrief.

Dritter Theil.

Der Paulinismus.

Einleitung.

Erster Abschnitt.

Die älteste heidenapostolische Verkündigung Pauli.

Zweiter Abschnitt.

Das Lehrsystem der vier großen Lehr= und Streitbriefe.

Achtes Capitel. Die Prädestinationslehre.

Neuntes Capitel. Die Lehre von der Gemeinde.

Zehntes Capitel. Die Eschatologie.

Dritter Abschnitt.

Die Fortbildung des Paulinismus in den Gefangenschaftsbriefen.

Elftes Capitel. Die paulinische Grundlage.

Zwölftes Capitel. Die fortgebildeten Lehren.

Vierter Abschnitt.

Die Lehrweise der Pastoralbriefe.

Dreizehntes Capitel. Das Christenthum als Lehre.

Vierter Theil.

Der urapostolische Lehrtropus in der nachpaulinischen Zeit.

Einleitung.

Erster Abschnitt.

Der Hebräerbrief.

Erstes Capitel. Der alte und der neue Bund.

Erstes Capitel. Die Christologie.

Zweites Capitel. Das Heil in Christo.

Drittes Capitel. Die Heilsaneignung.

Viertes Capitel. Die geschichtliche Verwirklichung des Heils.

Fünftes Capitel. Die Heilsvollendung.

Berichtigungen und Zusätze.

(Kleine Incorrectheiten, namentlich in der Interpunction und Accentuation, die sich von selbst als solche ergeben, bitte ich zu entschuldigen, auch ohne nähere Aufführung.)

S. 3 Z. 5 v. u. lies: mußte statt muß
= 6 = 18 v. o. fehlt hinter „haben": aber
= 24 = 13 v. o. lies: auffaßte statt auffaßt
= 29 = 2 v. u. fehlt hinter „1868": 2. Aufl. 1872.
= 33 Anm. Z. 2 v. o. lies: kann statt könne
= 54 Anm. Z. 2 v. o. lies: wäre dieselbe statt wären dieselben
107 Anm. Z. 6 v. o. lies: Mrc. 13, 2 statt 12, 2
= 140 Z. 15 v. u. fehlt hinter „und": erst
= 152 = 16 v. o. lies: spendet statt spenden
= 153 = 9 v. o. lies: wurde statt würde
= 153 = 3 v. u. lies: v. 17 statt v. 18
= 171 Anm. Z. 8 v. u. lies: 2, 9 statt 2, 10
= 222 Z. 6 v. o. lies: I. 3, 13 statt I. 3, 23
= 233 = 1 v. u. lies: 3, 19. 20 statt 1, 19. 20
= 247 Anm. Z. 7 v. u. lies: daß statt das
= 249 Z. 15 v. o. fehlt hinter „τῶν ἁμαρτιῶν": wirken
= 251 = 11 v. u. soll „Anm. 3" hinter „§. 65, b" stehen.
= 303 = 2 v. u. lies: den statt die
= 311 = 13 v. o. fehlt am Schlusse: der Auferstehung.
= 320 = 5 v. u. lies: 4, 6 statt 4, 16
= 325 4 u. 5 v. o. sind die Worte „ermöglicht" und „erwerben" zu vertauschen.
= 327 = 1 v. o. lies: Gnadenwirkung statt Gedankenwirkung
= 327 = 21 v. o. lies: 4, 19 statt 4, 29
= 333 soll der Columnentitel lauten: Die Taufe.
= 343 Z. 15 v. o. lies: 1, 5 statt 1, 15
= 353 Anm. Z. 9 v. o. lies: 1 Cor. 2, 7 statt 1 Cor. 2—7
= 383 Z. 7 v. u. lies: erfüllen statt erkennen
= 416 = 21 v. o. lies: 2, 5. 6 statt 2, 5. 8
= 425 = 9 v. u. lies: 5, 5 statt 5, 55
= 427 Anm. Z. 9 v. o. fehlt hinter „ἄνθρωπος": mit dem Folgenden
= 430 Anm. Z. 7 v. u. lies: 2, 10 statt 2. 10
= 431 Z. 10 v. u. lies: 2, 10 statt 1, 10.
= 447 Anm. Z. 3 v. o. lies: 6, 3 statt 6, 13
= 449 Z. 1 v. u. lies: 3, 15. 16 statt 15, 16
= 451 = 9 v. o. lies: 2, 7 statt 2, 17.
= 458 Anm. Z. 2 v. u. fehlt vor „λαός": Tit. 2, 14
= 463 Z. 10 v. u. lies: 2, 1. 2 statt 2, 2
= 478 = 22 v. o. lies: hinter „mit": dem
= 507 = 20 v. o. lies: §. 103, d statt §. 103, c
= 512 = 16 v. o. lies: 2, 14 statt 2, 15
= 521 = 1 v. u. lies: 4, 16 statt 4, 15
= 529 = 4 v. o. lies: 12, 23 statt 12, 12
= 553 Anm. Z. 8 v. o. lies: wiedererstanden statt wiederstanden
= 562 = 14 v. o. lies: 12, 7. 9 statt v. 2. 7. 9
= 567 = 4 v. u. lies: 22, 11 statt 22, 1
= 595 Z. 9 v. o. fehlt hinter „Art": keine
= 620 Anm. Z. 9 v. u. lies: in statt ein
= 634 Z. 20 v. o. lies: 10, 11. 15 statt 10, 11, 15
= 636 = 1 v. o. lies: I. 3, 16 statt I. 3. 16
= 640 = 16 v. o. lies: 3, 32 statt 3, 22
= 646 = 15 v. o. lies: das statt des
= 646 = 11 v. u. lies: I. 4, 6 statt I. 4, 4
= 649 = 1 v. u. lies: 16, 9. 9, 41 statt 16, 9, 9, 41
= 650 = 4 v. u. lies: 15, 4. 5 statt 14, 4. 5
= 668 Anm. Z. 7 v. u. lies: 17, 7 statt 17, 27

Die

Biblische Theologie

des

Neuen Testaments.

Einleitung

in die

Biblische Theologie des Neuen Testaments.

---

§. 1. Aufgabe der Wissenschaft.

Die biblische Theologie des Neuen Testaments ist die wissenschaftliche Beschreibung der im Neuen Testamente enthaltenen religiösen Vorstellungen und Lehren. a) Dieselbe setzt voraus, daß durch die Neutestamentliche Einleitung und die Dogmatik die specifische geschichtliche Bedeutung und der normative Charakter der im Neuen Testamente vereinigten Schriften erwiesen ist. b) Sie hat die individuell und geschichtlich bedingte Mannigfaltigkeit der Neutestamentlichen Lehrformen darzustellen, deren Einheit in den heilsgeschichtlichen Thatsachen der in Christo erschienenen Gottesoffenbarung liegt. c) Sie unterscheidet sich von der biblischen Dogmatik dadurch, daß diese der in der heiligen Schrift beurkundeten Wahrheit einen allgemein gültigen systematischen Lehrausdruck zu geben sucht. d)

a) Der Name der biblischen Theologie kann zunächst denjenigen Theil der theologischen Wissenschaft bezeichnen, welcher es speciell mit der Bibel zu thun hat (Vgl. z. B. Rosenkranz, Encyklopädie der theologischen Wissenschaften. 2. Aufl. 1845. S. 115). Er ist aber in neuerer Zeit üblich geworden zur Bezeichnung derjenigen Disciplin, welche es mit der Darstellung der in der Bibel enthaltenen Theologie zu thun hat. Diese Darstellung muß sich natürlich ebenso auf das Alte wie auf das Neue Testament erstrecken; es ergiebt sich aber aus der richtigen Bestimmung über Wesen und Aufgabe unsrer Disciplin von selbst, daß diese beiden nur gesondert behandelt werden können. Wir haben es hier ausschließlich mit der NTlichen Theologie zu thun. Unter Theologie ist bei dieser Anwendung des Namens nicht die Gotteslehre als solche zu verstehen, sondern die Gesammtheit derjenigen Vorstellungen und Lehren, welche sich auf das Verhältniß des Menschen zu Gott beziehen. Dahin gehören nicht bloß die religiösen Vorstellungen im engeren Sinne, sondern da auch die sittlichen Fragen im N. T. überall aus dem religiösen Gesichtspunkte behandelt werden, darf die NTliche Theologie nichts von dem ausschließen, was über das natürliche oder religiöse Gemeinschaftsleben im N. T. gelehrt wird. Eine Unterscheidung von Dogmatik und Ethik

kann es auf dem Gebiete der biblischen Theologie nicht geben. Auch die kosmologischen, anthropologischen und psychologischen Vorstellungen wird dieselbe, soweit sie mit den religiösen Vorstellungen verwebt sind, in ihren Bereich zu ziehen haben. Sofern unsere Wissenschaft es lediglich mit der objectiven Beschreibung der im N. T. vorliegenden religiösen Vorstellungen und Lehren mit Ausschluß jeder subjectiven Beurtheilung zu thun hat, ist sie eine rein historische Disciplin.

b) Die Berechtigung, den theologischen Inhalt der im N. T. vereinigten Schriften zum Gegenstande einer gesonderten wissenschaftlichen Darstellung zu machen, ergiebt sich aus der specifischen Bedeutung dieser Schriften. Diese Bedeutung kann die NTliche Theologie nicht erst erweisen, sie muß dieselbe voraussetzen. Nur unter der Voraussetzung, daß die NTliche Einleitung diese Schriften als die ältesten und ursprünglichsten Denkmäler des Christenthums d. h. zunächst des durch die Erscheinung Christi bestimmten religiösen Bewußtseins und Lebens erwiesen hat, darf man dieselben von den Denkmälern der späteren und abgeleiteten Formen des christlichen Bewußtseins, deren Entwicklung die Dogmengeschichte erzählt, absondern [1]). Aber selbst die geschichtliche Stellung und Bedeutung dieser Schriften würde ihre gesonderte Behandlung in einer theologischen Disciplin höchstens praktisch wünschenswerth, aber nicht methodologisch gerechtfertigt erscheinen lassen, wenn nicht dieselben zugleich kraft ihrer geschichtlichen Stellung und Bedeutung einen specifischen Charakter vor allen anderen christlichen Schriften voraushätten. Einen solchen könnten sie freilich nicht haben, wenn die Entwicklung des christlich-religiösen Bewußtseins und Lebens einen rein menschlichen Anfang genommen hätte, weil dann das wahre Wesen desselben in seinen ursprünglichen Denkmälern zwar keimartig beschlossen sein, aber nach dem Grundgesetz menschlicher Entwicklung sich doch nur aus unvollkommenen Anfängen allmählig immer vollkommener entfaltet haben könnte. Nur unter der Voraussetzung, daß in der Erscheinung Christi d. h. in seiner Person und seinem Werk, wie es in seinem irdischen Leben begonnen und nach seiner Erhöhung fortgesetzt ist, die vollkommene Offenbarung Gottes gegeben und daß in den ältesten und ursprünglichsten Denkmälern des durch sie gewirkten religiösen Bewußtseins und Lebens eine für alle Zeit normgebende urkundliche Bezeugung jener Gottesoffenbarung nach ihrem richtigen Verständniß und ihrem vollen Heilswerth sichergestellt ist, kann die Darstellung der in ihnen vorliegenden religiösen Vorstellungen und Lehren ein besondrer Gegenstand der theologischen Wissenschaft sein. Die NTliche Theologie kann freilich, ohne ihren geschichtlichen Charakter aufzugeben, diesen normativen Charakter der NTlichen Schriften nicht erst erweisen wollen, aber sie muß

1) Es versteht sich von selbst, daß hier nur von einem solchen Nachweis in Betreff dieser Schriften im Großen und Ganzen die Rede sein kann. Es ist damit nicht ausgeschlossen, daß hinsichtlich der Zugehörigkeit einzelner NTlicher Schriften zu diesen Denkmälern Zweifel bestehen bleiben, die aber an sich noch nicht hindern, dieselben in der NTlichen Theologie mit zu behandeln. (Vgl. §. 2, b.). Wenn es aber freilich nachzuweisen gelänge, daß die Mehrzahl dieser Schriften ihrem Ursprunge nach dem nachapostolischen Zeitalter angehören, so wäre es durchaus unmotivirt, die gleichzeitigen außerkanonischen christlichen Schriften abgesondert von ihnen zu behandeln und die erste Periode der christlichen Dogmengeschichte mit den jüngsten der NTlichen Schriften abzugrenzen.

ihn als durch die Dogmatik erwiesen voraussetzen, wenn sie nicht das Recht einer selbstständigen Disciplin neben der Dogmengeschichte aufgeben will. Doch liegt es in der Natur der Sache, daß die NTliche Theologie selbst an ihrem Orte diejenigen Vorstellungen und Lehren der NTlichen Schriftsteller zur Darstellung bringen wird, auf denen ihnen die Gewißheit von der unbedingten Zuverlässigkeit und der specifischen Bedeutung ihrer Bezeugung der jene Gottesoffenbarung constituirenden göttlichen Heilsthatsachen ruht.

c) Die im N. T. vereinigten Schriften rühren anerkanntermaßen von verschiedenen Verfassern und aus verschiedener Zeit her. Nach aller Analogie wird daher eine Mannigfaltigkeit religiöser Vorstellungen und Lehren in ihnen zu erwarten sein. Dies könnte allerdings nicht der Fall sein, wenn die Offenbarung Gottes in Christo ihrem Wesen nach bestände in der Mittheilung einer Summe offenbarter Vorstellungen und Lehren, deren correcte Ueberlieferung dann durch eine schlechthin übernatürliche Einwirkung des Geistes Gottes auf die NTlichen Schriftsteller sichergestellt sein müßte. Unter dieser Voraussetzung hätte die biblische Theologie des N. T. nichts anders zu thun, als die in freilich sehr zweckwidriger Weise in den verschiedenartigen Schriften des N. T. zerstreuten Vorstellungen und Lehren zu sammeln, systematisch zu ordnen und, da dem ersten Blick unstreitig eine gewisse Mannigfaltigkeit sich darbietet, die unterschiedslose Einheit und Gleichheit derselben zu erweisen. Die NTliche Theologie wäre dann nicht mehr eine rein historische Disciplin, sondern eine systematische [2]). Jene Voraussetzung ist aber gerade durch die Arbeit der biblischen Theologie wesentlich mit zerstört worden, und unsere ganze Darstellung derselben wird zeigen, daß sie unhaltbar ist. Die Offenbarung Gottes in Christo hat sich nicht vollzogen durch die Mittheilung gewisser Vorstellungen und Lehren, sondern durch die geschichtliche Thatsache der Erscheinung Christi auf Erden, welche der verlorenen Sünderwelt das Heil gebracht und in seinem gottgegebenen principiellen Anfang seine Vollendung garantirt hat. So gewiß die NTlichen Schriften die authentischen Urkunden dieser Thatsache sind, so wenig ist damit ausgeschlossen, daß dieselbe in ihnen von verschiedenen Seiten her aufgefaßt und angeschaut wird. Diese Verschiedenheit ist einerseits begründet in der Individualität der Einzelnen oder ganzer Richtungen, welche in Christo die volle Befriedigung ihrer verschiedenen religiösen Bedürfnisse fanden, andererseits in der fortschreitenden geschichtlichen Entwicklung, in welche das einmal in der Welt erschienene Heil behufs seiner vollen Verwirklichung in derselben nach ihrem allgemeinen Lebensgesetz eingehen muß. Hiernach muß das durch die Offenbarung in Christo gewirkte religiöse Bewußtsein und Leben in den verschiedenen Hauptträgern desselben und auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung sich verschieden gestalten. Da nun die in den NTlichen Schriften vorliegenden religiösen Vorstellungen und Lehren nur der unmittelbare Ausdruck die-

2) Diese systematische Disciplin würde man dann natürlicher als biblische Dogmatik bezeichnen, und diese müßte, wo die Bibel als die alleinige unmittelbare Quelle eines offenbarten Lehrsystems gefaßt wird, zugleich unmittelbar die kirchliche sein. Von der altorthodoxen Schriftauffassung aus giebt es ebensowenig eine biblische Theologie im Unterschiede von der biblischen (oder kirchlichen) Dogmatik, wie es von der negativ kritischen Schriftauffassung (not. b) aus eine biblische Theologie im Unterschiede von der Dogmengeschichte giebt.

ses Bewußtseins und Lebens sind, so wird die biblische Theologie es von vornherein mit einer Mannigfaltigkeit religiöser Vorstellungen und Lehren zu thun haben, deren Einheit in den göttlichen Heilsthatsachen liegt, welche sie erzeugt haben [3]).

d) Für die richtige Auffassung der Aufgabe der biblischen Theologie ist von wesentlicher Bedeutung ihre Unterscheidung von der biblischen Dogmatik. Wie jene eine historische, ist diese eine systematische Wissenschaft; wie jene es mit der Mannigfaltigkeit der biblischen Lehrformen, hat diese es mit der Einheit der in ihnen beurkundeten Wahrheit zu thun. Allerdings sind nun die biblischen Schriften zunächst Urkunden der Offenbarung Gottes im alten wie im neuen Bunde, wie sie sich in einer Reihe geschichtlicher Thatsachen vollzogen hat; allein sofern die Wahrheit in der adäquaten Erkenntniß dieser Thatsachen und ihrer Bedeutung besteht, muß sich dieselbe in einer einheitlichen Reihe von Lehrsätzen ausdrücken lassen, welche einer systematischen Zusammenordnung fähig und bedürftig sind. Eben weil die heilige Schrift die Wahrheit in diesem Sinne nicht in der Form eines einheitlichen Lehrsystems darbietet, sondern sie nur aus der Mannigfaltigkeit der durch die göttliche Offenbarung gewirkten religiösen Bewußtseins- und Lebensformen erkennen läßt, bedarf es einer eigenen Disciplin zur Eruirung derselben [4]).

---

3) Wenn Baur in seinen Vorlesungen über NTliche Theologie (1864. S. 34) behauptet, eine Verschiedenheit von Lehrbegriffen sei nicht möglich, ohne daß möglicher Weise auch Gegensätze und Widersprüche stattfinden, welche die Einheit des Ganzen aufheben, so ist das in abstracto richtig, unter den concreten Voraussetzungen aber, unter denen es allein eine NTliche Theologie giebt (not. b.), unrichtig. Sind die NTlichen Schriften die normativen Urkunden über die Offenbarung Gottes in Christo, so kann in ihnen nur „die reine ungetrübte Wahrheit sein, und wo Wahrheit ist, muß auch Einheit und Uebereinstimmung sein" (S. 33). Aber diese Einheit liegt eben nicht in der Lehrform, sondern in den geschichtlichen Heilsthatsachen, welche, wenn auch unter mannigfaltigen Lehrformen, doch überall dem Zweck ihrer wahrheitsgemäßen und lebensvollen Erfassung entsprechend dargestellt werden. Der „Offenbarungscharakter" der Schrift liegt nicht in einem wesentlich einheitlichen System religiöser Vorstellungen und Lehren, in einer „Offenbarungslehre," sondern in der authentischen, d. h. ihr richtiges und allseitiges Verständniß sichernden Beurkundung der in Christo erschienenen Gottesoffenbarung.

4) Natürlich kann man diese Aufgabe auch einem Schlußtheil der biblischen Theologie zuweisen, wie ich selbst noch in der Deutschen Zeitschrift 1852, S. 311 gethan habe; aber methodologisch dürfte es correcter sein, sie einer besonderen Disziplin vorzubehalten. Denn eine historische Aufgabe ist sie so gewiß nicht, als die biblischen Offenbarungsurkunden ihrer geschichtlichen Entstehung und der ihren praktischen Zwecken entsprechenden Beschaffenheit gemäß nun einmal nicht darauf angelegt sind, die Heilswahrheit allseitig und in systematischer Form zu entwickeln, und als die lehrhaften Aussagen ihrer Verfasser auch nicht einem ihnen mitgetheilten System übernatürlicher Erkenntnisse entspringen, das man nur aus seinen Bruchstücken wiederzusammenzufügen hätte. Es ist vielmehr ein von der geschichtlichen Forschung wesentlich verschiedenes wissenschaftliches Bedürfniß, welches dazu treibt, die in der heiligen Schrift aufgewiesenen Wahrheiten auf constructivem Wege zur Einheit eines Systems zusammenzuschließen. Für eine Disciplin, welche diese Aufgabe löst, ist der herkömmliche Terminus einer Dogmatik ebenso passend, wie er für die biblische Theologie in unserm Sinne ungeeignet wäre. Man muß nur eben jenen Terminus nicht in dem ohnehin schiefen Gegensatz zur Ethik nehmen (in welchem ihn nach

Die biblische Dogmatik setzt die Resultate der biblischen Theologie voraus und arbeitet mit ihnen als mit ihrem Material. Sie prüft die von ihr constatirten Vorstellungen und Lehren der biblischen Schriftsteller, wie weit dieselben geeignet sind, den allgemein gültigen Ausdruck für die allseitige Erkenntniß der Offenbarung Gottes in Christo zu bilden, auf welche die ganze Offenbarungsgeschichte abzielt. Indem diejenigen Lehren, welche die Wahrheit nur von einer Seite her oder in individueller Auffassung ausdrücken, sich gegenseitig ergänzen, indem die noch unentwickelten Lehren in den höher entwickelten ihre nähere Bestimmung finden, indem diejenigen Vorstellungen, welche aus der religiösen Vergangenheit der Schriftsteller lediglich mit hinübergenommen oder aus dem vorübergehenden Einfluß zeitgeschichtlicher Mächte und Eindrücke entstanden sind, ohne durch die in der Schrift bezeugten Heilsthatsachen nothwendig bedingt oder bestimmt zu sein, ihre Bedeutung verlieren, entsteht aus den mannigfaltigen Lehrformen eine einheitliche Lehrform, welche alles individuelle und temporelle abgestreift hat. Es wird nur darauf ankommen, daß die biblische Dogmatik kein gegebenes kirchliches oder philosophisches System zum Maßstabe ihrer kritischen oder systematisirenden Operationen macht, sondern lediglich die aus den übereinstimmenden Aussagen der Schrift erhellende wesentliche Bedeutung der Offenbarungsthatsachen. Daß sie aber auf diesem Wege eine einheitliche Lehrform finden wird, die sich durch ihre Systematisirung als der allseitige Ausdruck der Schriftwahrheit erweist, dafür bürgt ihr die Voraussetzung, die sie mit der biblischen Theologie theilt, daß die NTlichen Schriften die authentische Urkunde der vollkommenen Gottesoffenbarung in Christo sind, die durch sich selbst auf die Urkunden der vorbereitenden Gottesoffenbarung zurückweist; denn daraus folgt von selbst, daß sich aus ihnen eine adäquate Erkenntniß der Wahrheit gewinnen lassen muß [5]).

---

not. a schon die biblische Theologie abweist), sondern dabei an ein System von Lehrsätzen denken, und hier näher an dasjenige, welches der in der heiligen Schrift beurkundeten Wahrheit einen einheitlichen Ausdruck giebt.

5) Wenn die kirchliche Symbolik den Befund der in den Symbolen einer bestimmten Kirche niedergelegten religiösen Vorstellungen und Lehren beschreibt und die kirchliche Dogmatik die systematische Darstellung ihrer Lehre in ihrem inneren Zusammenhange ist, so wird sich die biblische Dogmatik zur biblischen Theologie verhalten, wie die kirchliche Dogmatik zur kirchlichen Symbolik. Die Dogmatik einer Kirche aber, welche die heilige Schrift als die einzige Norm ihrer Lehre erklärt, wird die Rechtfertigung ihres Systems in dem Nachweise zu suchen haben, daß dasselbe auf allen Punkten mit dem System der biblischen Dogmatik übereinstimmt oder aus ihr folgerichtig abgeleitet ist. Darum fällt die letztere aber noch keineswegs mit der kirchlichen Dogmatik zusammen, welche als Dogmatik einer bestimmten Kirche immer ein individuelles und geschichtlich bedingtes Gepräge tragen wird, das mehr einer einzelnen biblischen Lehrform entspricht und den ganzen Reichthum der biblischen Heilswahrheit nicht erschöpft, welche aber andererseits theils zur Ueberwindung der Gegensätze, mit denen diese bestimmte Kirche auf ihrem Entwicklungsgange zu kämpfen gehabt hat, theils zur Befriedigung eines entwickelteren Erkenntnißstrebens die biblische Wahrheit nach verschiedenen Seiten hin in ihre letzten Gründe und ihre weiteren Consequenzen verfolgen wird, denen die NTlichen Schriftsteller nachzugehen noch keinen Anlaß hatten. Natürlich kann man die Lösung der Aufgabe, die wir der biblischen Dogmatik zuweisen, auch Hand in Hand mit der Darstellung der kirchlichen Dogma-

§. 2. Eintheilung und Anordnung.

Die biblische Theologie des Neuen Testaments hat die Lehrbegriffe der einzelnen Neutestamentlichen Schriften oder der Verfasser, von denen mehrere seiner Schriften herrühren, gesondert darzustellen. a) Sie entlehnt der Neutestamentlichen Einleitung die Resultate über die Abfassungszeit und die Verfasser der einzelnen Schriften, vorbehaltlich der Entscheidung, welche sie selbst über einzelne kritisch zweifelhafte Fragen herbeizuführen mithelfen kann. b) Aus der Geschichte des apostolischen Zeitalters, der sie selbst den Stoff für die Darstellung seiner inneren Entwicklung bietet, entlehnt sie die Kenntniß der Zeitverhältnisse und Richtungen, nach denen sie die einzelnen Lehrbegriffe zusammenordnet. c) Daraus ergeben sich die vier Haupttheile, in welchen die Lehrbegriffe der Neutestamentlichen Schriften abzuhandeln sind. d)

a) Da die biblische Theologie die Mannigfaltigkeit der in den NTlichen Schriften vorliegenden Lehrformen darstellen soll (§. 1, c.), so zerfällt sie in eine Reihe verschiedener Lehrbegriffe. Man bezeichnet mit diesem herkömmlichen, wenn auch nicht sehr geschickten Ausdrucke die Darstellung der religiösen Vorstellungen und Lehren, wie sie in den Schriften desselben Verfassers enthalten sind [1]). Wir haben eine Anzahl NTlicher Schriften, welche als die einzigen Denkmäler für die Lehrweise ihrer Verfasser ganz isolirt dastehen. Sind dies umfassendere, ihrem Hauptinhalte nach lehrhafte Schriften, wie der Hebräerbrief, so hat man meist gegen die gesonderte Darstellung ihres Lehrbegriffs nichts einzuwenden. Desto mehr hat man häufig in Betreff einiger kleinerer Schriften, namentlich derer, welche überwiegend paränetischen Inhalts sind, die Berechtigung bestritten, von ihrem Lehrbegriffe zu reden. Allein hiezu wäre nur dann ein Grund vorhanden, wenn man, wozu der Name allerdings veranlassen könnte, unter ihrem Lehrbegriff den Gesammtgehalt der religiösen Vorstellungen und Lehren ihres Verfassers verstände, da sich eben nicht voraussetzen läßt, daß jede kurze, zumal paränetische Schrift dem Verfasser Anlaß bot, dieselben in ihrem vollen Umfange darzulegen. Ja, selbst bei den Schriftstellern, für deren Lehrbegriff wir umfangreichere Quellen besitzen, würde man doch sehr irren, wenn man mit der Summe von Vorstellungen und Lehren, welche ihre Schriften darbieten, das religiöse Bewußtsein ihres Verfassers in seinem Gesammtumfange erkannt zu haben glaubte. Die biblische Theologie macht aber auch keineswegs diesen Anspruch. Sie hat eben nur zu constatiren, welche religiöse Vorstellungen und Lehren in jeder einzelnen der NTlichen Urkunden vorliegen, und da alles

tik verfolgen, die ja doch an ihr fortgehends geprüft werden muß; allein es liegt auf der Hand, daß dabei der Schematismus der letzteren einen Einfluß auf die einheitliche Zusammenfassung der biblischen Heilswahrheit gewinnt, der nach dem über das Verhältniß beider gesagten weder einer vollständigen noch einer organischen Reproduction derselben förderlich sein kann.

1) Wo, wie bei den paulinischen, diese Schriften zu sehr verschiedenen Zeiten geschrieben sind und darum eine geschichtlich bedingte Verschiedenheit der Lehrform auch in ihnen noch sich finden kann, da wird die Darstellung des Lehrbegriffs auch die etwa sichtbaren Entwicklungsstufen derselben in den Blick zu fassen haben.

Einzelne erst in dem eigenthümlichen Vorstellungskreise, in welchem es bei dem betreffenden Schriftsteller vorkommt, seine richtige Beleuchtung empfängt, so hat sie das Recht und die Pflicht, auch die Lehrbegriffe der kleineren oder isolirt dastehenden Schriften besonders darzustellen. Wo sie sich davon eine Ausnahme gestatten darf, wird sich im Laufe der Untersuchung von selbst ergeben.

b) Die biblische Theologie darf sich nicht auf die kritischen Einzeluntersuchungen über den Ursprung der NTlichen Schriften einlassen, weil sie lediglich eine historisch-beschreibende, nicht eine historisch-kritische Wissenschaft ist. Sie muß daher der historisch-kritischen Einleitung ins N. T. die Resultate über die Verfasser und die Abfassungszeit der einzelnen Schriften entlehnen, welche sie nicht entbehren kann, um danach zu entscheiden, welche Schriften sie als Quellen eines bestimmten Lehrbegriffs zu betrachten und in welchem Zusammenhange sie die einzelnen Lehrbegriffe darzustellen hat. Wo die historische Kritik über die Authentie einer Schrift so erheblich im Zweifel ist, daß es nicht rathsam erscheint, das Urtheil über dieselbe abzuschließen, da wird dieselbe immer auch im Verhältniß zu den anderen gleichnamigen Schriften einer so anderen Zeit angehören und so viel Eigenthümlichkeiten in ihrer Lehrweise zeigen, daß eine gesonderte Behandlung derselben ohnehin gerathen erscheint. Je unbefangener ihre Lehrweise in ihrer Eigenart untersucht wird, um so mehr wird dann die biblisch-theologische Untersuchung das Ihrige dazu beitragen können, die historisch-kritische zu einem befriedigenden Abschluß zu bringen. Selbst wo die Kritik gegen die Zugehörigkeit einer Schrift zu den Denkmälern des apostolischen Zeitalters überhaupt Zweifel erhebt (§. 1, b.), wird die Darstellung ihres Lehrgehalts und seines Verhältnisses zu den übrigen Lehrformen der apostolischen Zeit wesentlich zu der Entscheidung beitragen, ob jene Zweifel gewichtig genug sind, um diese Schrift aus unserem Kanon auszuschließen [2]).

c) Die biblische Theologie darf die einzelnen Lehrbegriffe, welche sie darstellt, nicht willkürlich zusammenordnen, da die verwandtschaftlichen Lehrbegriffe schon in ihrer richtigen Zusammenstellung sich gegenseitig illustriren. Da aber die Mannigfaltigkeit der NTlichen Lehrformen theils durch die Individualität der einzelnen Verfasser oder der Richtungen, denen sie angehören, theils durch den Standpunkt innerhalb der geschichtlichen Entwicklung des Christenthums, auf dem sie stehen, bedingt ist, so darf weder die individuelle Verwandtschaft noch die Zeitstellung der einzelnen Schriften all-

2) Es könnte gerathen erscheinen, überhaupt auf alle Entlehnungen aus dem Gebiete der NTlichen Einleitung zu verzichten, da nur wenige ihrer Resultate über alle Zweifel erhaben sind und die NTlichen Schriften lediglich als Repräsentanten der Richtungen zu betrachten, welche die biblische Theologie selbstständig als in ihnen gegeben constatirt. Aber dieses Verfahren läßt sich nicht durchführen, ohne die doch für den unbefangenen Forscher feststehenden Resultate der historischen Kritik künstlich zu ignoriren, ohne sich des Schlüssels zu berauben, welchen die geschichtlich bekannte Individualität einzelner apostolischer Männer für das Verständniß ihrer Lehrweise darbietet, und ohne für die Zusammenordnung der einzelnen Lehrbegriffe vielfach den sicheren Maßstab zu verlieren. Endlich erscheint es inconsequent, Entlehnungen dieser Art principiell für unberechtigt zu erklären, da die biblische Theologie nach §. 1, b nur auf Grund einer solchen Entlehnung ihre Berechtigung als eine selbstständige Disciplin nachweisen kann.

ein den Maßstab für die Anordnung der einzelnen Lehrbegriffe abgeben. Je mehr aber beide Momente zugleich sich bei der Eintheilung der biblischen Theologie geltend machen, um so mehr zeigt sich, daß dieselbe auch hier an Entlehnungen aus einer anderen Disciplin, nämlich aus der Geschichte des apostolischen Zeitalters, gewiesen ist. Aus ihr muß sie die Individualitäten der Männer, welchen sie die einzelnen Schriften zuzuschreiben berechtigt ist, oder der Richtungen, welchen sie dieselbe einordnet, aus ihr die Eigenthümlichkeiten der Zeitepochen, welchen sie die einzelnen Schriften zuweist, die Fragen und Kämpfe, welche dieselben bewegen, als bekannt voraussetzen [3]).

d) Die Geschichte des apostolischen Zeitalters lehrt, daß die beiden Hauptrichtungen, welche die innere Entwicklung desselben bestimmen, die urapostolische und die paulinische sind. Die biblische Theologie wird daher zuerst die Lehrbegriffe derjenigen Denkmäler darstellen, welche aus dem urapostolischen Kreise stammen und der Zeit angehören, welche noch diesseits der eingreifenden paulinischen Wirksamkeit oder der vollen Entwicklung seiner eigenthümlichen Theologie liegt. Durch die Zusammenstellung derselben im ersten Theile ergiebt sich dann, was uns von dem urapostolischen Lehrtropus der vorpaulinischen Zeit bekannt ist. Es wird sodann im zweiten Theile die Darstellung des Paulinismus nach seinen verschiedenen Entwicklungsstufen

3) Es scheint freilich auch hier nichts näher zu liegen, als auf alle solche Entlehnungen zu verzichten und die biblische Theologie, die ja doch auch eine historische Disciplin sein will, selbst zu einer Entwicklungsgeschichte der Theologie im apostolischen Zeitalter zu gestalten, soweit sie dieselbe aus ihren Quellen selbstständig constatiren kann. Aber abgesehen davon, daß diese innere Geschichte der apostolischen Zeit sich nie ganz darstellen läßt, ohne vieles zu berücksichtigen, was der äußern Geschichte angehört und darum doch anderswoher entlehnt werden müßte, so kann keine geschichtliche Entwicklung dargestellt werden ohne historische Kritik und die biblische Theologie ist keine historisch-kritische, sondern eine historisch-beschreibende Disciplin. Die Entwicklungsgeschichte der Theologie würde sich nach not. a. auf vielen Punkten nicht mit dem begnügen können, was unsere Denkmäler über die religiösen Vorstellungen und Lehren ihrer Verfasser oder der Richtungen, denen sie angehören, darbieten, sondern dasselbe durch historische Combination oder aus anderweitigen Quellen zu einem Gesammtbilde vervollständigen müssen. Umgekehrt würde dieselbe für viele Details, welche unsere Quellen darbieten, in diesem Gesammtbilde keinen Raum finden, während die biblische Theologie sich jeder Kritik über das, was als wesentlich oder unwesentlich erscheint, zu enthalten, und den ganzen Befund religiöser Vorstellungen und Lehren mit gleicher Sorgfalt darzustellen hat. Die biblische Theologie wird daher der Geschichte des apostolischen Zeitalters für die Darstellung seiner inneren Entwicklung den Stoff liefern, sofern sie die literarischen Denkmäler desselben ihrem theologischen Gehalte nach durchforscht, aber sie kann nicht in ihr Gebiet eingreifen, ohne ihre Grenzen zu überschreiten und die Lösung ihrer speciellen Aufgabe zu gefährden. Eine instructive Parallele bilden hier die neueren Versuche, die NTliche Einleitung zu einer Literaturgeschichte des apostolischen Zeitalters umzugestalten, die ebenfalls nur Fremdartiges in die Disciplin hineinziehen und die allseitige Lösung ihrer eigentlichen Aufgabe hindern. Die NTliche Einleitung wie die biblische Theologie sind Hülfswissenschaften, sie sollen Material herbeischaffen, das erst in anderen Disciplinen seine volle Verwerthung findet. Daraus folgt aber dort so wenig wie hier, daß dies Material in chaotischer Gestalt zusammengehäuft werden muß, da dasselbe die Normen für eine planmäßige Anordnung in sich selber trägt.

folgen müssen mit Einschluß derjenigen Schriftdenkmäler, über deren directpaulinischen Ursprung die Kritik noch zweifelhaft geblieben ist. Der dritte Theil wird die Lehrbegriffe derjenigen Schriften darstellen, welche ihrem Grundtypus nach der urapostolischen Richtung angehören, aber aus einer Zeit stammen, in welcher der Einfluß des Paulinismus bereits spürbar oder doch denkbar ist. Aus ihrer Zusammenordnung wird sich ergeben, was wir von dem urapostolischen Lehrtropus in der nachpaulinischen Zeit kennen. Da endlich in der spätesten Zeit des apostolischen Zeitalters einer der urapostolischen Lehrbegriffe seine individuellste Ausprägung in der johanneischen Theologie erlangt hat, so wird der letzte Theil diese für sich darzustellen haben. Welche Schriften als Quellen für die Darstellung der einzelnen Theile zu verwerthen sind, welchen Einfluß die Individualität ihrer Verfasser einerseits und die Zeitverhältnisse andererseits auf die Ausbildung ihres Lehrbegriffs gehabt haben, wird die specielle Einleitung in die einzelnen Theile nachzuweisen haben. In welchem Sinne diesen vier Haupttheilen eine Darstellung der Lehre Jesu voranzuschicken ist, wird einer besonderen Untersuchung vorbehalten bleiben müssen.

§. 3. Quellenerforschung.

Bei der Ermittlung der Neutestamentlichen Vorstellungen wird man zunächst auf das Alte Testament zurückzugreifen haben, dabei aber freilich sich in die Art, wie dasselbe zur apostolischen Zeit aufgefaßt wurde, zurückversetzen müssen. a) Wieweit die religiösen Vorstellungen des späteren Judenthums oder die Lehren der jüdischen Theologie auf die Bildung der Neutestamentlichen Vorstellungen und Lehren eingewirkt haben, kann erst nach der Constatirung der letzteren durch die biblische Theologie ermittelt werden. b) Die Hauptaufgabe bleibt die Ermittlung derselben aus den Gedankenzusammenhängen der Quellen selbst, wobei grundsätzlich jeder Schriftsteller nur aus sich selbst heraus erklärt werden darf. c) Als Vorbedingung dafür bedarf es der grammatisch-historischen Exegese, die aber mit der biblischen Theologie in einer steten Wechselwirkung bleiben muß. d)

a) Um die einzelnen Lehren der NTlichen Schriftsteller zu verstehen, kommt es vor Allem auf die richtige Bestimmung der Vorstellungen an, welche dieselben mit den bei ihrer Verkündigung gebrauchten Ausdrücken verbinden. Man darf weder dogmatische Begriffe, die eine spätere Zeit ausgeprägt und mit biblischen Ausdrücken bezeichnet hat, ohne weiteres in dieselben hineinlegen, noch den philosophischen Begriff, der sich etwa an die philologische Analyse eines Ausdrucks anknüpfen läßt, zum Maßstabe für den Sinn machen, welchen der Verfasser mit demselben verbindet. Als historische Wissenschaft ist die biblische Theologie lediglich an den religiösen Vorstellungskreis gewiesen, in welchem die NTlichen Schriftsteller nach ihrer geschichtlichen Situation stehen und aufgewachsen sind. Da nun die Hauptquelle desselben das A. T. ist, so wird in allen zweifelhaften Fällen der Sinn, welchen sie mit ihrem Ausdrucke verbinden, zunächst aus diesem zu erläutern sein. Freilich darf dabei nicht übersehen werden, daß das A. T. zur apostolischen Zeit keineswegs immer in dem Sinne gelesen und verstanden wurde,

in welchem es ursprünglich geschrieben war. Man wird sich daher wohl zu hüten haben, die Vorstellungen, welche nach den Resultaten der ATlichen Theologie in dieser oder jener Epoche der ATlichen Geschichte mit gewissen Ausdrücken verknüpft wurden, ohne weiteres auf die analogen Ausdrücke des N. T. zu übertragen. Man wird von vornherein festhalten müssen, was im Lauf unserer Untersuchung näher begründet werden wird, daß die NTlichen Schriftsteller das A. T., soweit sie eine eingehendere Kenntniß davon hatten, als ein in allen Theilen gleich heiliges und daher nur Eine Lehre enthaltendes Gotteswort lasen, dessen Sinn nicht aus dem contextlichen Zusammenhange und den geschichtlichen Voraussetzungen jeder einzelnen Stelle, sondern aus ihrem zunächst liegenden Wortlaut entnommen wurde. Man wird deshalb den Vorstellungskreis, von welchem dieselben ausgehen, nicht nach unserer exegetischen und historisch-kritischen Auffassungsweise des A. T. zu bemessen, sondern sich beim Zurückgehen auf dasselbe an den einfachsten Wortlaut zu halten und sich möglichst auf diejenigen ATlichen Stellen, Bücher und Vorstellungsweisen zu beschränken haben, die als den NTlichen Schriftstellern geläufig sich ausdrücklich erweisen lassen. Endlich aber wird stets im Blicke zu behalten sein, daß das A. T. nur den Ausgangspunkt bilden darf für die Ermittlung der NTlichen Vorstellungen, deren Bildung und Ausprägung bei den einzelnen Schriftstellern noch von mancherlei anderen Momenten abhing.

b) Von der Zeitepoche, deren religiöse Vorstellungen und Lehren wir aus den jüngsten Büchern des A. T. kennen lernen, sind die NTlichen Schriftsteller durch Jahrhunderte getrennt. Daß in dieser Zwischenzeit das religiöse Bewußtsein des Judenthums eine eigenthümliche Entwicklung durchgemacht hat, welche in vielen Punkten und nach verschiedenen Seiten hin den ATlichen Vorstellungskreis überschritt, ersehen wir aus den literarischen Denkmälern derselben (Vgl. Bretschneider, systematische Darstellung der Dogmatik und Moral der apokryphischen Schriften des A. T. Leipzig, 1805 und die unten zu besprechenden biblisch-theologischen Werke von de Wette und v. Cölln). Allein da dieselben keineswegs die gleiche Verbreitung und allgemeine Autorität erlangten, wie die ATlichen Schriften, so werden die in ihnen vorliegenden religiösen Vorstellungen und Lehren auch nicht in dem Maße Gemeingut der NTlichen Zeit gewesen sein, wie die ATlichen. In diese Zwischenzeit fällt auch die beginnende Entwicklung einer jüdischen Schriftgelehrsamkeit und Theologie, sowohl in ihrer paläftinensisch-rabbinischen, als in ihrer alexandrinisch-philosophischen Gestalt. Aber in dem Maße, in welchem die erstere den NTlichen Schriftstellern näher stand, ist der Umfang ihrer Ausbildung zur apostolischen Zeit aus den zum Theil späten und das Alte mit Jüngerem vermischenden Quellen schwerer zu constatiren (Vgl. Schoettgen, horae hebraicae et talmudicae. Dresden und Leipzig, 1733. 42. Gfrörer, das Jahrhundert des Heils. Stuttgart, 1838. J. Langen, das Judenthum in Palästina zur Zeit Christi. Freiburg, 1866), und in dem Maße, in welchem wir die letzteren genauer kennen (Vgl. Dähne, geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie. Halle, 1834), ist es geschichtlich unsicherer, wie weit die NTlichen Schriftsteller in Berührung mit ihr gekommen sind. So gewiß darum auch sowohl die religiösen Vorstellungen des späteren Judenthums als die Lehren der jüdischen Theologie von Einfluß gewesen sein werden auf die Bildung des

religiösen Bewußtseins, wie es sich in den NTlichen Schriften darstellt, so fehlt es uns doch viel zu sehr an einer gesicherten Kenntniß desjenigen Umfangs jener Vorstellungen und Lehren, welcher im Gesichtskreise der NTlichen Schriftsteller lag, als daß wir von ihnen bei der Ermittlung ihres religiösen Bewußtseins ausgehen könnten. Die biblische Theologie wird nur in den seltensten Fällen mit Sicherheit dieselben zur Erläuterung heranziehen können. Im Uebrigen wird sie sich darauf beschränken müssen, vorkommenden Falls die Uebereinstimmung NTlicher Vorstellungen und Lehren mit den anderweitig bekannten Zeitvorstellungen zu constatiren und es im Weiteren der Geschichte überlassen, wie weit sie hiernach auf Grund anderer geschichtlicher Erwägungen einen Einfluß derselben auf die Entwicklungsgeschichte der Theologie im apostolischen Zeitalter nachzuweisen im Stande ist [1]).

c) Da wir hienach auf die Erläuterung der NTlichen Vorstellungen aus den Zeitvorstellungen in den meisten Fällen verzichten müssen und auch das A. T. nur als Ausgangspunkt und nur in seiner erst selbst durch die biblische Theologie zu constatirenden Auffassung durch die NTlichen Schriftsteller dafür maßgebend sein kann, so bleiben wir zur Ermittlung derselben doch hauptsächlich auf die uns vorliegenden NTlichen Schriften beschränkt. Es wird der wesentliche Inhalt derselben aus dem verschiedenartigen Zusammenhange aller Stellen, in welchen sie vorkommen, aus ihrer Verbindung mit anderen, bereits bekannten Vorstellungen, aus der charakteristischen Individualität der Verfasser und ihrer Stellung innerhalb der Geschichte des apostolischen Zeitalters zu ermitteln sein. Daraus folgt, daß man zur Ermittlung der Vorstellungen einer Schrift zunächst ausschließlich an diese Schrift selbst oder an die Schriften, welche demselben Verfasser angehören, gewiesen ist. Erst wo diese nicht ausreichen oder zur sekundären Erläuterung des schon Ermittelten, ist man in zweiter Linie an die Schriften, welche einer verwandtschaftlichen Richtung und derselben Zeit angehören, gewiesen, erst in dritter Linie würden ältere NTliche Schriften in Betracht kommen, deren Kenntniß man nachweisen oder voraussetzen kann. Dagegen ist die wechselseitige Erläuterung von Schriften, die ihrer Zeitstellung wie der Eigenthümlichkeit ihrer Verfasser nach einander ganz fern stehen, in Betreff ihrer Vorstellungen

1) Es muß als ein unberechtigter Anspruch an die NTliche Theologie zurückgewiesen werden, wenn man von ihr verlangt, daß sie die Genesis der in den Büchern des N. T. vorliegenden Vorstellungen und Lehren aus den verschiedenen auf die Verfasser einwirkenden Momenten darlegen soll. So weit dieselben sich als das Product der Offenbarung Gottes in Christo einerseits, sowie der Individualität und Zeitstellung der Verfasser andererseits erweisen, wird die biblische Theologie allerdings bei ihrer Darstellung immer auch auf diese Factoren zurückweisen müssen. Aber wenn sie schon auf das A. T. nur behufs ihrer Ermittelung zurückgeht, so wird ihr durch die Geschichte constatirter Causalzusammenhang mit den von jener Offenbarung unabhängigen Zeitvorstellungen erst für die kritische Thätigkeit der biblischen Dogmatik (§. 1, d.) in Betracht kommen. Gegenüber denen, welche der biblisch-theologischen Erörterung ihren geschichtlichen Charakter und Werth absprechen, sobald sie nicht ausführlich auf alle ihre Bezüge zu den außerbiblischen Zeitvorstellungen eingeht, sei auf ein Wort von Baur verwiesen, dem man eine geschichtliche Behandlung der NTlichen Theologie nicht absprechen wird. „Die Lehre, die diese Schriften enthalten," sagt er, „ist so für sich abgegrenzt, daß ihre Kenntniß aus keiner anderen Quelle als eben nur aus diesen Schriften geschöpft werden kann." (S. 30.)

auseinander durchaus unberechtigt und hat in der biblischen Theologie nur Unklarheit und Verwirrung angerichtet. Man kann die Eigenart eines Petrus und Jacobus nur völlig verkennen, wenn man sie an dem Maßstabe paulinischer Vorstellungsweise mißt, man kann das Verständniß des Paulus und Johannes sich nur verschließen, wenn man einen durch den andern erklären will. Wenn schon jede Vorstellung durch die geistige Individualität des einzelnen Schriftstellers ihre eigenthümliche Ausprägung erhält, so ist jede Lehre in ihrer vollen Bedeutung nur zu verstehen, wenn man sie in dem Zusammenhange, in welchem sie mit den übrigen Lehren desselben Verfassers steht, verstehen lernt. Durch diesen Zusammenhang können scheinbar sehr ähnliche Lehren verschiedener Verfasser doch eine sehr verschiedene Färbung erhalten. Die biblische Theologie kann sich darum freilich nicht damit begnügen, eine einzelne Belegstelle für eine Lehre gefunden zu haben, sie muß jede Stelle, in welcher sie auftritt, in ihrem eigenthümlichen Gedankenzusammenhange prüfen, um so vielseitig wie möglich die Fäden kennen zu lernen, durch welche sie mit anderen Vorstellungen und Lehren verknüpft ist. So erst gewinnt sie die Vorstellungsreihen und Gedankenkreise, aus welchen ihr das Gesammtbild von der Lehrweise eines Schriftstellers entstehen kann.

d) Das wichtigste Hülfsmittel für die biblische Theologie wird hienach eine methodische, d. h. eine nach den Regeln der grammatisch-historischen Interpretation geübte Exegese sein. Zwar wird die biblische Theologie die Resultate einer solchen nicht immer ohne weiteres verwerthen können. Je mehr die Exegese jede Schrift in allem Einzelnen aus ihrer geschichtlichen Situation und dem in derselben liegenden Zwecke heraus verstehen lehrt, um so mehr wird die biblische Theologie oft die von ihr ermittelte Aussage erst wieder ihrer Bedingtheit durch zufällige Umstände entkleiden müssen, um auf den reinen Vorstellungs- oder Lehrgehalt der Stelle zu kommen. Andererseits wird die biblische Theologie ungleich tiefer noch in die Analyse der Gedankengänge und Ideenassociationen eindringen müssen, als es die sorgfältigste Exegese für das Verständniß eines NTlichen Schriftstücks bedarf. Immer aber kann die biblische Theologie ihre Arbeit erst beginnen, wenn die Exegese das allseitige Verständniß ihrer Quellen vermittelt hat [2]). Die methodische Exegese, deren hermeneutischer Fundamentalsatz ist, die Schrift nicht aus einem dogmatischen oder philosophischen Lehrsystem oder aus vermeintlichen Schriftparallelen heraus, deren Aehnlichkeit man erst selbst erzeugt, indem man sie willkürlich durch einander erklärt, sondern jeden Schriftsteller aus sich selbst zu erklären, um das einzelne Wort aus dem gesammten Vorstellungskreise heraus zu verstehen, aus dem es geschrieben ist, bedarf freilich andererseits wieder der biblischen Theologie, die ihr allein das Gesammtbild des Vorstellungskreises, wie sie ihn in den Lehrbegriffen der einzelnen Schriftsteller darstellt, suppeditiren kann. Beide Disciplinen treten

2) Eine Darstellung der biblischen Theologie kann sich, ohne alle Uebersichtlichkeit zu verlieren, nicht in exegetische Detailuntersuchungen einlassen. Sie wird in der Benutzung jeder einzelnen Stelle ihre exegetische Auffassung derselben möglichst klar hervortreten lassen und in besonders wichtigen und schwierigen Fällen die Hauptmotive dieser Auffassung andeuten. Die Auseinandersetzung mit abweichenden exegetischen Auffassungen liegt nur soweit in ihrem Bereiche, als etwa die Abweisung anderer Ansichten in biblisch-theologischen Fragen sie fordert.

dadurch in ein Verhältniß fruchtbringender Wechselwirkung, welche für jede die Perspective in eine immer reichere Vervollkommnung öffnet, eben darum aber dieselben schwer auch nur zu einem relativ befriedigenden Abschluß kommen läßt. Wegen dieses Wechselverhältnisses zur Exegese ist die biblische Theologie im besonderen Sinne eine werdende Wissenschaft.

§. 4. Methode der Darstellung.

Die Darstellung der einzelnen Lehrbegriffe wird von dem Mittelpunkt, um den sich die Lehranschauung jedes einzelnen Schriftstellers bewegt, auszugehen und von da aus auf Grund der bei ihm selbst vorliegenden Gedankengänge den gesammten Kreis seiner Vorstellungen und Lehren zu umschreiben haben. a) Daraus wird sich von selbst ergeben, auf welchen Punkten derselbe, ohne selbständig darauf einzugehen, allgemeiner verbreitete Vorstellungen und Lehren aufgenommen b) und auf welchen er dieselben eigenthümlich fortgebildet oder in neuen Formen ausgeprägt hat. c) Es wird dabei endlich die Einheit der allen zu Grunde liegenden Heilsoffenbarung in ihrer immer reicheren und tieferen Erfassung zur Anschauung kommen. d)

a) Die Darstellung der einzelnen Lehrbegriffe kann die nach §. 3. aufgefundenen einzelnen Vorstellungen und Lehren nicht planlos und in zufälliger Aufeinanderfolge aufzählen. Eben so wenig aber kann sie das Schema eines hergebrachten dogmatischen Systems oder ein noch so sinnreich ausgedachtes neues systematisches Schema zur Grundlage ihrer Darstellung machen, da das Einzelne von vornherein in ein falsches Licht gesetzt wird, wenn man es in fremdartige Combinationen hineinstellt. Wo nun, wie im paulinischen Lehrbegriff, derselbe im Geiste des Apostels bereits eine fast systematische Ausgestaltung erlangt hat, da ist es freilich nur nöthig, diese Gestaltung aufzusuchen. Aber weder darf man voraussetzen, daß alle NTlichen Schriftsteller ihre Vorstellungen und Lehren so systematisch ausgestaltet haben, noch würden die uns vorliegenden Quellen genügen, für die meisten anderen Lehrbegriffe einen derartigen Versuch zu wagen. Da nun aber ohnehin die Ermittlung der einzelnen Vorstellungen und Lehren nur gelingen kann, wenn man überall den Gedankengängen und Ideenverbindungen des Schriftstellers nachgeht, so wird es auf diesem Wege möglich sein, den Mittelpunkt zu finden, um welchen sich die vorzüglichsten Gedankenreihen und Vorstellungskreise jedes Einzelnen bewegen. Von diesem wird dann die Darstellung auszugehen und daran so viel als möglich alles Weitere so anzuknüpfen haben, wie es sich gelegentlich im Geiste des Schriftstellers damit verknüpft zeigt, bis zuletzt der Gesammtumfang seiner Vorstellungen und Lehren beschrieben ist. Diese Methode läßt sich natürlich nicht mit mathematischer Sicherheit vollziehen, es kommt dabei vielfach auf eine glückliche Intuition an und verschiedene Wege können relativ gleich gut zu demselben Ziele führen. Daß dabei gewisse Hauptgesichtspunkte, unter denen wir die Heilswahrheiten zu betrachten und anzuordnen pflegen, sich immer wieder geltend machen werden, ist unvermeidlich und unverfänglich, da dieselben, so weit sie in der Natur der Sache gegeben sind, auch für die Gedankengänge der NTlichen Schriftsteller maßgebend gewesen sein werden.

b) Wenn die so entwickelte Methode allein im Stande ist, ein richtiges Gesammtbild von dem Lehrbegriffe jedes einzelnen Schriftstellers zu geben, so ist doch nicht zu leugnen, daß dieselbe die übersichtliche Anschauung von dem Verhältniß derselben zu den überall im N. T., wenn auch in verschiedener individueller Ausprägung vorkommenden Vorstellungen und Lehren erschwert. Da die Darstellung jedesmal ihren eigenthümlichen Gang nimmt, so ist die Stelle, an der das Einzelne zur Sprache kommt, meistentheils eine verschiedene. Allein dieser Uebelstand, der sich durch Verweisungen auf die Stellen, in denen derselbe Gegenstand in früheren Lehrbegriffen behandelt war, großentheils heben läßt, wird weit aufgewogen dadurch, daß nun alles Einzelne nur in dem Zusammenhange abgehandelt wird, in welchem es bei dem einzelnen Schriftsteller wirklich vorkommt. Es kann nicht vorkommen, daß dem Einzelnen dem einmal festgestellten Schematismus zu Liebe Aussagen über Fragen abgepreßt werden, auf die er sich nirgends wirklich einläßt; es wird vielmehr aus dem Zusammenhange, in welchem jede Frage besprochen wird, von selbst erhellen, ob der Schriftsteller sich darauf ausführlicher eingelassen, sie irgendwie selbstständig erfaßt und eigenthümlich beantwortet hat, oder ob er Vorstellungen und Lehren darüber, die seiner Richtung oder Zeit gemeinsam waren, nur schlechthin mit aufgenommen und reproducirt hat. Es könnte freilich scheinen, als ließe sich dies noch einfacher dadurch erreichen, daß man die Allen gemeinsamen oder doch bei Vielen in gleicher Weise vorkommenden Vorstellungen und Lehren, namentlich die mehr oder weniger Allen gemeinsamen ATlichen Voraussetzungen, ausdrücklich von den jedem eigenthümlichen abgesondert darstellt, und es ist nicht zu leugnen, daß dies Vieles vereinfachen und manche ermüdende Wiederholungen unnöthig machen würde. Allein dadurch würde der lebensvolle Zusammenhang des Gedankenkreises bei jedem einzelnen Schriftsteller zerrissen, das Eigenthümliche würde isolirt und, von der Anlehnung an die gemeinsame Basis losgelöst, in ein falsches Licht gestellt und die feinere Nüancirung, die das Gemeinsame oft durch seine Verbindung mit dem Eigenthümlichen empfängt, leicht vernachlässigt werden [1]).

c) Ist im Sinne von not. a. der Mittelpunkt richtig gefunden, um welchen sich die Lehranschauung des einzelnen Schriftstellers bewegt, so werden von selbst diejenigen Punkte in das volle Licht treten, auf welchen die Eigenthümlichkeit desselben zu suchen ist. Diese kann, wo es sich nicht um ganz neue, einem Schriftsteller durchaus eigenthümliche handelt, darin bestehen, daß Vorstellungen und Lehren, die auch sonst sich finden, tiefer und reicher entwickelt, oder daß sie in neuen Formen ausgeprägt sind. Um dies zu constatiren, wird die Darstellung stets die Vergleichung der späteren mit früheren Lehrbegriffen im Blicke behalten müssen. Es muß diese comparative Thätigkeit mit der thetisch darstellenden stets Hand in Hand gehen. Freilich ist dabei ebenso die Gefahr vorhanden, haarspaltend Unterschiede zu erkünsteln, wo in Wahrheit keine sind, oder sie doch mit Vernachlässigung des gemeinsamen Grundes zu überschätzen, wie andererseits wirkliche Unterschiede zu verwischen, weil über dem Gemeinsamen das Eigenthümliche in der Aus-

---

1) Eine Ausnahme von der hier aufgestellten Regel haben wir uns in der 2. Aufl. hinsichtlich der urapostolischen Anthropologie gestattet (vgl. §. 27); aber es erhellt von selbst, daß hier die obenerwähnten Uebelstände nicht eintreten können.

prägung oder Entwicklung übersehen wird. Beide Gefahren können nur dadurch vermieden werden, daß die Darstellung des einzelnen Lehrbegriffs in seinem Gesammtumfange und in seiner inneren Oeconomie der leitende Gesichtspunkt bleibt, an welchen sich die comparative Thätigkeit nur anschließt. Sobald sich die letztere von der ersteren loslöst, liegt die Versuchung nahe, einzelne, vielleicht geistreich aufgefaßte Gesichtspunkte der Vergleichung zu isoliren, die doch nur von einer Seite her das wirkliche Verhältniß der Lehrbegriffe ausdrücken, und andere ebenso wichtige Seiten in den Schatten zu stellen.

d) Die biblische Theologie kann in ihrem Unterschiede von der biblischen Dogmatik kein einheitliches System der NTlichen Wahrheit darstellen, weil sie es nach §. 1, c. mit der Mannigfaltigkeit der Lehrformen zu thun hat. Sie kann im Unterschiede von der Geschichte der Theologie im apostolischen Zeitalter (§. 2, c.) keine fortlaufende Entwicklung der religiösen Vorstellungen und Lehren aufweisen. Lehrbegriffe, die sie als spätere darzustellen hat, können unentwickeltere Formen des religiösen Bewußtseins festhalten, verschiedene Formen der religiösen Vorstellungen und Lehren können, obwohl zeitlich einander folgend, sachlich mit völliger Gleichberechtigung neben einander hergehen. Dennoch wird und muß in der Darstellung der NTlichen Theologie auch die aller Verschiedenheit der Lehrweise zu Grunde liegende Einheit zur Anschauung kommen, nicht in Folge eines ihr aufgedrungenen Systems, sondern in Folge der in der dargestellten Sache liegenden inneren Nothwendigkeit. Liegt diese Einheit in der Heilsthatsache der vollkommenen Gottesoffenbarung in Christo, so wird diese in dem Mittelpunkt, um den sich jede einzelne Lehranschauung dreht (not. a.), immer auf's Neue ergriffen und von immer neuen Seiten her angeschaut sein. Scheidet sich bei der hieran anknüpfenden weiteren Entwicklung das Gemeinsame von dem jedem Eigenthümlichen, so wird jene Einheit als der rothe Faden durch die Darstellung von Beidem hindurchgehen, und der leitende Gesichtspunkt für die vergleichende Feststellung von Beidem sein. Ist endlich die Anordnung der einzelnen Lehrbegriffe zwar nicht allein, aber doch zugleich durch die Zeitfolge bedingt, und muß die Entwicklung des religiösen Bewußtseins in der Zeit trotz der aller menschlichen Entwicklung anhaftenden Abweichungen von der geraden Linie doch im Großen und Ganzen zu immer vielseitigerer, tieferer, reicherer Erfassung des in Christo gegebenen Heils führen, so wird die Darstellung der biblischen Theologie des N. T. ein fortlaufender Beweis dafür sein, wie der Geist, der in der apostolischen Gemeinde waltete und die ungetrübte Erhaltung der seligmachenden Offenbarung Gottes in Christo sicherstellte, dieselbe immer mehr und mehr in alle Wahrheit leitete.

§. 5. Der Ursprung der Wissenschaft.

So lange die kirchliche Theologie in naiver Weise sich ihrer Einheit mit der biblischen bewußt war, fehlte das Bedürfniß für die wissenschaftliche Darstellung der letzteren. a) Den ersten Anstoß dazu gab die gesonderte Erörterung der biblischen Beweisstellen, mochte dieselbe nun im Sinne der Kirchenlehre oder im Gegensatz zu ihr unternommen sein. b). Daraus ergab sich von selbst der Versuch, die so gewonnenen Resultate in selbstständiger Weise

der kirchlichen Dogmatik als ihre Stütze oder als ihr Correctiv gegenüber zu stellen.c) Erst Gabler hat den rein geschichtlichen Charakter der biblischen Theologie, wie er seither principiell fast allgemein zugestanden ist, zur Geltung gebracht.d)

a) Seit im Laufe des zweiten Jahrhunderts die Kirche genöthigt wurde, von der lebendigen Ueberlieferung der Apostellehre auf die Schriftdenkmäler der apostolischen Zeit zurückzugehen, um in ihnen Grund und Recht ihrer Lehre im Gegensatz zu der häretischen Irrlehre nachzuweisen, hat die kirchliche Theologie im Grunde nichts anderes sein wollen, als eine biblische. Aber weder ist damals eine methodische Ableitung derselben aus der Schrift versucht werden, noch hätte eine solche bei der herrschenden unmethodischen Interpretationsweise gelingen können, der es von vornherein nicht schwer fiel, neue Lehrbildungen, auf welche ganz andere Momente eingewirkt hatten, in unbefangenster Weise in die Schrift zurückzutragen. Je mehr sich neben der Schrift außerdem principiell die Tradition als Lehrnorm geltend machte, um so mehr mußte sich die kirchliche Theologie in ihrer weiteren Ausbildung von der in der Bibel enthaltenen entfernen. Wohl hat es nie an solchen gefehlt, welche der herrschenden Kirchenlehre gegenüber auf die reine Lehre der Schrift zurückwiesen, aber erst die Reformation brachte den Gegensatz der kirchlichen und der biblischen Lehre zum vollen Bewußtsein und forderte eine Erneuerung der Theologie nach ihrem Formalprincip, der alleinigen Autorität der heiligen Schrift. Die ersten Darstellungen der evangelischen Glaubenslehre wollten nichts anderes sein als eine Reproduction der in der Schrift enthaltenen Lehre. Allein so sehr die Exegese in der Reformationszeit durch das Wiederaufblühen der klassischen Studien einerseits, durch das aus den Tiefen des religiösen Bedürfnisses heraus erschlossene Verständniß für den wesentlichen Offenbarungsgehalt der Schrift andererseits gefördert war, so konnte doch der Grundsatz von der perspicuitas der sich selbst auslegenden heiligen Schrift bei der herrschenden Inspirationslehre nur verstanden werden im Sinne einer Erklärung des Einzelnen aus der analogia fidei heraus. So gewiß aber das Glaubensbewußtsein der Reformatoren aus der Schrift heraus geboren war, so gewiß empfing es seine Form doch durch das ihnen mit der katholischen Kirchenlehre gemeinsame oder im Kampf mit ihr entwickelte Begriffssystem, und diese Form wurde durch die Exegese in die Schrift zurückgetragen. Die in Folge dessen aus ihr entwickelte Lehre war zwar eine durch die Vertiefung ins N. T. wesentlich gereinigte und der Schriftlehre in ihrem tiefsten Kern entsprechende, aber keine aus ihr methodisch entwickelte. Je mehr nun die scholastische Ausbildung dieser Lehre fortschritt, um so weiter entfernte sie sich in formaler und materialer Hinsicht von der eigenthümlichen Form der im N. T. niedergelegten religiösen Vorstellungen und Lehren. In der vollen Ueberzeugung von der Schriftgemäßheit des kirchlichen Systems behandelte man seine selbstständige Ausbildung als das Primäre, die Beweisführung aus der Schrift als das Sekundäre; die Exegese trug die formulirten Lehren des Systems in die Schrift hinein, statt die Lehre der Schrift selbstständig aus ihr zu entwickeln, und verhinderte so immer mehr, daß ein Bewußtsein über den Unterschied der biblischen Theologie von der kirchlichen auch nur aufkommen konnte.

b) Der erste Schritt, durch welchen man wieder den Schriftinhalt von

der Dogmatik zu scheiden begann, war eine selbstständige Zusammenstellung und exegetisch-dogmatische Erörterung der sogenannten dicta probantia, die man bisher innerhalb der Dogmatik selbst den einzelnen loci zur Begründung beigefügt hatte (Vgl. Sebastian Schmidt, collegium biblicum. Strassburg, 1671. ed. 3. 1689. Joh. Hülsemann, vindiciae S. S. per loca classica system. theolog. Leipzig, 1679. Joh. Guil. Baier, analysis et vindicatio illustrium script. dictorum sinceram fidei doctrinam asserentium. Altorf, 1716. C. E. Weissmann, institutiones theol. exeg.-dogm. Tübingen, 1739. F. G. Zickler, ausführliche Erklärung der Beweissprüche der heiligen Schrift. Jena, 1753—65). Die Darlegung des biblischen Lehrgehalts ist hier nur Mittel, nicht Zweck, die Anordnung ganz durch die dogmatischen loci bestimmt, die Exegese der einzelnen aus ihrem Zusammenhange gerissenen Stellen hat ein ganz dogmatisches Gepräge. Die Sache blieb dieselbe, als der Rationalismus, der mit der kirchlichen Lehre gebrochen hatte und doch mit der Schrift in Uebereinstimmung stehen wollte, sich dieser Form bemächtigte, um die kirchliche Dogmatik von ihrem eigenen Boden aus zu bekämpfen. Die Behandlung der Schriftlehre wurde dadurch keineswegs von dem Druck eines ihr fremdartigen Systems befreit; es trat nur an die Stelle des in seinem Ursprunge doch immer aus ihr hervorgewachsenen kirchlichen Systems das auf völlig fremdartigem Boden erwachsene rationalistische, in dessen Interesse nun die gesammelten Beweisstellen umgedeutet oder ihres wesentlichen Gehalts entleert wurden (Vgl. Teller, topice sacrae scripturae. Leipzig, 1761. Semler, historische und kritische Sammlungen über die sogenannten Beweisstellen in der Dogmatik. Halle, 1764. 68. Vgl. Exegetisches Handbuch für die biblischen Beweisstellen in der Dogmatik. Halle, 1795. 1802. Hufnagel, Handbuch der biblischen Theologie. Erlangen, 1785. 89).

c) Schon der Pietismus hatte mit seiner lebendigen praktischen Frömmigkeit den Unterschied zwischen dem Formalismus des herrschenden kirchlichen Systems und dem unmittelbaren Ausdruck des religiösen Bewußtseins in der Lehrweise der Schrift tief gefühlt und darum versucht, die Bibellehre in einer einfacheren, derselben mehr entsprechenden Weise darzustellen, ohne im Wesentlichen mit den Anschauungen der Kirchenlehre zu brechen. Doch sind diese Darstellungen mehr für den praktischen Gebrauch bestimmt und ohne wissenschaftliche Bedeutung. (Vgl. A. F. Büsching, epitome theologiae e solis literis sacris concinnatae. Lemgo, 1757. Gedanken von der Beschaffenheit und dem Vorzuge der biblisch-dogmatischen Theologie vor der scholastischen. 1758). Aber auch auf orthodoxer Seite war durch die Kritik der biblischen Beweisgründe Seitens des Rationalismus das Gefühl geweckt, daß die kirchliche Dogmatik neuer Stützen bedürfe und diese nur aus einer selbstständigen, zusammenhängenden, wenn auch die systematische Form von der Dogmatik entlehnenden Darstellung der Schriftlehre gewinnen könne. (Vgl. Storr, doctrinae christ. e solis sacris libris repetitae pars theoretica. Stuttgart, 1793. 1807; deutsch mit Zusätzen von C. Ch. Flatt. 1803. 13). Zachariae gesteht, daß die kirchliche Lehre zwar ihrem Gehalt, aber nicht ihrer Terminologie und Anordnung nach mit der heiligen Schrift übereinstimme, deren Begriffe und ganze Denkungsart vielfach eine andere sei als die unserige. Er will allein die in der Schrift befindliche Lehre nach ihrem biblischen Verstande und ihren Beweisgründen aus der Schrift

und nach der aus ihr und der Natur der Heilsordnung sich ergebenden Ordnung darstellen, um diese dann mit der kirchlichen zu vergleichen, in der Hoffnung, daß dieselbe dadurch in ihrer Gewißheit nicht leiden, sondern nur in einem neuen Lichte werde dargestellt werden. Dennoch verweilt auch er noch wesentlich bei den einzelnen Bibelstellen und in der Art, wie ihm die concreten biblischen Vorstellungen in abstracte Begriffe zerfließen, zeigt sich bereits stark der Einfluß des Rationalismus. (Vergl. Biblische Theologie oder Untersuchung des biblischen Grundes der vornehmsten theologischen Lehren. Göttingen und Leipzig, 1772. 3. Auflage von Vollborth. 1786). Von rationalistischer Seite suchte K. F. Bahrdt (Versuch eines biblischen Systems der Dogmatik. Gotha und Leipzig, 1769. 70. 2. Aufl. 1784) mittelst des Zurückgehens auf die Schrift ein System allgemeiner Vernunftwahrheiten an die Stelle des kirchlichen zu setzen. C. F. Ammon (Entwurf einer reinen biblischen Theologie. Erlangen, 1792. 2. Aufl. unter d. T.: Biblische Theologie. 1801. 2) betrachtet die biblische Theologie als eine Vorarbeit und Hilfswissenschaft der Dogmatik, der sie nur Materialien zu liefern hat, ohne sich um den Zusammenhang derselben zu bekümmern. Sie gewinnt dieselben als die reinen, d. h. von aller Eigenheit des Vortrags abgesonderten Resultate derjenigen Stellen, aus welchen die Lehrsätze der biblischen Dogmatik fließen. Obwohl er aber in der Einleitung schon von Eigenheiten der heiligen Schriftsteller, Stufen der Offenbarung und verschiedenen Lehrtypen redet, so geht doch seine Arbeit über eine geordnete Erörterung der einzelnen Beweisstellen im Sinne des Rationalismus noch wenig hinaus.

d) So lange der Rationalismus sich damit abmühte, seine eigene Lehre in der Schrift nachweisen zu wollen, konnte er zu einer wirklichen biblischen Theologie so wenig gelangen, als die auf dem Standpunkte der Orthodoxie stehende Wissenschaft. Nun hatte aber Semler in seinen Abhandlungen von freier Untersuchung des Kanon (Halle, 1771—1775) mit dem altprotestantischen Inspirationsdogma gebrochen und in den kanonischen Schriften neben der ewigen und göttlichen Wahrheit überall rein menschliche und zeitlich bedingte Vorstellungen gefunden. Machte man mit dieser Unterscheidung vollen Ernst, so konnte man die völlig vorurtheilsfreie factische Ermittlung der biblischen Religionsbegriffe mit allem individuellen, lokalen und temporellen, was ihnen anhaftete, der biblischen Theologie überlassen und sich vorbehalten, den dürftigsten Extract allgemeiner religiöser oder sittlicher Wahrheiten für den ewig gültigen Kern zu erklären, den die Dogmatik anzuerkennen und zum System auszubauen habe. Diesen Schritt that J. Ph. Gabler in seiner Epoche machenden academischen Rede: de justo discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus. Altdorf, 1789 (abgedruckt in seinen kleinen theologischen Schriften. 1831. Bd. 2). Damit war die rein geschichtliche Aufgabe der biblischen Theologie anerkannt und die Berücksichtigung der durch die Individualität und Zeitstellung der einzelnen Verfasser bedingten Mannigfaltigkeit biblischer Lehrweise gefordert. Es hing aber diese richtige Auffassung unserer Disciplin keineswegs von den rationalistischen Voraussetzungen ab, auf Grund derer sie errungen war. Wo nur überhaupt die Auffassung von dem Offenbarungscharakter der Schrift für die Anerkennung eines menschlichen Factors bei der Entstehung der einzelnen Schriften Raum ließ, konnte auch eine Mannigfaltigkeit von biblischen Lehrformen anerkannt werden, und wo nur ir-

gend eine dieser Mannigfaltigkeit zu Grunde liegende Einheit gefunden wurde, konnte die unbedingteste normative Geltung der Schrift mit der freien geschichtlichen Untersuchung ihrer Lehrformen sich aussöhnen. Daher hat die von Gabler errungene Auffassung der biblischen Theologie principiell fast allgemeine Geltung in der theologischen Wissenschaft erlangt. (Vgl. Stein, über den Begriff und die Behandlungsart der biblischen Theologie, in Keil und Tzschirners Analekten Bd. III, 1. 1816. Schirmer, die biblische Dogmatik in ihrer Stellung und in ihrem Verhältniß zum Ganzen der Theologie. Breslau, 1820. Schmid, über das Interesse und den Stand der biblischen Theologie des N. T. in unserer Zeit, in der Tübinger Zeitschrift 1838, 4. Schenkel, die Aufgabe der biblischen Theologie in dem gegenwärtigen Entwicklungsstadium der theologischen Wissenschaft, in den Studien und Kritiken 1852, 1. Weiß, das Verhältniß der Exegese zur biblischen Theologie, in der deutschen Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben, 1852 No. 38. 39).

§. 6. Die älteren Arbeiten.

Der erste Versuch Bauers, die Gablersche Auffassung unserer Wissenschaft durchzuführen, war noch zu sehr von rationalistischem Dogmatismus beeinflußt. a) Wissenschaftlich ungleich höher stehen die Arbeiten von de Wette, Rückert und v. Cölln, obwohl auch in ihnen der geschichtliche Charakter derselben weder formell noch materiell zu seinem Rechte kommt. b) Bei Baumgarten-Crusius aber wird der bereits gewonnene richtige Gesichtspunkt für die Bearbeitung der biblischen Theologie großentheils wieder aufgegeben. c)

a) Da nach G. L. Bauer die biblische Theologie die „reine und von allen fremdartigen Vorstellungen gesäuberte Entwicklung der Religionstheorie der Juden vor Christo und Jesu und seiner Apostel nach den verschiedenen Zeitaltern und Ansichten der heiligen Schriftsteller" sein sollte, so mußte er zuerst die biblische Theologie des A. (Leipzig, 1796) und des N. T. (1800—1802) gesondert darstellen und in letzterer die Religionstheorie der drei ersten Evangelisten, des Johannes, der Apokalypse, des Petrus und Paulus unterscheiden [1]). Allein jeder der hier zum ersten Mal gesondert dargestellten Lehrbegriffe wird nach demselben dogmatischen Schema in die Christologie, Theologie und Anthropologie getheilt und da Bauer überall zwischen der eigentlichen Ansicht Jesu und der Apostel und zwischen dem, worin sie sich an die irrigen Volksbegriffe accommodiren, unterscheidet, so ist ein wirklich geschichtliches Verständniß der einzelnen Lehrbegriffe, die ohnehin viel zu isolirt neben einander stehen, bei ihm nicht zu gewinnen. In der That ist es aber trotz der von Gabler entlehnten Begriffsbestimmung der Wissenschaft darauf auch nicht abgesehen. Bauer will die christlichen Religionsurkunden unpartteiisch untersuchen, um die große Frage zu entscheiden, ob das Christenthum eine vernünftige und göttliche Religion sei und ob sie verdiene, Welt-

1) Band 5, welcher den Hebräerbrief und Jacobus enthalten sollte, ist ausgeblieben, die biblische Moral des N. T. (Leipzig, 1804) gesondert behandelt. Vgl. noch sein breviarium theol. biblicae. 1808.

religion zu werden. Da ihm aber feststeht, daß nur, was den Principien der Erfahrung und der gesunden Vernunft (natürlich im Sinne des Rationalismus) nicht widerstreitet, allgemein gültige Wahrheit sein kann, so muß doch zuletzt die rationalistische Lehre unter Polemik gegen das kirchliche System als der eigentliche Kern der biblischen Lehre erwiesen, alles übrige als Accommodation an die Volksbegriffe verworfen werden [2]).

b) In seiner „biblischen Dogmatik des A. und N. T." (Berlin, 1813. 2. Aufl. 1830) stellt de Wette die Religion des A. T., welche ihm in Hebraismus und Judenthum zerfällt, und die Religion des N. T. gesondert dar. Letzterer schickt er eine Geschichte des Christenthums (§. 207—228) voran und behandelt dann gesondert die Lehre Jesu und der Apostel. Für die letztere unterscheidet er im apostolischen Christenthum zwei Hauptrichtungen, die judenchristliche und die hellenistische (§. 227), deren letztere er dann wieder in die alexandrinische und die paulinische theilt (§. 228). Da aber alle drei dieselbe Grundlage gemein haben, so faßt er ihre Darstellung in ein System zusammen (§. 256—306), das er nach einem dogmatischen Schema in die Offenbarungslehre, die allgemeine Glaubenslehre und die Heilslehre theilt, wobei der Unterschied jener Richtungen nur bei einzelnen speciellen Lehren in den Blick gefaßt wird. Wenn hienach die historische Methode in der Darstellung noch durch die systematische beeinträchtigt ist, so ist auch in der Fassung der Aufgabe der rein geschichtliche Charakter unserer Disciplin noch nicht zur Geltung gekommen. De Wette geht von einer philosophischen Bestimmung des Religionsbegriffes aus (§. 1—45) und scheidet nach seinem Maßstabe die im A. und N. T. sich findenden rein religiösen Elemente von den fremdartigen Bestandtheilen, um so den Stoff für seine biblische Dogmatik zu gewinnen, welche das Christenthum in seinem Verhältniß zur jüdischen Zeitbildung darstellen will (§. 46—61). Danach kommen auch hier also die religiösen Vorstellungen und Lehren des N. T. nicht als solche, sondern nur, sofern sie nach dem subjectiven Maßstabe der Fries-de Wetteschen Religionsphilosophie religiösen Werth haben, zur Darstellung und mit richtigem Tacte hat de Wette sein Werk „biblische Dogmatik" genannt, obwohl er selbst die Disciplin darzustellen beabsichtigt, die wir biblische Theologie nennen (Vgl. S. 40). Auch Rückert in seiner christlichen Philosophie (Band 2: Die Bibel, d. h. systematische Darstellung der theologischen An-

---

2) Auf ähnlichem Standpunkte stehen Pölitz (das Urchristenthum nach dem Geiste der sämmtlichen NTlichen Schriften entwickelt. Danzig, 1802), Cludius (Uransichten des Christenthums. Altona, 1808) und Schwarz (die Lehre des Evangeliums aus den Urkunden dargestellt. Heidelberg, 1808). Wenig mehr als den Namen hat mit unserer Wissenschaft das Werk von Kaiser gemein (Biblische Theologie oder Judaismus und Christianismus nach der grammatisch-historischen Interpretationsmethode und nach einer freimüthigen Stellung in die kritisch-vergleichende Universalgeschichte der Religion und in die universale Religion. Erlangen, 1813. 14), das eine Geschichte der einzelnen religiösen Ideen, Cultusgebräuche und Moralgrundsätze giebt, in deren Entwicklungsproceß auch Judenthum und Christenthum verflochten wird. Zu einer selbstständigen zusammenhängenden Darstellung der biblischen Religion kommt es nicht und auch hier ist die geschichtliche Darstellung nicht der letzte Zweck; denn der Verfasser ist von dem Interesse geleitet, aus der Schale der biblischen Vorstellungen überall den Kern seiner Universalreligion herauszuschälen.

sichten des N. T. Leipzig, 1825) faßt die Lehre der Apostel systematisch zusammen und behandelt sie in drei Theilen (Gotteslehre, Menschheitslehre und Erlösungslehre), in denen nur gelegentlich auf den Unterschied der apostolischen Lehrweise Rücksicht genommen wird. Aber er führt im Unterschied von de Wette die Eigenthümlichkeiten dieser Lehrweisen auf die Individualitäten der Hauptapostel zurück. Noch verwandter dagegen mit der de Wetteschen ist die „biblische Theologie" von Dan. v. Cölln (herausgegeben von Dav. Schulz. Leipzig, 1836). Der erste Band behandelt den Hebraismus und das Judenthum, der zweite die Lehre Jesu und der Apostel. Auch hier wird der letzteren eine Geschichte der Apostel, namentlich aus dem Gesichtspunkt ihrer religiösen Bildung, vorausgeschickt (§. 169 — 171) und ein dreifacher Lehrtypus wie bei de Wette (§. 174 — 176) unterschieden. Dennoch ist auch hier die Darstellung der Apostellehre in ein System zusammengefaßt, in welchem dieser Unterschied, der ohnehin nach seiner Auffassung fast lediglich ein formaler ist, nur bei einzelnen Lehren zur Sprache kommt. Er unterscheidet in demselben die allgemeine, unsymbolische Religionslehre, in welcher das göttliche Wesen, sein Verhältniß zur Welt, die Lehre von den erschaffenen Geistern und als Anhang die Trinität behandelt wird (§. 178 — 205), und die besondere oder symbolische Religionslehre, welche das Reich Christi nach seinem Begriff, seiner Vorbereitung, dem Verhältniß Christi zu ihr, nach seinem Hervortreten in der Gegenwart und seiner zukünftigen Vollendung bespricht (§. 206 — 232). Der Verfasser will das geschichtliche Princip strenger als bisher geschehen durchführen und die Denkart der einzelnen Zeiten und Lehrer völlig unabhängig von jedem kirchlichen System und jedem philosophischen Partei-Interesse darstellen. In der That hat er auch das Material der biblischen Theologie vollständiger als einer seiner Vorgänger durchgearbeitet. Aber schon seine Unterscheidung einer symbolischen und unsymbolischen Religionslehre ist dem Geiste der NTlichen Schriftsteller völlig fremd, seine systematische Darstellung kann den Eigenthümlichkeiten der verschiedenen Lehrbegriffe nicht gerecht werden und seine Auffassung biblischer Vorstellungen und Lehren ist vielfach durch die eigenen rationalistischen Anschauungen beeinflußt [3]).

c) Die Schrift von L. F. O. Baumgarten-Crusius (Grundzüge der biblischen Theologie. Jena, 1828) bezeichnet in der Geschichte unserer Wissenschaft, sofern dieselbe ihre Idee immer vollkommener realisiren soll, einen Rückschritt. Die Lehren des A. und N. T. werden zwar geschichtlich auseinander gehalten, aber doch stets in jedem einzelnen Punkte zusammen dargestellt. Eine Mannigfaltigkeit von Lehrtropen im N. T. wird nicht anerkannt oder doch auf ein Minimum individueller Stimmungen, Ausdrucks- und Beweisarten zurückgeführt; verschiedene Richtungen und eine fortschreitende Entwicklung der NTlichen Lehre werden ausdrücklich geleugnet. Dennoch will der Verfasser eine Entwicklungsgeschichte der Vorstellungen und Lehren der biblischen Schriftsteller von Gott und Menschenbestimmung geben und

---

3) Von kleineren Arbeiten vgl. noch C. F. Böhme, die Religion Jesu Christi aus ihren Urkunden. Halle, 1825. Die Religion der Apostel Jesu Christi. 1829. Matthäi, der Religionsglaube der Apostel Jesu. Göttingen, 1826—1829. L. D. Cramer, Vorlesungen über die biblische Theologie des N. T., herausg. von Naebe. Leipzig, 1830.

beschäftigt sich in dem ersten allgemeinen Theil mit dem Judenthum und Christenthum in ihrem Wesen und ihren geschichtlichen Beziehungen, sowie mit der Charakteristik ihrer Schriften und Schriftsteller. Der specielle Theil stellt als die Grundbegriffe beider Religionsanstalten die Begriffe vom Reiche Gottes und von Kindern Gottes hin, behandelt dann aber nach einem ganz dogmatischen Schema die Lehre von Gott, vom Menschen und vom Heil der Menschen. Die Darstellung im Einzelnen enthält viel Feines und Geistvolles, ist aber sehr ungleich und aphoristisch gehalten.

§. 7. Die neueren Arbeiten.

Von Neander angeregt, hat Schmid die Mannigfaltigkeit der Neutestamentlichen Lehrtropen aus der religiösen Individualität der Schriftsteller zu entwickeln gesucht.a) Derselben Richtung sind namentlich Meßner und Lechler mit ihren nach verschiedenen Seiten hin zur Lösung dieser Aufgabe beitragenden Arbeiten gefolgt.b) Von der anderen Seite haben die Arbeiten der Tübinger Schule die Eigenthümlichkeit der Neutestamentlichen Lehrtropen mehr aus dem Gesichtspunkte der geschichtlichen Entwicklung des Christenthums auffassen gelehrt.c) Von ihr angeregt, haben Ritschl und Reuß die einzelnen Lehrbegriffe im Zusammenhange mit der Geschichte des apostolischen Zeitalters dargestellt, während Baur in seiner Neutestamentlichen Theologie alle Vorzüge, aber auch alle Mängel dieser Betrachtungsweise zur Anschauung bringt.d)

a) Eine neue Anregung zur tieferen Erfassung und eingehenderen Ausführung der unserer Wissenschaft gestellten Aufgabe ging von Neander aus. Er hatte in seiner Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel (Hamburg, 1832. 4. Aufl. 1847) die Lehre der Apostel, und zwar des Paulus, Jacobus und Johannes gesondert dargestellt (II. Abschnitt 6, S. 653—914). Mit seinem tiefen Verständniß für die Eigenthümlichkeit des religiösen Lebens in seinen verschiedenen Ausprägungen und Ausdrucksformen hatte er die Verschiedenheit der Lehrtypen auf die Individualität der apostolischen Persönlichkeiten zurückgeführt und die lebensvolle Einheit des christlichen Geistes in der Mannigfaltigkeit menschlicher Auffassungsformen nachgewiesen. Diesen Gesichtspunkt machte im ausdrücklichen Gegensatze zu de Wette und v. Cölln, welche den Unterschied der apostolischen Lehrbegriffe mehr nach geschichtlichen Einflüssen, die außerhalb des Christenthums liegen, bestimmten, Chr. Fr. Schmid geltend in seiner „biblischen Theologie des N. T." (herausgegeben von Weizsäcker. Stuttgart, 1853. 4. Aufl., besorgt durch Dr. A. Heller. Gotha, 1868.) Indem er davon ausgeht, daß das Christenthum die Erfüllung des alten Bundes sei, der aus Gesetz und Verheißung besteht, und daß man das Christenthum mehr in seiner Einheit mit demselben und mehr in seinem Gegensatz dazu auffassen könne, gewinnt er eine vierfache Möglichkeit von Lehrtropen, die sich in den vier apostolischen Persönlichkeiten ausgeprägt haben soll. Jacobus stellt das Christenthum dar als das erfüllte Gesetz, Petrus als die erfüllte Verheißung, Paulus in seinem Gegensatz zum Gesetz, Johannes im Gegensatz zu Gesetz und Weissagung. So viel Beifall diese Gruppirung gefunden hat und so

gewiß sie in manchen Punkten auf die richtige Spur geleitet hat, so ist doch nicht zu verkennen, daß hier ein aprioristisches Schema an die individuelle Mannigfaltigkeit der apostolischen Lehrweise angelegt ist, in welches dieselbe nur durch einen seltsamen Zufall oder ein Spiel der göttlichen Vorsehung hineinpassen könnte, in welches sie aber in Wirklichkeit nicht paßt, da von einem Gegensatz gegen die ATliche Verheißung überall nicht die Rede sein kann und selbst die nothdürftige Modification, die Schmid dieser vierten Gestalt giebt, sich mit der specifisch johanneischen Eigenthümlichkeit durchaus nicht deckt. Im Uebrigen faßt Schmid die Aufgabe der biblischen Theologie viel zu weit, wenn er sie als die historisch genetische Darstellung des Christenthums, wie dieses in den canonischen Schriften des N. T. gegeben ist, charakterisirt und demgemäß auch vor der Lehre das Leben der Apostel (II, S. 7 bis 69) noch ungleich ausführlicher, als es bei de Wette und v. Cölln geschah, darstellt. Die Behandlung der einzelnen Lehrtropen hat vielfach richtige Gesichtspunkte aufgefaßt und zur Norm für die Entwicklung derselben im Einzelnen gemacht, ist aber doch formell und materiell noch zu sehr von dogmatischen Kategorien abhängig und ermangelt häufig der Vollständigkeit und Schärfe in der Erfassung ihrer Eigenthümlichkeit.

b) Im Anschluß an das von Schmid gegebene Schema hat H. Meßner „die Lehre der Apostel" (Leipzig, 1856) dargestellt. Er geht von den Lehrbegriffen des Jacobus, Judas und Petrus aus, macht mit der Rede des Stephanus den Uebergang zum paulinischen Lehrbegriff, an welchen er den des Hebräerbriefs anschließt, und schließt mit dem Lehrbegriff des Johannes und der Apokalypse, worauf er noch eine eingehende Vergleichung der apostolischen Lehrbegriffe folgen läßt. Obwohl meist von Neander und Schmid abhängig, hat der Verfasser doch ausführlicher als sie auch die Lehrbegriffe der kleineren Schriften behandelt und mit eingehender Sorgfalt jeden einzelnen in seinem inneren Zusammenhange zu entwickeln gesucht. Nächst ihm schließt sich am meisten der von Neander und Schmid vorgezeichneten Richtung die allerdings viel weniger eingehende Darstellung der apostolischen Lehrbegriffe an, welche Lechler in seinem geschichtlichen Werke (das apostolische und das nachapostolische Zeitalter. Stuttgart, 1851. 2. Aufl. 1857) gegeben hat. Er geht, wie wir §. 2, d. forderten, von der urapostolischen Predigt in der vorpaulinischen Zeit aus, obwohl er die Quellen derselben ungleich enger begrenzt wie wir, und läßt auf die Darstellung des paulinischen Lehrbegriffs die Lehren des Jacobus, Petrus und Johannes folgen, wie sie in der nachpaulinischen Zeit ausgeprägt sind, worauf dann noch ein vergleichender Abschnitt folgt. Endlich gehören hierher die viel feine Winke enthaltenden Aufsätze von Jul. Köstlin über die Einheit und Mannigfaltigkeit der NTlichen Lehre (Jahrbücher für deutsche Theologie. 1857, 2. 1858, 1), und das freilich wenig selbstständige und der wissenschaftlichen Bestimmtheit gar sehr ermangelnde Handbuch von J. J. van Oosterzee (die Theologie des Neuen Testaments. Barmen, 1869), welches außer der Theologie Jesu Christi die Theologie der Apostel in drei Abtheilungen als petrinische, paulinische und johanneische abhandelt. Wie man auch katholischer Seits sich in diese Betrachtungsweise des N. T. finden konnte, zeigt die Darstellung des petrinischen, paulinischen und johanneischen Lehrbegriffs bei Lutterbeck (die NTlichen Lehrbegriffe. Mainz, 1852. II. 4). Die Geschichtlichkeit derselben stellt sich aber freilich als eine nur scheinbare heraus,

wenn man sieht, nach welchen willkührlichen Schematismen das Verhältniß dieser drei bei ihm bestimmt wird (Vgl. S. 139, besonders S. 152—154).

c) War seit Neander die Verschiedenheit der NTlichen Lehrtropen mehr auf die religiöse Individualität der einzelnen Schriftsteller zurückgeführt, so wurde nun auch die andere Seite, ihre Bestimmtheit durch die Stellung der Einzelnen innerhalb der geschichtlichen Entwicklung des Christenthums zur Geltung gebracht. Die Tübinger Schule, welche diese Entwicklung als die allmählige Vermittlung des ursprünglichen Gegensatzes zwischen dem urapostolischen Judenchristenthum und dem antijüdischen Paulinismus auffaßte, hatte die Fragen, welche das apostolische Zeitalter bewegten, und damit auch ihren Einfluß auf die Theologie desselben schärfer erfassen gelehrt, den Blick für die Unterschiede der apostolischen Richtungen, weil sie dieselben als Gegensätze auffaßt, geschärft und behufs der Begründung ihrer historischen und kritischen Aperçus die NTlichen Schriften einer ungleich eingehenderen Analyse ihrer ganzen theologischen Eigenthümlichkeit unterzogen als es bisher geschehen war. (Vgl. Plank, Judenchristenthum und Urchristenthum, und Köstlin, zur Geschichte des Urchristenthums, in den theologischen Jahrbüchern. 1847, 4. 1850, 2. Baur, das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte. Tübingen, 1853. 2. Aufl. 1860. Hilgenfeld, das Urchristenthum in den Hauptmomenten seines Entwicklungsganges. 1855). Allerdings wurde durch die Resultate dieser Schule eine große Zahl NTlicher Schriften ins zweite Jahrhundert herabgerückt, ihre specifische Bedeutung im Sinne von §. 1, b. aufgehoben und dadurch die NTliche Theologie zu einer Dogmengeschichte des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters gemacht, in welcher viele Schriften des zweiten Jahrhunderts als gleichberechtigte Factoren neben den NTlichen ihre Stelle erhalten mußten. Von diesem Standpunkte aus hat Schwegler „das nachapostolische Zeitalter in den Hauptmomenten seiner Entwicklung" (Tübingen, 1846) dargestellt und darin die Lehrbegriffe der wichtigsten NTlichen Schriften eingehend behandelt. (Vgl. Ludw. Noack, die biblische Theologie A. und N. T. Halle, 1853). Aber auch wer die Resultate dieser Untersuchungen sich nicht aneignen kann, wird in denselben eine bedeutende Anregung für die schärfere Bestimmung und das geschichtliche Verständniß der NTlichen Lehrtropen finden, zumal die Tübinger historisch-kritische Schule im Unterschiede von dem älteren Rationalismus, der nie ganz über die Neigung, seine Vernunftlehre zugleich als den Kern der Bibellehre zu erweisen, hinweggekommen ist, nach ihrer Auffassung von dem Wesen und der Geschichte des Christenthums an die ältesten Auffassungen desselben sich in keiner Weise gebunden fühlt und darum völlig unbefangen der Erforschung derselben sich hingeben kann.

d) In seiner „Entstehung der altkatholischen Kirche" (Bonn, 1850. 2. Aufl. 1857) hat A. Ritschl, der namentlich in der zweiten Auflage von gleich freiem historisch-kritischem Standpunkte aus zu einem principiellen und durchgreifenden Widerspruch gegen die Resultate der Tübinger Schule gelangt war, eine vortreffliche Charakteristik sowohl des paulinischen Lehrbegriffs als der Lehrweise derjenigen Schriften, welche das jüdische Christenthum im apostolischen Zeitalter repräsentiren, gegeben. Den ganzen Stoff unserer Wissenschaft aber behandelt von einem der Tübinger Schule zwar verwandteren, aber ihre Resultate doch vielfach moderirenden und modifici-

enden Standpunkte aus Ed. Reuß in seiner histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique (Strasbourg, 1852. 3. ed. 1864). Wir haben §. 2, c. die Gründe dargelegt, warum diese Umgestaltung unserer Wissenschaft nicht empfehlenswerth sei und sein Buch zeigt hinreichend, wie trotz seiner glänzenden Darstellungsgabe die Detailuntersuchung der Lehrbegriffe die geschichtliche Entwicklung ebenso oft störend unterbricht, wie die Rücksicht auf die für diese wichtigen Momente jene beschränkt. So weit der Verfasser aber sich auf die Eigenthümlichkeiten der einzelnen Lehrbegriffe einläßt, sind dieselben stets geistreich erfaßt und lichtvoll entwickelt, auch wo man seiner Auffassung nicht beistimmen kann. Er behandelt seiner Fassung der Aufgabe gemäß nach einer Darstellung der Geschichte des Judenthums (livre I.: le judaisme), der Lehre Jesu (livre II.: l'évangile) und der Entwicklungsgeschichte der apostolischen Kirche (livre III.: l'église apostolique) zuerst die judenchristliche Richtung (livre IV.: la théologie judéo-chrétienne), und den Paulinismus (livre V.: la théol. paulinienne). Dann folgen die Schriften der vermittelnden Richtung (livre VI.: la théol. de transition), wozu außer dem Hebräerbrief, 1. Petrus und den geschichtlichen Schriften des N. T. auch die Briefe des Barnabas und Clemens gezählt werden, und schließlich die johanneische Theologie (livre VII.). Endlich erschienen, nach seinem Tode herausgegeben, die „Vorlesungen über NTliche Theologie" (Leipzig, 1864), wie sie Baur selbst in den Jahren 1852—60 gehalten hat. Wenn Baur unsere Wissenschaft als denjenigen Theil der geschichtlichen Theologie beschreibt, welcher sowohl die Lehre Jesu als die auf ihr beruhenden Lehrbegriffe soweit darzustellen hat, als dies auf der Grundlage der NTlichen Schriften geschehen kann, so fehlt es auf seinem kritischen Standpunkte, der consequenter Weise nur eine Darstellung wie die Schweglersche zuläßt, für dieses „Soweit" an jeder principiellen Berechtigung. Zur „Lehre der Apostel" gehört ihm ja in Wahrheit nur der Lehrbegriff des Paulus und des Apokalyptikers, die er als die ursprüngliche Antithese innerhalb des apostolischen Christenthums in der ersten Periode behandelt. Die zweite Periode, welche die Lehrbegriffe des Hebräerbriefs, der (unechten) paulinischen Gefangenschaftsbriefe, des Jacobus, Petrus und der geschichtlichen Bücher des N. T. behandelt, und die dritte, welche mit dem Lehrbegriff der Pastoralbriefe und des Johannesevangeliums schließt, stellen ja keineswegs mehr „die Lehre der Apostel", sondern die Lehre viel späterer christlicher Schriften dar, neben denen die Lehrbegriffe anderer gleichzeitiger mit völlig gleicher Berechtigung stehen könnten. Abgesehen davon hat Baur die Aufgabe, die „eigenthümliche Grundanschauung" jedes Lehrbegriffs aufzusuchen und von da aus „den ganzen Inbegriff der zusammengehörenden Vorstellungen in seinem natürlichen Zusammenhange" zu entwickeln, klar erkannt und mit gewohnter Meisterschaft durchgeführt. Aber wenn schon seine historischen und kritischen Voraussetzungen über die Entwicklungsgeschichte des Christenthums und den Ursprung der NTlichen Schriften ihm „die individuelle Gestaltung" der einzelnen Lehrbegriffe oft von vornherein in einer falschen Beleuchtung erscheinen lassen, so tritt es in seiner Darstellung klar hervor, wie die Betrachtung derselben vom Standpunkte der theologischen Entwicklung aus nicht weniger einseitig ist, wie die, welche ausschließlich von der religiösen Individualität der Verfasser ausgeht. Man kann die Eigenthümlichkeit der NTlichen Lehrbegriffe nicht richtig würdigen, wenn man in ihnen nur die

Lösung religions-philosophischer Probleme, den Kampf und die Vermittlung theologischer Gegensätze sucht und darüber die treibenden religiösen Motive und die eigenthümlichen Gestaltungen des religiösen Lebens vernachlässigt, welche die Lehrweise der einzelnen Schriftsteller bestimmen. Hier liegt der augenfälligste Mangel der Baurschen Auffassung der NTlichen Lehrbegriffe und an ihm zeigt sich, wie die Mannigfaltigkeit der religiösen Vorstellungen und Lehren, welche im N. T. vorliegen, doch nur recht verstanden werden kann, wenn man von der von Baur so energisch perhorrescirten Einheit ausgeht, die freilich nicht die Einheit eines Lehrsystems ist, aber die Einheit der geschichtlichen Gottesoffenbarung in Christo, welche der Entwicklung der apostolischen Lehre zunächst ihre religiösen Impulse gab.

§. 8. Die Hülfsarbeiten.

Als Hülfsarbeiten für die biblische Theologie in unserem Sinne müssen alle bisherigen Versuche, ein einheitliches System biblischer Lehre darzustellen, betrachtet werden. a) Unmittelbarer noch ist derselben vorgearbeitet durch die Darstellung einzelner NTlicher Lehrbegriffe oder durch die Bearbeitungen einzelner Vorstellungen und Lehren aus ihnen. b) Viel dankenswerthen Stoff liefern auch die Bearbeitungen einzelner dogmatischer Hauptlehren, soweit dieselben auf die Schriftlehre ausführlicher eingehen. c) Endlich kann auch die NTliche Lexicographie in den Dienst unserer Wissenschaft treten. d)

a) So gewiß sich nach §. 1, d. ein einheitliches System biblischer Wahrheit darstellen läßt, so setzt ein solcher Versuch doch nach unserer Schriftauffassung die rein geschichtliche Erforschung der mannigfaltigen biblischen Lehrtropen durch die biblische Theologie voraus. Die Versuche, die Schriftlehre unmittelbar aus der Schrift systematisch zu entwickeln, gehen von einer anderen Schriftauffassung aus; können aber, sofern sie ebenfalls die in der Schrift vorhandenen Vorstellungen und Lehren zu reproduciren suchen, als eine Hülfsarbeit für die biblische Theologie in unserem Sinne betrachtet werden. Der geistvollste und tiefsinnigste Versuch derart ist „die christliche Lehrwissenschaft nach den biblischen Urkunden von J. T. Beck. Stuttgart, 1841." Der Alt- und NTliche Lehrstoff wird hier ohne weiteres zu einem Ganzen verarbeitet. Der allein erschienene erste Theil schickt als Fundamentaltheil die Lehre von Gott voran und giebt dann als „die Logik der christlichen Lehre" oder als „die in Christo als Weisheit zur Erkenntniß gebrachte Wahrheit" die Darstellung der Weltschöpfung, des Weltabfalls und der Weltversöhnung. Die beiden anderen Theile sollen dann „die in Christo als heiligende Gerechtigkeit zur Gottseligkeit wirksame Wahrheit" (die Pädagogik oder Ethik der christlichen Wahrheit) und „die in Christo als die Erlösung auf Hoffnung beseligende Wahrheit" (die Physik der christlichen Wahrheit) darstellen (Vgl. noch Beck, Einleitung in das System der christlichen Lehre. 2. Aufl. Stuttgart, 1870). Sam. Lutz (biblische Dogmatik, herausgegeben von R. Rüetschi. Pforzheim, 1847) hat seine Aufgabe richtig von der der biblischen Theologie unterschieden, der er die rein historische Ermittlung der verschiedenen Religionsideen in den verschiedenen Zeiten und bei den verschiedenen Verfassern vorbehält, während er das System der wesentlich überall gleichen Religions-

ideen aufstellen will (§. 4). Aber er irrt, wenn er diese Aufgabe für eine rein historische erklärt (S. 6), wie er denn gleich von der unhistorischen Voraussetzung ausgeht, daß die biblische Religion in den frühesten Zeugnissen wie in den letzten dem Wesen nach dieselbe sei (S. 5). Er entwickelt zuerst das System der Grundideen der biblischen Religion an sich und dann die damit in Verbindung gesetzte Geschichtsauffassung oder die göttliche Offenbarungsökonomie in der Geschichte. Da er dieses sehr kunstvoll angelegte System auf historischem Wege finden will, so kommt er vielfach ganz in biblisch-theologische Untersuchungen hinein, berücksichtigt nicht nur die geschichtlichen Unterschiede vom A. und N. T., sondern selbst die Verschiedenheit NTlicher Lehrtropen und giebt so in noch höherem Maße als Beck Vorarbeiten für die NTliche Theologie. „Der Schriftbeweis von Dr. J. Chr. K. Hofmann" (Nördlingen, 1852—55. 2. Aufl. 1857—59) stellt das zu beweisende Lehrganze voran und bringt dann schrittweise die biblische Begründung seiner einzelnen Lehrstücke. Da aber der Verfasser hiebei nicht einzelne Bibelstellen bunt durcheinander würfelt, sondern den geschichtlichen Gang vom A. zum N. T., von den Aussagen Jesu zu denen seiner Apostel geht und diese wieder nicht in ihrer Vereinzelung vorführt, sondern durch zusammenhängende Betrachtung der auf jeden Lehrpunkt bezugnehmenden Schriftabschnitte methodisch eruirt, so ist sein Werk nicht nur eine reiche Fundgrube für die Einzelexegese, die er in höchst origineller Weise handhabt, sondern vielfältig auch für die biblisch-theologische Untersuchung. Endlich gehört hierher der bis jetzt erschienene Theil der „Theologie des N. T. von G. L. Hahn" (Leipzig, 1864). Der Verfasser, der die Aufgabe der biblischen Theologie im Wesentlichen richtig bestimmt, betrachtet nämlich die Darstellung der einzelnen Lehrbegriffe erst als den Schlußtheil derselben und will derselben eine Darstellung der Entwicklung der religiös-sittlichen Anschauung im apostolischen Zeitalter vorausschicken, aus welcher erhellen soll, wie sich bei der wesentlich Einen Grundanschauung doch verschiedene Lehrbegriffe haben ausbilden können. Dies aber setzt wiederum die Darstellung des dem ganzen N. T. zu Grunde liegenden Begriffssystems voraus und mit dieser beschäftigt sich ausschließlich der bisher erschienene erste Band. Dieselbe zerfällt in die Lehre von Gott und von der Welt; aber da im ersten Theil bereits Gott als „Vollstrecker eines ewigen Rathschlusses hinsichtlich der Welt" (§. 70—80) und der Sohn Gottes sowie der heilige Geist in ihrem innertrinarischen Verhältniß (§. 40—50) wie in ihrem Verhältniß zur Welt (§. 84—98) betrachtet werden, so kommen hier nicht etwa nur die von allen in gleicher Weise aus dem A. T. entlehnten Grundvoraussetzungen zur Sprache, auf welchen die specifisch NTlichen Vorstellungen und Lehren ruhen, sondern im Wesentlichen schon diese selbst, nur ohne Bezugnahme auf die Eigenthümlichkeiten einzelner Schriftsteller. Kann auch dies als eine Hülfsarbeit für die biblische Theologie betrachtet werden, so liegt doch die Gefahr nahe genug, daß bei diesem Gange der Untersuchung eine einheitliche Grundanschauung in die NTlichen Schriften hineingetragen und die verschiedene Ausprägung, welche auch das Gemeinsame im Zusammenhange jedes eigenthümlichen Lehrbegriffs erhält, vernachlässigt wird. Auch bei Dr. K. F. A. Kahnis, Lutherische Dogmatik, Leipzig 1861. Band. I, §. 14. 15 finden sich umfassende theils biblisch-theologische, theils biblisch-dogmatische Ausführungen.

b) Besonders dankenswerthe Vorarbeiten für unsere Disciplin bilden

die selbstständigen Darstellungen einzelner Lehrbegriffe, zumal da dieselben vielfach sehr sorgfältige Vergleichungen des dargestellten mit den anderen NTlichen Lehrbegriffen darbieten. Wir haben solche für den paulinischen (Meyer, 1801. Usteri, 1832—51. Dähne, 1835), johanneischen (Frommann, 1839. Köstlin, 1843. Hilgenfeld, 1849. Weiß, 1862), petrinischen (Weiß, 1855), sowie den Lehrbegriff des Jacobus (Schmidt, 1869) und des Hebräerbriefs (Riehm, 1858. 59); doch können dieselben genauer erst bei den einzelnen Lehrbegriffen zur Sprache kommen. Vielfach sind auch einzelne Vorstellungen und Lehren aus diesen Lehrbegriffen besonders behandelt worden. Die betreffenden Schriften werden bei unserer Darstellung derselben angeführt werden.

c) Von einer andern Seite her bieten der biblischen Theologie mancherlei Materialien dar die Bearbeitungen einzelner dogmatischer Lehrstücke, mögen dieselben nun mehr die gemeinsame Grundanschauung des N. T. im Sinne der not. a. angeführten Arbeiten darstellen, oder auf die Vorstellungen und Lehren der einzelnen NTlichen Schriftsteller eingehendere Rücksicht nehmen. Es sind das gleichsam Querdurchschnitte durch das Ganze unserer Disciplin, die zwar, sofern keine einzelne Lehre außerhalb des Zusammenhanges des Lehrbegriffs, in welchem sie vorkommt, vollständig gewürdigt werden kann, immer etwas mangelhaftes behalten, aber ihren eigenthümlichen Vorzug darin haben, daß das Verhältniß der verschiedenen Lehrbegriffe in einem bestimmten Punkte unmittelbarer als in der Gesammtdarstellung unserer Disciplin zur Anschauung kommt. Da in diesen Darstellungen bald mehr der dogmatische, bald mehr der exegetische, bald mehr der biblisch-dogmatische, bald mehr der biblisch-theologische Gesichtspunkt überwiegt, so sind diese Arbeiten allerdings von sehr ungleichem Werthe für unsere Disciplin. Wir führen die wichtigsten derselben an, ohne auf Vollständigkeit in der Aufzählung Anspruch machen zu können. Für die Christologie sind von besonderer Bedeutung: Kleuker (Johannes, Petrus und Paulus als Christologen. Riga, 1785), Schumann (Christus oder die Lehre des A. und N. T. von der Person des Erlösers. Hamburg und Gotha, 1852), Geß (die Lehre von der Person Christi. Basel, 1856), Beyschlag (die Christologie des N. T. Berlin, 1866), Hasse (das Leben des verklärten Erlösers im Himmel nach den eigenen Aussprüchen des Herrn. Leipzig, 1854), R. Ziemßen (Christus der Herr. Kiel, 1867). Vgl. noch Zeller, einige Fragen in Betreff der NTlichen Christologie (Theologische Jahrbücher. 1842, 1. Vgl. 1842, 3). In Betreff der Versöhnungslehre vgl. Geß, Entwicklungsgang der NTlichen Versöhnungslehre (Jahrbücher für deutsche Theologie 1857, 4), Ritschl, die NTlichen Aussagen über die Heilswirksamkeit des Todes Christi (ibid. 1863, 2. 3), Ed. Preuß, die Rechtfertigung des Sünders vor Gott (Berlin, 1868). Ueber die Sacramente handeln Höfling (das Sacrament der Taufe. Erlangen, 1846), Scheibel (das Abendmahl des Herrn. Breslau, 1823), David Schulz (die christliche Lehre vom heiligen Abendmahl nach dem Grundtext des N. T. Leipzig, 1824), Lindner (die Lehre vom Abendmahl nach der Schrift. Hamburg, 1831), Kahnis (die Lehre vom Abendmahl. Leipzig, 1851), Rückert (das Abendmahl. Leipzig, 1856). Die biblische Psychologie behandeln in neuerer Zeit J. T. Beck (Umriß der biblischen Seelenlehre. Stuttgart, 1843. 3. Aufl. 1871) und Delitzsch (System der biblischen Psychologie. Leipzig, 1855. 2. Aufl. 1861).

Vgl. dazu J. Müller, die christliche Lehre von der Sünde. 5. Aufl. Breslau, 1867. Besonders häufig ist die Eschatologie behandelt von Weizel, die urchristliche Unsterblichkeitslehre (Studien und Kritiken 1836, 3. 4. Vgl. ders. in den Studien der würtembergischen Geistlichkeit IX., 2. X., 1), Kern, Beiträge zur NTlichen Eschatologie (Tübinger theologische Zeitschrift 1840, 3), Georgii, über die eschatologischen Vorstellungen der NTlichen Schriftsteller (theologische Jahrbücher 1845, 1), Zeller, die Lehre des N. T. vom Zustande nach dem Tode (ibid. 1847, 3), Schumann, die Unsterblichkeitslehre des A. und N. T. (Berlin, 1847), Hofmann, die Wiederkunft Christi und das Zeichen des Menschensohns am Himmel (Leipzig, 1850), Hebart, die zweite sichtbare Zukunft Christi, eine Darstellung der gesammten biblischen Eschatologie in ihren Hauptmomenten (Erlangen, 1850), Güder, die Lehre von der Erscheinung Christi unter den Todten in ihrem Zusammenhange mit der Lehre von den letzten Dingen (Bern, 1853), Luthardt, die Lehre von den letzten Dingen (Leipzig, 1861), H. Gerlach, die letzten Dinge (Berlin, 1869). Vgl. noch O. Zöckler, de vi ac notione vocabuli ἐλπις in novo test. Giessen, 1856. Von einzelnen Lehrstücken wäre noch zu nennen: Kahnis, die Lehre vom heiligen Geiste (Halle, 1847), Winzer, de daemonologia in sacris Ni Ti libris proposita (Wittenberg, 1812), Lücke, über die Lehre vom Teufel (Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben. 1851, Februar). G. Roskoff, Geschichte des Teufels (Leipzig, 1869), Schaf, die Sünde wider den heiligen Geist (Halle, 1841), Ritschl, de ira dei (Bonn, 1859), Fr. Hosseus, de notionibus providentiae praedestinationisque (Bonn, 1868), Tholuck, das Heidenthum nach der heiligen Schrift (Berlin, 1853), Tholuck, das A. T. im N. T. (5. Aufl. Gotha, 1861).

d) Die NTliche Lexicographie kann eigentlich gar nicht umhin, sich auf biblisch-theologische Untersuchungen einzulassen. So gewiß dieselbe eine rein philologische Seite hat, so gewiß kann sie von dieser Seite her ihrer Aufgabe nicht genügen. Denn wenn schon eine Reihe von termini technici, welche die NTliche Lehrsprache ausgeprägt hat, nach §. 3, a. zunächst aus dem analogen ATlichen Sprachgebrauch erläutert werden muß, so hat doch auch dieser wie ihr in der Profangräcität üblicher Sinn von dem christlichen Bewußtsein aus vielfach eine eigenthümliche Umbildung erfahren. (Vgl. v. Zezschwitz, Profangräcität und biblischer Sprachgeist. Leipzig, 1859). Ist aber eine Mannigfaltigkeit der Vorstellungs- und Lehrweise in den NTlichen Schriftstellern constatirt, so wird auch diese Umbildung keineswegs überall eine gleiche gewesen sein. Von den NTlichen Lexicographen hat nur Schirlitz (griechisch-deutsches Wörterbuch zum N. T. Gießen, 1851. 2. Aufl. 1858) die biblisch-theologische Betrachtung der in einzelnen terminis ausgedrückten Vorstellungen sich geflissentlicher zur Aufgabe gestellt. Ein eigentlich biblisch-theologisches Lexicon sollte das „Wörterbuch des N. T. zur Erklärung der christlichen Lehre von Dr. W. A. Teller" (5. Aufl. Berlin, 1792) sein. Aber abgesehen von dem flachrationalistischen Standpunkt desselben, ist es nur für den praktischen Gebrauch bestimmt und macht keine wissenschaftliche Ansprüche. Erst neuerdings ist die Ausarbeitung eines solchen unternommen worden (H. Cremer, biblisch-theologisches Wörterbuch der NTlichen Gräcität. Gotha, 1866. 1868). Allerdings wird es immer schwer sein, außerhalb des Zusammenhanges eines Lehrbegriffs die Bedeutung seiner

termini eingehend zu erläutern; aber wie weit auch der letzte Zweck erreicht werde, immer wird ein solches Wörterbuch eine der wichtigsten Hülfsarbeiten für die biblische Theologie des N. T. sein [1].

---

1) Wo einzelne Schriftsteller im Folgenden ohne Angabe ihrer Werke angeführt werden, sind überall ihre in der Einleitung besprochenen oder später noch anzuführenden biblisch-theologischen Arbeiten gemeint.

Erster Theil.

Die Lehre Jesu nach der ältesten Ueberlieferung.

Einleitung.

§. 9. Leben und Lehre Jesu in ihrem Verhältniß zur biblischen Theologie.

Es ist weder methodisch zulässig, noch dem Zwecke unserer Wissenschaft förderlich, eine wissenschaftliche Darstellung des Lebens Jesu in dieselbe aufzunehmen. a) Nicht das Leben Jesu an sich in seinem geschichtlichen Verlaufe, sondern die Auffassung von der religiösen Bedeutung desselben, auf welcher die älteste NTliche Verkündigung ruht, bildet den Ausgangspunkt für die biblische Theologie. b) Diese Auffassung war aber zunächst bedingt durch die Lehre Jesu, sofern dieselbe die authentische Erläuterung über die Bedeutung seiner Person und seiner Erscheinung gab, und daher muß eine Darstellung dieser Lehre den grundlegenden Abschnitt der biblischen Theologie bilden. c)

a) Es liegt der Gedanke nahe, daß der Ausgangspunkt für die biblische Theologie eine Darstellung des Lebens Jesu sein müsse. Ist der Zweck derselben, den religiösen Vorstellungs- und Lehrgehalt der NTlichen Schriften darzustellen, sofern dieselben die authentischen Urkunden über die Offenbarung Gottes in Christo sind, so scheint zunächst diejenige Reihe von Thatsachen ermittelt werden zu müssen, in welchen sich jene Offenbarung vollzogen hat, weil an sie nothwendig die apostolische Lehre anknüpft, und diese Thatsachen würde eben eine Darstellung des Lebens Jesu vorzuführen haben [1]. Allein damit würden wir die Grenzen unserer Disciplin weit über-

1) In der That hat auch G. L. Bauer in die erste Abtheilung seiner Darstellung des synoptischen Lehrbegriffs (Bd. I.) ausführliche Untersuchungen über geschichtliche Fragen des Lebens Jesu verflochten. In der „historisch-kritischen Einleitung," die de Wette der Darstellung der Lehre Jesu und der Apostel voraufschickt, giebt er §. 207—224 einen geschichtlichen Abriß des Lebens Jesu, und ähnlich von Cölln in dem der Darstellung der Lehre Jesu vorausgehenden „allgemeinen Theil" eine Darstellung der „Lebensverhältnisse Jesu aus dem religiösen Standpunkte betrachtet" (§. 132—138). Seiner Auffassung von der Aufgabe der biblischen Theologie entsprechend, hat endlich Schmid in der Darstellung des „messianischen Zeitalters" das „Leben Jesu" als ersten Theil der Lehre Jesu vorausgeschickt (I. S. 83—120).

schreiten. Schon methodisch angesehen, fordert die wissenschaftliche Darstellung des Lebens Jesu Untersuchungen von durchaus heterogener Art. Sie setzt eine historisch-kritische Quellenprüfung voraus, die völlig anderer Art ist, wie die Methode der biblischen Theologie. Diese hat ausschließlich zu fragen, welches die Vorstellungen und Lehren der uns vorliegenden Schriften sind; jene fragt, ob die Berichte der uns vorliegenden Quellen glaubwürdig sind oder nicht. Aber auch inhaltlich wird jede (selbst die skizzenhafteste) wissenschaftliche Darstellung des Lebens Jesu eine Menge concreter Details enthalten und eine Reihe geschichtlicher Fragen zur Erwägung stellen müssen, welche, weil sie mit dem rein menschlichen Entwicklungsgange oder mit den localen und temporellen Bedingungen desselben zusammenhängen, für den Offenbarungscharakter dieses Lebens und darum für die biblische Theologie ohne Bedeutung sind. Vor Allem aber dürften wir doch das geschichtliche Bild von dem Leben Jesu, welches wir auf wissenschaftlichem Wege aus unsern Quellen gewinnen, keineswegs ohne weiteres mit demjenigen identificiren, von welchem die älteste Verkündigung des Evangeliums ausging. War das letztere, sofern es aus der unmittelbaren Anschauung des öffentlichen Lebens Jesu geschöpft war, einerseits ungleich reicher und lebensvoller, als unsre jedenfalls nur eine beschränkte Auswahl von Thatsachen darbietenden Quellen es ergeben können, so ist es andererseits ebenso denkbar, daß wir aus dem, was sie auf Grund späterer Nachforschungen oder individueller Erinnerungen mittheilen, noch Thatsachen zu ermitteln vermögen, welche in dem zunächst schon auf das öffentliche Wirken und Leiden Jesu beschränkten und auch hier von bestimmten Gesichtspunkten begrenzten Bilde seines Lebens, wie es sich in der Gemeinüberlieferung der Urgemeinde gestaltete, noch fehlten [2]). Immer kann also eine wissenschaftliche Darstellung des Lebens Jesu nicht der Ausgangspunkt für die biblische Theologie sein.

2) Wer z. B. aus den Vorgeschichten unserer (zu den spätesten NTlichen Schriften gehörenden) Evangelien die übernatürliche Erzeugung Jesu als eine geschichtliche Thatsache constatiren zu können meint, wird doch nicht ohne weiteres annehmen dürfen, daß dieselbe der ältesten Ueberlieferung bekannt war und somit auf die Anschauung der ältesten NTlichen Schriftsteller von der Person Jesu einwirkte. Und wer das vierte Evangelium für apostolischen Ursprungs hält, wird in demselben manche Erinnerungen niedergelegt finden, von denen keineswegs erhellt, daß dieselben in die älteste Gemeinüberlieferung übergegangen und daher für die älteste Verkündigung von Christo wirksam geworden sind. Wer umgekehrt als Resultat der historisch-kritischen Untersuchung meint annehmen zu müssen, daß das Leben Jesu ein durchaus anderes war, als unsere Quellen mit ihrem „verherrlichenden Sagenschmuck" es darstellen, der wird erst recht zugeben müssen, daß dies Resultat für die biblische Theologie nicht nur werthlos, sondern geradezu irreführend wäre. Denn wenn schon unsere auf der ältesten Gemeinüberlieferung ruhenden Evangelien ein so getrübtes Bild des Lebens Jesu zeigen, so ist es sehr unwahrscheinlich, daß die Anschauung von seinem Leben, von welchem die ältesten NTlichen Schriftsteller ausgingen, jenem angeblich kritisch ermittelten Sachverhalt mehr entsprach. Und wenn auch uns nach §. 1, b feststeht, daß unsre Evangelien, welche einen wesentlichen Bestandtheil der die Offenbarungsthatsachen bezeugenden Urkunden bilden, kein verzerrtes und getrübtes Bild des Lebens Jesu darbieten können, so wird doch die wissenschaftliche Darstellung desselben immer noch in irgend einem Maß und Grade selbst bei der kritisch ermittelten ältesten Ueberlieferungsform zwischen dem geschichtlichen Thatbestand und der in ihr sich ausprägenden

b) Allerdings ist die in Christo erschienene, in seiner Person und den heilstiftenden Thatsachen seines Lebens sich vollziehende Gottesoffenbarung der zeugende Impuls für die religiösen Vorstellungen und Lehren gewesen, welche die biblische Theologie als den Inhalt der ältesten NTlichen Verkündigung darzustellen hat. Aber wie jene Thatsachen nicht an sich, sondern in ihrer rechten Bedeutung erfaßt, die volle Gottesoffenbarung constituiren, so wird auch die Art, wie die letztere von den ältesten Zeugen erfaßt und lehrhaft verwerthet ist, nicht aus diesen Thatsachen an sich, sondern nur aus ihrer Auffassung Seitens der ersten Verkündiger des Evangeliums verstanden werden können. Nicht was die ältesten NTlichen Schriftsteller von den Thatsachen des Lebens Jesu wußten, sondern was ihnen davon für ihre Anschauung von der Bedeutung der Person Jesu und seiner Erscheinung und somit für die Bildung ihrer religiösen Vorstellungen und Lehren maßgebend war, darauf kommt es der biblischen Theologie an. So gewiß dieselbe aber nach §. 1, b voraussetzen muß, daß die Auffassung von der religiösen Bedeutung des Lebens Jesu, wie sie den ältesten Urkunden der NTlichen Offenbarung zu Grunde liegt, keine unrichtige gewesen sein kann, so wenig ist damit ausgeschlossen, daß noch nicht alle Offenbarungsthatsachen in ihr als solche erkannt sind. Und nicht wie wir auf Grund des Gesammtzeugnisses der NTlichen Urkunden den Offenbarungscharakter der Thatsachen dieses Lebens aufzufassen haben, darf die biblische Theologie fragen, sondern nur wie derselbe von den ältesten Verkündigern des Evangeliums aufgefaßt ist, da nur diese Auffassung auf ihre religiösen Vorstellungen und Lehren bestimmend eingewirkt haben kann. Denn so gewiß das in Christo gegebene Heil erst allmählig unter der Leitung des Geistes immer tiefer und allseitiger erkannt wurde, so gewiß läßt sich voraussetzen, daß auch die Erkenntniß von der religiösen Bedeutung der grundlegenden Offenbarungsthatsachen eine immer wachsende gewesen ist und dieselben daher in der ältesten Verkündigung noch nicht in ihrer umfassendsten Bedeutung gewürdigt sind [3]).

c) Hat sich in der Erscheinung Jesu die volle Gottesoffenbarung vollzogen, so muß dieselbe sich auch als solche der Welt verständlich gemacht haben. Es liegt im Wesen der Offenbarung, daß dieselbe nicht nur in gewissen

---

Vorstellung von den Ereignissen und ihrem Entwicklungsgange zu unterscheiden berechtigt sind.

3) Hieraus erhellt aber vollends, daß nicht eine wissenschaftliche Darstellung des Lebens Jesu der biblischen Theologie zu Grunde gelegt werden könne. Ließe sich z. B. wirklich aus dem ältesten Evangelium constatiren, welches die rein geschichtlichen Momente gewesen sind, die Jesum zu dem gemacht haben, was er war, und wie er unter dem Einfluß derselben seine Ansichten und Absichten erst allmählig während seiner öffentlichen Wirksamkeit entwickelt hat, so fragt sichs immer noch, ob die NTlichen Schriftsteller diese angeblichen Thatsachen als solche erkannt und in ihrer Bedeutung für die Auffassung der Person Jesu gewürdigt haben. Oder meint man z. B. den in den Evangelien erzählten Hergang bei der Taufe Jesu als eine bloße Vision des Täufers auffassen zu müssen, so hat derselbe offenbar eine ganz andere Bedeutung, als wenn man ihn als ein Erlebniß Jesu faßt. Für die biblische Theologie aber kommt es offenbar zunächst gar nicht darauf an, welche dieser Auffassungen geschichtlich die richtige ist, sondern darauf, welche die ältesten NTlichen Schriftsteller gehabt haben, weil nur diese für ihr Lehren maßgebend sein konnte.

Thatsachen bestehen kann, sondern daß sie zugleich die wesentlich richtige Auffassung von der Bedeutung dieser Thatsachen von vornherein sicher stellen muß, und dieses kann bei der in Christo erschienenen Gottesoffenbarung nur durch das seine Erscheinung begleitende Selbstzeugniß Jesu (im weitesten Umfange) geschehen sein. Auf diesem Selbstzeugniß Jesu ruht aber selbstverständlich und geschichtlich die Auffassung seiner Erscheinung in der ältesten NTlichen Verkündigung. Haben wir not. b erkannt, daß diese Auffassung ihren vollen Offenbarungsgehalt noch nicht erschöpfen kann, so ist der Grund davon ein doppelter. Einmal läßt sich nicht erwarten, daß der volle Reichthum des Selbstzeugnisses Jesu bereits in das Verständniß und die Verkündigung der ältesten Zeugen übergegangen ist, und sodann war Jesus bei seiner Lehrthätigkeit (und also auch bei jenem Selbstzeugniß) theils durch die pädagogische Rücksicht auf die Verständnißfähigkeit seiner Hörer für die erst in die Welt eintretende Offenbarung (Vgl. Ev. Joh. 16, 12), theils durch die heilsgeschichtliche Rücksicht auf die ihrer Vollendung erst noch entgegengehenden und darum dem vollen Verständniß ihrer Bedeutung noch unzugänglichen Heilsthatsachen gebunden. Schon daraus erhellt, wie unzulässig es ist, den Wahrheitsgehalt der entwickelteren apostolischen Lehre daran zu bemessen, wie weit derselbe bereits in der Lehre Jesu ausdrücklich vorliegt. Vollends aber die Unterscheidung einer Lehre der Apostel von Jesu und einer Lehre Jesu in dem Sinne, in welchem man sie früher oft gemacht hat, ist durchaus ungeschichtlich. Wäre die Lehre Jesu wesentlich eine neue Gotteslehre oder Sittenlehre gewesen, so hätte die Lehre seiner Apostel sich nicht in dem Maße um die Bedeutung seiner Person und seiner Erscheinung drehen können, wie sie es thut. Die Lehre Jesu war vielmehr ihrem wesentlichen Kern nach selbst nichts anderes als eine Lehre von der Bedeutung seiner Person und seiner Erscheinung und mußte in dieser Beziehung grundlegend sein für die ursprünglichen Vorstellungen der NTlichen Schriftsteller von derselben [4]). Jemehr man die Lehre Jesu in dieser ihrer geschichtlichen Bedeutung und damit in ihrem eigentlichen Offenbarungscharakter auffaßt, um so einfacher erledigt sich die Frage nach dem Verhältniß der biblischen Theologie zu den Thatsachen des Lebens Jesu. Soweit die Lehre Jesu nemlich auf diese Thatsachen zurückweist, um ihre wahre Bedeutung erkennen zu lassen, oder soweit sie dieselben zu ihrem Verständniß voraussetzt, werden sie

4) Wenn in den der Lehre Jesu vorausgeschickten Darstellungen seines Lebens von seinem Verhältniß zum Täufer oder zu den Parteien im Volk, von seinem Zweck und Plan, von dem Gottesreich und den Mitteln zu seiner Begründung, von dem Messiasbegriff und der Stellung Jesu zu dem A. T. oder zu der Volkserwartung, von der Bedeutung der Wunder und des Todes Jesu, von den Weissagungen Jesu und von der Bestimmung seiner Apostel gehandelt wird, so sind das Alles Fragen, die für die Auffassung seiner Person und seiner Erscheinung von entscheidender Bedeutung sind; aber die nächste Antwort auf diese Fragen war in den Aussprüchen Jesu gegeben und diese mußten für die Auffassung der apostolischen Zeit das zunächst maßgebende sein. Das Alles gehört also in die Lehre Jesu, ja es bildet die eigentliche Substanz derselben. Was sonst etwa von Aussagen theologischen oder anthropologischen Gehalts oder von sittlichen Ermahnungen in den Aussprüchen Jesu vorkommt, das wird erst darauf anzusehen sein, inwiefern es etwas der Lehre Jesu Eigenthümliches ist und in welchem Zusammenhange es mit jenem Mittelpunkte derselben steht.

auch für die biblische Theologie in Betracht kommen und derselben durch die Ueberlieferung, aus welcher sie die Lehre Jesu schöpft, dargeboten sein. Immer aber wird nur die Lehre Jesu den Ausgangspunkt für sie bilden, weil in ihr die Auffassung der ältesten Verkündiger des Evangeliums von der Bedeutung Jesu und seiner Erscheinung wurzelt und damit die Grundlage für das Verständniß ihrer religiösen Vorstellungen und Lehren gegeben ist.

§. 10. Die Quellen für die Darstellung der Lehre Jesu.

Die biblisch-theologische Darstellung der Lehre Jesu hat nicht zu fragen, was Jesus gesagt, sondern was von den Aussprüchen Jesu und in welcher Form es die älteste Ueberlieferung besaß. a) Die johanneische Ueberlieferung bleibt demnach von den Quellen dieser Darstellung völlig ausgeschlossen. b) Aber auch aus den synoptischen Evangelien kann nur auf Grund der kritischen Untersuchung über die Entstehung und das Verwandtschaftsverhältniß derselben der Thatbestand der ältesten Ueberlieferung von der Lehre Jesu erhoben werden. c)

a) Auch die wissenschaftliche Darstellung des Lebens Jesu hat sich mit der Lehre Jesu zu beschäftigen, da sein Lehren nicht nur einen Haupttheil seiner Wirksamkeit bildete, sondern auch über wichtige Fragen in Betreff seiner geschichtlichen Stellung und Bedeutung den nächsten und sichersten Aufschluß giebt. Sie wird daher zu fragen haben, welche Aussprüche Jesu sich der historischen Kritik als authentisch beglaubigen und welches Bild sich aus einer möglichst vollständigen Sammlung und Erwägung derselben von der Form und dem Inhalt seiner Lehre ergiebt. Anders die biblische Theologie. Sie fragt nur, welche Aussprüche Jesu die ältesten NTlichen Schriftsteller ursprünglich besaßen und welche Auffassung seiner Lehre sich aus der Fassung, in welcher sie dieselbe besaßen, ergiebt. Ob der Kreis jener Aussprüche ein vollständiges Bild von dem, was Jesus gesagt und gelehrt hatte, ergiebt, ob ihre Fassung als authentisch gelten kann, darauf kommt es ihr zunächst nicht an. Es ist für sie gleichgültig, ob die ersten Aufzeichner jener Aussprüche Augen- und Ohrenzeugen des Lebens Jesu gewesen sind oder nicht. Jedenfalls stammt die älteste Ueberlieferung über die Aussprüche Jesu, aus welcher die apostolische Zeit schöpfte, von den Ohrenzeugen her; aber so gewiß in dem Offenbarungscharakter der Lehre Jesu die Garantie gegeben ist, daß seine Jünger dieselbe nicht in einer ihre wesentliche Bedeutung aufhebenden Weise mißverstanden hatten, so wenig läßt sich a priori voraussetzen, daß Alles, was Jesus gesagt hatte, in der Erinnerung dieser Zeugen haften geblieben und so in den Kreis der ältesten Ueberlieferung übergegangen oder daß Alles von Allen im ursprünglichen Sinne aufgefaßt und diesem Sinne entsprechend ausgedrückt war. Wie dem aber auch sei, so konnte die Lehre Jesu immer nur in dem Umfange und in der Auffassung, welche die älteste Ueberlieferung darstellt, auf die Entwicklung der Lehre, wie sie in den ältesten NTlichen Schriften vorliegt, einwirken. Was Jesus sonst etwa gesagt hatte, oder was sonst etwa über den Sinn seiner Lehre sich ermitteln läßt, für die ältesten unter den NTlichen Schriftstellern war es so gut wie nicht vorhanden. Es kommt also für die biblische Theologie nicht darauf an, die Lehre

Jesu an sich, sondern die Lehre Jesu, wie sie in der ältesten Ueberlieferung sich gestaltet hatte, darzustellen.

b) Hiernach bemißt sich, aus welchen Quellen die biblische Theologie ihre Darstellung der Lehre Jesu zu schöpfen hat. Für eine Darstellung der Lehre Jesu, wie sie das Leben Jesu erfordert, ist die Benutzung des Johannesevangeliums (mag man dasselbe für direct apostolisch halten oder nur auf selbstständiger apostolischer Ueberlieferung beruhen lassen) nicht nur zulässig, sondern ganz unentbehrlich, obwohl dasselbe auf eine unbedingte Authentie seiner Christusreden allerdings keinen Anspruch machen kann. Allein als Quelle für die älteste Ueberlieferung von der Lehre Jesu ist es nicht zu gebrauchen. Wie viel auch in ihm nach Inhalt und Form von authentischen Aussprüchen Jesu enthalten ist, wie manche Seiten der Lehre Jesu dasselbe uns auch in einem neuen Lichte oder in größerer Klarheit sehen läßt, so zeigt doch die Thatsache, daß wir erst in diesem spätesten Evangelium von jenen Aussprüchen Kunde bekommen und diese Seiten beleuchtet sehen, wie in der ältesten Ueberlieferung jene Aussprüche fehlten, diese Seiten zurücktraten und also für die Lehrentwicklung in den älteren Schriften des N. T. nicht mitbedingend werden konnten. Und selbst wenn sich sollte nachweisen lassen, daß einzelne Aussprüche Jesu, die wir erst der johanneischen Ueberlieferung verdanken, bereits in älteren Lehrtropen des N. T's. wirksam geworden sind, so würde das doch keine Berechtigung verleihen, den so wesentlich eigenthümlich gestalteten Gedankenkreis, in welchem sich die Christusreden dieses Evangeliums bewegen, mit der ältesten Ueberlieferung der Lehre Jesu zusammenzumengen oder mit ihr an die Spitze unsrer Darstellung zu stellen. Auch die uns häufig entgegengestellte Erwägung, daß der Apostel Johannes die seiner individuellen Erinnerung oder Auffassung angehörigen Aussprüche Jesu nicht für sich behalten haben wird bis zu der Zeit, aus welcher die seinen Namen tragenden Schriften stammen, kann uns hiezu nicht veranlassen, da die so eigenthümlich von ihnen verschiedene Gestalt der ältesten Gemeinüberlieferung von der Lehre Jesu nun einmal zeigt, daß sie auf dieselbe nicht merklich eingewirkt haben. Mögen also in dem Evangelisten Johannes erst später reichere Erinnerungen aufgetaucht sein und ihr eigenthümliches Licht über Vieles in der Lehre Jesu verbreitet haben, oder mögen sie wirklich bis dahin in ihm geruht haben, wo sie im Zusammenhange mit seiner eignen theologischen Entwicklung ihre eigenthümliche Ausprägung erhielten, immer kann der Schatz derselben in fruchtbarer Weise nur im Zusammenhange mit der daraus erwachsenen und so unlösbar damit verwachsenen johanneischen Theologie dargestellt werden [1]).

1) Während schon G. L. Bauer, „die christliche Religionstheorie nach den drei ersten Evangelien“ und „nach Johannes“ gesondert behandelte, gehen de Wette und v. Cölln bei der Darstellung der Lehre Jesu von allen vier Evangelien aus. Ersterer stellt §. 226 den Grundsatz auf, daß hinsichtlich des Inhalts der Lehre das Johannesevangelium als Richtschnur der Kritik zu gebrauchen, die Vortragsform aber in den Synoptikern treuer erhalten sei, und letzterer (§. 139) meint, daß gerade das Johannesevangelium es erleichtere, die subjective Ansicht des Evangelisten zu erkennen und so den eigentlichen Lehrvortrag Jesu von der subjectiven Form, worin er von seinen Schülern überliefert worden, zu unterscheiden. Ohne weiteres hat Schmid die Lehre Jesu nach allen vier Evangelien dargestellt (Vgl. I, §. 3.) und theilweise selbst noch Reuß, obwohl der-

c) Die älteste Ueberlieferung über die Aussprüche Jesu findet sich in den drei synoptischen Evangelien. Allerdings ist nicht zu übersehen, daß wir nicht nur keinerlei Bürgschaft dafür haben, vielmehr nach ihren Entstehungsverhältnissen nur bezweifeln können, daß wir in diesen Evangelien den vollen Reichthum der Aussprüche Jesu noch besitzen, aus welchem die ältesten Schriftsteller des N. T's. ihre Anschauungen schöpften. Allein die biblische Theologie besitzt nun einmal für die Darstellung der ältesten Ueberlieferung von der Lehre Jesu keine andern Quellen und muß sich darum für ihren grundlegenden Abschnitt an diese halten. Andrerseits kann, da unsre synoptischen Evangelien in ihrer jetzigen Form wahrscheinlich später entstanden sind als die meisten unserer NTlichen Schriften, auch in sie bereits manches von Aussprüchen Jesu aufgenommen sein, was entweder überhaupt oder wenigstens in seiner jetzigen Fassung der ältesten Ueberlieferung, welche die NTliche Lehrentwicklung in ihrem Anfange allein voraussetzt, fremd war. Schon die Thatsache, daß viele Aussprüche von zweien oder allen dreien bezeugt, andere nur in einem enthalten sind, legt eine Unterscheidung unter dem von ihnen dargebotenen Material nahe, mehr noch die Beobachtung, daß auch in ihnen bereits derselbe Ausspruch oft in sehr verschiedener Fassung und Auffassung vorkommt. Eine Ausscheidung der ältesten Gestalt der Ueberlieferung von den Aussprüchen Jesu aus dem Gesammtbestande der synoptischen Ueberlieferung kann daher nur mittelst einer sorgfältigen Quellenkritik vollzogen werden [2]). Die dafür nothwendige Untersuchung über die Entstehung

---

selbe daneben auch die Christusreden des vierten Evangeliums als Quelle der johanneischen Theologie verwerthet (Vgl. I, S. 156). Ebenso einseitig ist es freilich, wenn Baur es durch die neuere Kritik für erwiesen ansieht, daß das Johannesevangelium schon wegen seines Unterschiedes von den Synoptikern und seines ganz eigenthümlichen Lehrbegriffs überhaupt nicht eine Quelle für die Lehre Jesu, sondern nur für die Auffassungsweise des Evangelisten sein könne (S. 22). Aber selbst die Weise, wie v. Oosterzee erst die Theologie Jesu gesondert nach den synoptischen Evangelien (§. 10—16) und nach dem Johannesevangelium (§. 17—22) darstellt, um beide dann in eine höhere Einheit zusammenzufassen (§. 23. 24), führt doch über die Inconvenienz nicht hinaus, daß die biblische Theologie eine Darstellung der Lehre Jesu an ihre Spitze stellt, deren volle Verwerthung jedenfalls erst an ihrem Schlusse erscheinen kann.

2) Es ist ganz consequent, wenn Baur nach seiner kritischen Grundansicht von den Evangelien den Lucas als eine tendentiöse Bearbeitung des Matthäus und den Marcus als eine die Gegensätze beider neutralisirende Bearbeitung ganz bei Seite liegen läßt und sich ausschließlich an Matthäus hält, obwohl auch bei diesem nicht nur eine universalistische Bearbeitung von einer judenchristlichen Grundschrift, sondern auch in dieser der erst nach dem Tode Jesu sich bestimmter gestaltende Judaismus von der ursprünglichen Lehre Jesu zu scheiden sein soll (Vgl. S. 23). Allein abgesehen von der Frage nach der Richtigkeit seiner Voraussetzung über den Tendenzcharakter und das Verwandtschaftsverhältniß der synoptischen Evangelien, führt dieser ganze Scheidungsproceß den Kritiker zuletzt zu den wirklichen „Grundsätzen und Lehren Jesu“ (S. 24. 25), auf die es der biblischen Theologie nach not. a zunächst gar nicht ankommt. Hätte wirklich die älteste apostolische Ueberlieferung bereits die Lehre Jesu im Sinne eines beschränkten Judaismus aufgefaßt, so begönne für uns die Geschichte christlicher Lehrentwicklung mit der so gefaßten Lehre Jesu. Was darüber hinaus etwa über eine „ursprüngliche“ Lehre Jesu vermuthet wird, ist ohnehin nur eine historische Conjectur ohne jeden sicheren Anhalt.

und das Verwandtschaftsverhältniß der drei synoptischen Evangelien kann freilich hier nicht geführt werden, sie gehört der historisch-kritischen Einleitung an. Die biblische Theologie kann nur ihre Resultate als Grundlage für ihre Darstellung axiomatisch aufnehmen [3]). Nur unter der Voraussetzung aber, daß diese Resultate die Berechtigung geben und den Weg zeigen, aus ihnen die älteste Ueberlieferung von der Lehre Jesu zu entnehmen, kann sie überhaupt den Versuch einer Darstellung derselben unternehmen.

§. 11. Kritische Voraussetzungen für die Benutzung der drei synoptischen Evangelien.

Das von den beiden anderen Synoptikern bereits benutzte Marcusevangelium beruht auf direct apostolischer Ueberlieferung. a) Außerdem liegt allen drei Evangelien eine apostolische Schrift zu Grunde, welche es hauptsächlich auf eine Sammlung der Aussprüche Jesu abgesehen hatte, wie sie in der ältesten Gemeinüberlieferung gangbar waren. b) Was Lucas außerdem von Quellen benutzt hat, ist wahrscheinlich von gleichem Werthe mit einer dieser beiden Hauptquellen. c) So weit sich die Art der Quellenbenutzung in unseren Evangelien constatiren läßt, erweckt sie das Vorurtheil, daß aus ihnen die älteste Ueberlieferung nach Inhalt und Form noch im Wesentlichen sicher zu ermitteln sei. d)

a) Die Annahme, daß unser zweites Evangelium das älteste der drei Synoptiker und von den beiden anderen bereits benutzt sei, tritt zwar schon sehr früh auf (Vgl. G. Chr. Storr, über den Zweck der evangelischen Geschichte und der Briefe Johannis. Tübingen, 1786. §. 58—62) und fand bereits in Weiße (Evangelische Geschichte. Leipzig, 1838) und Wilke (der Urevangelist. Dresden, 1838) eine höchst scharfsinnige, im Wesentlichen völlig ausreichende Begründung, errang sich aber doch erst, seit Ewald in seinen Jahrbüchern (1848. 49) dafür eintrat (Vgl. die drei ersten Evangelien. Göttingen, 1850. 2. Ausg. 1871), immer allgemeinere Anerkennung. Die einst fast herrschende Owen-Griesbachsche Hypothese, welche den Marcus zum jüngsten unserer drei Evangelisten macht, ist neuerdings nur noch vom Standpunkt der Tübinger Tendenzkritik aus eingehender vertheidigt

3) Es ist sehr unbillig, gegen die biblische Theologie den Vorwurf zu erheben, daß sie ihre Darstellung der Lehre Jesu auf willkührliche Hypothesen über die Evangelien baue. Denn da nun einmal allgemein anerkannte Resultate auf diesem Gebiete noch nicht gewonnen sind, so bleibt eben nichts übrig, als daß der Einzelne von denjenigen Ergebnissen ausgehe, zu welchen er gekommen ist und auf welche allein er seine Darstellung gründen kann. Uebrigens sind die im Folgenden entwickelten Anschauungen nichts weniger als neue Hypothesen. Sie wollen nur die bewährtesten Resultate der bisherigen Forschung zusammenfassen und zu einem Gesammtbilde gestalten. Zur näheren Begründung derselben, sowie zur Auseinandersetzung mit verwandten Anschauungen vgl. Weiß, zur Entstehungsgeschichte der synoptischen Evangelien (Studien und Kritiken. 1861, S. 29—100. 646—753), die Redestücke des apostolischen Matthäus (Jahrbücher für deutsche Theologie. 1864, S. 49—140), die Erzählungsstücke des apostolischen Matthäus (ibid. 1865, S. 319—376), das Marcusevangelium und seine synoptischen Parallelen (Berlin, 1872).

(Vgl. Schwegler, das nachapostolische Zeitalter. Tübingen, 1846; Baur, kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien. Tübingen, 1847; Strauß, Leben Jesu. Leipzig, 1864; Zeller, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. 1865. 3. 4; Keim, Geschichte Jesu von Nazara, Zürich, 1867 bis 72) und innerhalb der Schule selbst von Hilgenfeld (welcher aber an der Abhängigkeit des Marcus von Matthäus festhält) seit 1850 mit Nachdruck und Erfolg unermüdlich bekämpft worden. Die Hypothese, wonach unser zweites Evangelium nur eine demselben freilich formell und materiell am nächsten stehende Bearbeitung des den beiden anderen Synoptikern zu Grunde liegenden Urmarcus ist (Holtzmann, die synoptischen Evangelien. Leipzig, 1863, Weizsäcker, Untersuchungen über die evangelische Geschichte. Gotha, 1864), ist von den neuesten Vertretern der Marcushypothese mehr und mehr wieder aufgegeben worden (Vgl. Meyer, kritisch-exegetisches Handbuch über das Evangelium des Matthäus. 5. Aufl. Göttingen, 1864. S. 34. 36; Scholten, das älteste Evangelium. Elberfeld, 1869; Volckmar, die Evangelien oder Marcus und die Synopsis. Leipzig, 1870). Da das Marcusevangelium nach einer immer allgemeiner als glaubwürdig erkannten und auf unser zweites Evangelium bezogenen Nachricht des Presbyter Johannes (bei Euseb. hist. eccl. III, 39) aus den Erinnerungen an die mündlichen Erzählungen des Apostel Petrus geflossen ist (Vgl. Klostermann, das Marcusevangelium. Göttingen, 1867; Grau, Entwicklungsgeschichte des NTlichen Schriftthums, Gütersloh 1871 und mein Marcusevangelium, Einl.), so ist das Gesammtbild von dem Lehren und Leben Jesu, welches dasselbe giebt, das unmittelbare Erzeugniß der lebendigen apostolischen Verkündigung, die natürlich noch viel reicher war, als die daraus im Evangelium erhaltenen Züge, und bietet namentlich in den von ihm zuerst aufgezeichneten Gesprächen eine Fülle von Stoff für die Darstellung der Lehre Jesu.

b) Maßgebend für die weitere Erforschung der Quellen unserer Evangelien ist die Beobachtung, daß unser erstes und drittes Evangelium zwei von einander durchaus unabhängige Schriften sind (Vgl. außer Weiße, Ewald, Holtzmann, Weizsäcker auch Ritschl, theologische Jahrbücher 1851; Plitt, de composit. evangl. synopt. Bonn, 1860; Reuß, Geschichte der heiligen Schriften N. T. 4. Aufl. Braunschweig, 1864). Hieraus ergiebt sich nämlich, daß überall da, wo beide Evangelien ohne Vermittlung des Marcus eine schriftstellerische Verwandtschaft zeigen, eine andere Quelle von beiden gemeinsam, aber von jedem in eigenthümlicher Weise benutzt ist. In dieser Quelle erkennen die meisten die von Papias erwähnte Schrift des Apostel Matthäus (bei Euseb. hist. eccl. III, 39), welche aber nach jener Analyse nicht nur Reden und Aussprüche des Herrn sondern auch Erzählungsstücke enthielt. In dieser Schrift haben wir den reichsten Schatz directer apostolischer Ueberlieferung von Worten Jesu und von einzelnen Zügen aus seinem Leben, wie sie sich besonders um hervorragende Aussprüche desselben gruppiren, zu suchen. Wie diese Schrift die in dem ältesten Apostelkreise stehend gewordene Ueberlieferung am treuesten wiedergegeben hat, so hat sie auch am mächtigsten direct und indirect auf die spätere Evangelienliteratur eingewirkt. Unser erstes Evangelium, das sie am treuesten und vollständigsten benutzt und mit Hülfe des Marcus zu einer vollständigen Lebensgeschichte Jesu verarbeitet hat, verdankt derselben den Namen des Matthäus, den es trägt. Wir werden sie als „apostolische Quelle“, das erste Evangelium dem Herkommen gemäß als

Matthäus bezeichnen. Lucas hat sie freier und weniger vollständig benutzt, aber dennoch manches aus ihr erhalten, was unser Matthäus in dem aus Marcus entlehnten Rahmen seiner Geschichte nicht mehr unterzubringen gewußt hat. Mit der Beschränkung dieser Schrift auf eine bloße Rede- oder Spruchsammlung hängt es meist zusammen, daß man die Benutzung derselben durch unser zweites Evangelium verkannt hat. Marcus hat theils die kurzen skizzenhaften, aber im Lapidarstil entworfenen Erzählungsstücke derselben nach petrinischer Ueberlieferung farbenreicher und vollständiger ausgeführt, theils einzelne Sprüche derselben, seltener größere Redestücke, zum Theil ziemlich frei umgestaltet, seinem Pragmatismus eingereiht. Daraus erklärt sich, daß unser zweites Evangelium gegenüber dem ersten, das die apostolische Quelle oft treuer benutzt hat und selbst da bei ihr stehen geblieben ist, wo ihm die Bearbeitung derselben durch Marcus vorlag, oft einen secundären Text zeigt, wodurch die Kritik so vielfach irre geleitet ist [1]).

c) Was Matthäus von größeren Redestücken Eigenthümliches hat, läßt sich auch ohne die Controle durch Lucas mit hoher Wahrscheinlichkeit als der apostolischen Quelle entnommen und nach Abzug der lehrhaften Eigenthümlichkeiten des Evangelisten als im Wesentlichen treu wiedergegeben ansehen. Selbst vereinzelte Aussprüche, die er allein erhalten, lassen sich vielfach theils auf diese Quelle, theils auf eine ihr gleichwerthige mündliche Ueberlieferung zurückführen. Da aber die älteste apostolische Quelle sicher keine Geburts-, Leidens- und Auferstehungsgeschichte hatte, entbehrt auf diesen Gebieten alles, was dem ersten Evangelium eigenthümlich ist, der unmittelbaren Gewähr apostolischer Ueberlieferung. Während bei Matthäus sich nicht nachweisen läßt, daß er außer den not. a und b angegebenen noch andere schriftliche Quellen benutzt hat, ist dies bei Lucas hinsichtlich mancher Erzählungs-

1) Wo Matthäus und Lucas ohne Vermittlung des Marcus wörtlich übereinstimmen, haben wir demnach den Wortlaut der von ihnen benutzten apostolischen Quelle. Wo sie von einander abweichen, ist die ursprüngliche Fassung nach dem kritischen Grundsatz herzustellen, daß die Fassung, deren Motiv noch erkennbar ist, für die secundäre gilt. Im Ganzen hat nach Obigem Matthäus das Präjudiz der Ursprünglichkeit für sich. Wir citiren, wo irgend ein wesentlicher Unterschied in der Fassung sich zeigt, diejenige Stelle, in welcher die Fassung sich als die ursprünglichste ergiebt, sonst schlechthin nach Matthäus. Bei Sprüchen, wo es besonders wichtig erschien, ihr Vorkommen in der apostolischen Quelle zu constatiren oder wo der Text bei keinem ganz ursprünglich erhalten scheint, stellen wir die Parallelstellen beider Evangelien neben einander. Wo Erzählungsstücke, Aussprüche und Reden aus der apostolischen Quelle in allen drei Evangelien erhalten sind, ist die kritische Operation zwar einerseits eine verwickeltere, weil die Fassung bei Matthäus und Lucas vielfach zugleich durch die des Marcus mit bedingt ist, aber anderentheils das Resultat auch oft ein um so sichereres. Häufig wird man mit der Constatirung der relativ ursprünglichsten Fassung sich begnügen müssen. Aber theils bietet das schlechthin sichere, dessen bei der häufig im Wesentlichen vollständigen Uebereinstimmung des Matthäus und Lucas nicht wenig ist, einen festen Grund und leitenden Maßstab für die Beurtheilung des Uebrigen, theils kann es der biblischen Theologie genügen, die uns erhaltene relativ ursprünglichste Form der Ueberlieferung in Betreff der Lehre (resp. des Lebens Jesu, so weit dasselbe nach §. 9, c in Betracht kommt) constatirt zu haben. Wo das Marcusevangelium originale Quelle ist, ist es stets ohne Rücksicht auf die dasselbe benutzenden Evangelisten citirt, die hier keinen selbstständigen Werth haben.

stücke und wenigstens hinsichtlich vieler Parabeln überwiegend wahrscheinlich. Da derselbe nun in seinem Proömium ausdrücklich sagt, daß er der Ueberlieferung der Augenzeugen nachgegangen sei und sich auf analoge Vorarbeiten beruft (1, 1—3), so müssen seine Quellen entweder direct apostolischen Ursprungs gewesen sein oder unmittelbar aus apostolischer Ueberlieferung geschöpft haben, sie stehen also entweder der apostolischen Quelle oder der Marcusquelle an Werth gleich. Wo sich also eine Benutzung solcher Quellen kritisch wahrscheinlich machen läßt, da ergeben auch die dem Lucas eigenthümlichen Abschnitte höchst werthvolle Quellen für die älteste Ueberlieferung der Reden Jesu [2]).

d) Unmittelbar läßt sich nur die Art, wie Matthäus und Lucas den Marcus benutzt haben, controliren, allein auch die von beiden unabhängig von einander benutzten Redestücke der apostolischen Quelle sind theilweise so wörtlich übereinstimmend erhalten, daß man den ganzen Charakter derselben wohl erkennen und demnach auch meist mit ziemlicher Sicherheit constatiren kann, wo einer oder beide die ursprüngliche Fassung geändert haben. Jedenfalls erhalten wir so ein weites Gebiet, auf dem wir Beobachtungen darüber anstellen können, wie weit die Freiheit der Evangelisten in der Benutzung ihrer Quellen ging. Und hier erweist sich der durch die Tübinger Schule erregte Verdacht, daß dieselben ihre Stoffe nach lehrhaften Tendenzen und wechselnden Zeitrichtungen wesentlich umgestaltet und durch ganz freie Compositionen vermehrt haben, als durchaus unbegründet. Die Abweichungen der Evangelisten von ihren Quellen erklären sich zum überwiegend größten Theile aus schriftstellerischen Motiven, aus dem Bestreben zu verdeutlichen, zu erklären, den Nachdruck des Gedankens zu verstärken oder die in der ältesten Ueberlieferung abgerissen erhaltenen Sprüche in einen bestimmten Zusammenhang einzuflechten, in welchem dann freilich zuweilen ihr ursprünglicher Sinn alterirt wird. Mißverständlich erscheinendes ist eher weggelassen als unkenntlich gemacht. Selbst wo bildliche Aussprüche oder Gleichnisse sichtlich gegen ihren ursprünglichen Sinn angewandt und umgewendet werden, blickt meist noch deutlich ihre ursprüngliche Beziehung hindurch. Was sich als Zusatz eines Evangelisten ergiebt, zeigt, so weit wir es noch controliren können, schon so vielfach das Bestreben, sich in Form und Inhalt an eine der älteren Quellen anzuschließen, daß von dem verhältnißmäßig wenigen, wo eine solche Controle nicht mehr möglich ist, das Gleiche mit gutem Grunde angenommen werden kann. Der Beweis hiefür liegt klar vor Augen, wenn wir dasjenige betrachten, was sich als lehrhafte Eigen-

---

2) Da Lucas freilich in der Benutzung der apostolischen Quelle ungleich freier verfährt als Matthäus, so gewähren die von ihm allein erhaltenen Redestücke, auch wo sie aller Wahrscheinlichkeit nach aus der apostolischen Quelle oder einer gleichwerthigen Ueberlieferung abzuleiten sind, mindestens ihrer Fassung nach nicht die Sicherheit, wie die analogen Abschnitte des Matthäus. Doch darf man auch hier nach Abzug dessen, was sich als lehrhafte Eigenthümlichkeit des Evangelisten erweisen läßt, immer noch auf eine wesentlich treue Ueberlieferung rechnen, zumal wo durch die abweichende Deutung und Verwendung des Lucas der ursprüngliche Sinn noch hindurchblickt. (Im Uebrigen vgl. Anm. 1.) Dagegen gilt hinsichtlich der Vorgeschichte, sowie der Leidens- und Auferstehungsgeschichte bei Lucas das über die gleichen Abschnitte bei Matthäus Gesagte.

thümlichkeit unserer drei Evangelien als solcher herausstellt [3]). Es liegt am Tage, wie wenig hierin zu einer wesentlichen Alterirung der ältesten Ueberlieferung Anlaß gegeben war.

§. 12. Die Vorarbeiten.

Die älteren Darstellungen der Lehre Jesu gehen von zu abweichenden Gesichtspunkten aus, um für die uns gestellte Aufgabe fruchtbringend zu sein. a) Aehnliches gilt zwar auch von Schmid und Reuß, die aber, wenigstens in manchen Punkten, den Weg gewiesen haben, die Lehre Jesu nach ihrer specifischen Eigenthümlichkeit darzustellen. b) Baur endlich hat die Lehre Jesu auf eine ganz allgemeine sittlich-religiöse Grundanschauung zu reduciren gesucht. c) Es bleibt daher noch die Aufgabe, dieselbe von ihrem geschichtlichen Mittelpunkt aus in ihrem inneren Zusammenhange darzustellen. d)

a) Obwohl Bauer vor de Wette und v. Cölln das voraus hat, daß er die Synoptiker gesondert von Johannes behandelt, so stimmt er doch darin mit ihnen überein, daß er die Lehre Jesu nach demselben Schema behandelt, wie die apostolische Lehre. In dem ersten Abschnitt („Christologie". Vgl. Band I) wird Lehrhaftes und Geschichtliches in unklarer Vermischung abgehandelt, in den beiden anderen („Theologie" und „Anthropologie". Vgl. Band II, §. 7—42) werden Gottes Namen, Dasein und Einheit, seine Eigenschaften, die Schöpfung, Erhaltung und Regierung, Ursprung, Name und Eintheilung der Sünde u. A., besonders ausführlich die Unsterblichkeit abgehandelt, während §. 9, c gezeigt ist, daß Alles dieses zur Erkenntniß der wesentlichen Eigenthümlichkeit der Lehre Jesu nicht führt, vielmehr dieselbe von vornherein unter einen unrichtigen Gesichtspunkt stellt. Bei de Wette sind ebenfalls wesentliche Hauptpunkte der Lehre Jesu schon in dem Abriß des Lebens Jesu vorweggenommen. Die Lehre Jesu selbst behandelt nach einer allgemeinen Betrachtung über ihr „Princip und ihren Charakter" (§. 229) ebenso wie die Lehre der Apostel erstens die Offenbarungslehre (§. 230—233) überwiegend nach johanneischen Aussprüchen, sodann die allgemeine Glaubenslehre von Gott, von den Engeln und Dämonen und vom Menschen (§. 234—245), von der wesentlich dasselbe gilt wie von den beiden letzten Abschnitten bei Bauer, endlich die Heilslehre (§. 246—254), in der noch das Meiste wirklich zur Sache gehört. Die ganze Darstellung verfehlt aber schon von vornherein den richtigen Gesichtspunkt, unter welchem die Lehre Jesu nach §. 10 in der biblischen Theologie überhaupt ihre Stelle hat. Wesentlich dasselbe gilt von der Darstellung v. Cölln's, wo ähnlich wie in der Apostellehre die „unsymbolische Religionslehre" (§. 141—153) im

3) Dies kann nach der zeitgeschichtlichen Stellung unserer Evangelien erst Thl. 4. Abschn. 4 dargestellt werden, wo auch diejenigen synoptischen Aussprüche, welche ich zu der ältesten Ueberlieferung nicht rechnen kann, zur Sprache kommen werden. Wo solche secundäre Züge unserer Evangelien oder Stellen, über welche ein einigermaßen sicheres Urtheil sich nicht mehr gewinnen läßt, einmal vergleichungsweise herangezogen sind, ist ihre Benutzung doch ausdrücklich von der der eigentlichen Beweisstellen unterschieden.

Wesentlichen dieselben Gegenstände abhandelt, wie de Wette's zweiter Abschnitt, nur daß die Lehre von der Offenbarung (§. 149—152) hier als zweiter Theil der Lehre vom Menschen und seinem Verhältniß zu Gott erscheint, während die „symbolische Lehre vom Reiche Christi" (§. 154 — 168) erst zu dem Kern der Verkündigung Jesu gelangt.

b) Obwohl auch Schmid die Lehre Jesu nach den vier Evangelien behandelt, so unternimmt er doch mit Bewußtsein den Versuch, dieselbe nach einer ihr selbst entnommenen Gliederung und nicht nach den gangbaren dogmatischen Rubriken darzustellen (Vgl. S. 121. 25). Es wird dabei richtig von der Botschaft des erschienenen Heiles ausgegangen (S. 122); allein wenn dieselbe sich nach §. 20 gliedert in die Lehre von der Verklärung des Vaters im Sohne, von der Erlösung der Menschen durch den Sohn und von dem Reiche Gottes, wodurch beides, die Verklärung und die Erlösung, verwirklicht wird, so erhellt, abgesehen davon, daß der Grundgedanke des ersten Theils lediglich den johanneischen Reden entnommen ist, wie es der Eigenthümlichkeit der Lehre Jesu durchaus widerspricht, wenn der Begriff des Reiches Gottes erst am Schlusse statt am Anfange erscheint, eine Schwierigkeit, welche Schmid wohl gefühlt, aber S. 124 keineswegs erledigt hat. Auch ist das dogmatische Schema nur scheinbar verlassen, innerhalb der einzelnen Theile erscheint dasselbe vielfach im Wesentlichen wieder. So wird im ersten Theile der Vater, der Sohn und der Geist abgehandelt und dann die Frage nach der Trinität (§. 21 — 25). Es wird das Wesen Gottes ausführlich erörtert und das Resultat dahin zusammengefaßt, daß er „ein sich in sich selbst zusammenfassendes und in sich seiendes, aber zugleich ein sich mittheilendes Leben und Wesen ist" (S. 132). Ebenso werden die göttlichen Eigenschaften (S. 140 — 143) behandelt. Der zweite Theil gliedert sich in die Lehre vom Object der Erlösung, vom erlösenden Princip oder dem Subject der Erlösung und von dessen Wirkung (S. 229). Aber auch hier wird im ersten Abschnitt (§. 27 und 28) die Lehre vom Menschen, von der Sünde und vom Teufel, im zweiten (§. 29 — 34) die Lehre von der Person und vom Werke Christi sammt seinen verschiedenen Ständen, im dritten (§. 35 — 38) die Heilsordnung zwar hie und da in eigenthümlicher, aber keineswegs immer durchsichtiger und dem Wesen der Lehre Jesu entsprechender Anordnung abgehandelt. Im dritten Theile endlich (§. 39 — 43) kommt die Lehre von der Kirche und ihren Gnadenmitteln, von der Beschaffenheit und Entwicklung der Kirche auf Erden zur Sprache, bis er mit einem sehr kurzen Hinblick auf das Reich Gottes in jener Welt schließt. Geistvoll schließt Reuß (I, S. 149 — 270) die Entwicklung der Lehre Jesu an das Wort Marc. 1, 15 an, und behandelt demnach zuerst das Verhältniß des Evangeliums zum Gesetz, und sodann die Abschnitte du royaume de dieu, de la conversion, de la perfection, de la foi, de la bonne nouvelle, während an den letzteren sich die Abschnitte de fils de l'homme et de dieu, de l'église und de l'avenir anschließen. Es ist dies bisher der gelungenste Versuch einer Darstellung der Lehre Jesu, so weit dieselbe die Grundlage der Lehre der Apostel geworden ist (Vgl. I, S. 158.), obwohl auch hier die Einmischung johanneischer Aussprüche methodisch nicht zu billigen und die Anordnung nicht überall zweckentsprechend ist.

c) Die Darstellung der Lehre Jesu von Baur (S. 45 — 121) geht zwar von unrichtigen kritischen Voraussetzungen aus, aber da auch wir in

unserem Matthäus die apostolische Quelle am vollständigsten erhalten finden, so disponirt er wenigstens am meisten von allen bisherigen Bearbeitern über dasselbe Material, dem wir unsere Darstellung zu entnehmen denken. Er beginnt mit dem richtigen Gedanken, daß bei jeder neuen Religion vor Allem das Verhältniß in Betracht kommt, in welches sie sich zu den bisher bestehenden Religionsformen setzt (S. 46). Freilich ist es von vornherein ungeschichtlich, wenn man Jesus als „Stifter einer neuen Religion" betrachtet (S. 45), da dieses sicher nicht der Gesichtspunkt ist, unter welchen er in seiner Lehre seine Erscheinung gestellt hat. Aber darum kann es doch richtig sein, von dem Verhältniß auszugehen, in welches Jesus seine Person und Erscheinung zur ATlichen Offenbarung setzt. Nur ist es sofort einseitig, wenn Baur hier nur sein Verhältniß zum Gesetz in Betracht zieht, während die Botschaft vom Gottesreich, mit welcher Jesus beginnt, gerade an die Prophetie anknüpft. Er kommt daher auch zu dem durchaus irrigen Resultat, der substanzielle Kern des Christenthums sei das sittliche Element, die Lehre Jesu nicht sowohl Religion als Sittenlehre (S. 65). Weil Baur die Beziehung zur Prophetie völlig verkennt, faßt er den Begriff des Gottesreichs als den eines sittlich-religiösen Gemeinwesens ohne alle Beziehung auf das erwartete Messiasreich (S. 75) und streift von den Aussagen Jesu über seine Person und sein Werk, wo er sie nicht durch die willkührlichste Kritik entfernt, wie S. 86. 88. 99—105, durch eine entleerende Deutung (S. 89—92) möglichst alles Messianische ab, um dann in dem Sohnesnamen nur den Ausdruck für das neue Princip des religiösen Bewußtseins übrig zu behalten, welches er in der Idee Gottes als des Vaters findet (S. 115). So bleiben denn wirklich als Summa der Lehre Jesu nur „Grundanschauungen und Principien, Grundsätze und Vorschriften als unmittelbare Aussagen des religiösen Bewußtseins" (S. 46) übrig. Soll freilich die apostolische Lehrentwicklung sich diametral widersprechende Richtungen zeigen, wie seine Auffassung derselben annimmt, so kann die gemeinsame Wurzel derselben nur ein solches völlig allgemein gehaltenes sittlich-religiöses Princip sein. Dennoch hat Baur auch nicht einmal den Zusammenhang der von ihm gefundenen Lehrgegensätze mit demselben ausreichend nachgewiesen.

d) Die Darstellung der Lehre Jesu wird mit der Botschaft vom Gottesreich als dem geschichtlichen Mittelpunkt seiner Verkündigung zu beginnen haben (Capitel 1). Ist erst der Sinn derselben in ihrem Verhältniß zur Vergangenheit Israels und zum Bewußtsein der Gegenwart festgestellt, so wird sich diese Botschaft von selbst dahin gliedern, daß das Gottesreich in dem Messias und seiner Wirksamkeit da ist, daß es in der Jüngergemeinde verwirklicht wird, und daß es in seiner zukünftigen Vollendung kommt. Alles Uebrige kann nur die weitere Ausführung dieser Grundzüge sein. Dieselbe wird mit Bezug auf das Dasein des Gottesreichs im Messias (§. 13) das messianische Selbstzeugniß (Capitel 2) und die messianische Wirksamkeit (Capitel 3) Jesu erörtern, mit Bezug auf die Verwirklichung des Gottesreichs in der Jüngergemeinde (§. 14) das Wesen derselben in der Gerechtigkeit des Gottesreichs (Capitel 4) und die empirische Gestalt derselben in der messianischen Gemeinde (Capitel 5) behandeln und endlich mit der messianischen Vollendung (Capitel 6. Vgl. §. 15) abschließen. Am meisten folgt demselben Gange die fast gleichzeitig mit meiner biblischen Theologie erschienene Darstellung der synoptischen Lehre Jesu bei v. Oosterzee. Auch sie geht von

dem Gottesreich und seinem Stifter aus, behandelt dann den König aller Könige und die Unterthanen des Reichs, endlich das Heil, den Heilsweg und die Vollendung[1]).

---

1) Zu den Hülfsmitteln rechnen wir noch eine Reihe von Einzelschriften und Abhandlungen, welche, weil sich ihr Inhalt selten genau mit unsern Abschnitten deckt, am besten hier mit aufgeführt werden. Wir nennen: F. F. Fleck, de regno divino. Lips. 1829. H. W. Weiffenbach, Quae Jesu in regno coelesti dignitas sit. Gissae, 1868. L. Th. Schulze, vom Menschensohn und vom Logos. Gotha, 1867. K. Fr. Nösgen, Christus der Menschen- und Gottessohn. Gotha, 1869. W. Fr. Geß, Christi Person und Werk nach Christi Selbstzeugniß. Basel, 1870. Baur, Hilgenfeld, Holtzmann in der Zeitschrift für wiss. Theol. 1860. 63. 65. und Nebe, über den Begriff des Namens ὁ υἱὸς τ. ἀνθρ. Herborn, 1860. C. Wittichen, die Idee Gottes als des Vaters. Göttingen, 1865. Die Idee des Menschen, ibid. 1868. Harnack, Jesus der Christ oder der Erfüller des Gesetzes. Elberfeld, 1842. J. E. Meyer, über das Verhältniß Jesu und seiner Jünger zum Gesetz. Magdeburg, 1853. Ueber denselben Gegenstand Bleek, Lechler, Weiß in den Theol. Stud. u. Krit. 1853. 54. 58. E. Haupt, die ATlichen Citate in den vier Evangelien. Colberg, 1871. Weiß, die Lehre Christi vom Lohn, in der Deutschen Zeitschrift für christl. Wissenschaft und christliches Leben 1853, Nr. 40—42. Vor Allem aber vgl. den trefflichen Aufsatz von H. Weiß, die Grundzüge der Heilslehre Jesu bei den Synoptikern (Theol. Stud. und Krit. 1869, 1).

Erstes Capitel.

Die Botschaft vom Gottesreich.

---

§. 13. Das Gottesreich und der Messias.

Der Mittelpunkt der Verkündigung Jesu war die frohe Botschaft, daß das Gottesreich sich genaht habe, weil die Zeit erfüllt sei, in welcher sein Kommen erwartet wurde. a) Jesus knüpft damit an die Alttestamentliche Prophetie an, welche die volle Verwirklichung der Gottesherrschaft und damit des höchsten Heils in Israel für die messianische Zeit in Aussicht genommen hatte, sowie an die Volkserwartung, welche diese Vollendung der Theokratie auf Grund der Weissagung nur in den Formen des nationalen Gemeinwesens sich denken konnte. b) In seiner Wirksamkeit wies er die Zeichen der verheißenen Heilszeit nach, welche der letzte und höchste Gottgesandte herbeiführen mußte. c) Er wollte der verheißene und erwartete Messias sein; nur als solcher konnte er den Anbruch des Gottesreichs verkündigen. d)

a) Den geschichtlichen Mittelpunkt der Lehre Jesu bildet nicht eine religiöse Belehrung oder eine sittliche Forderung, sondern eine Verkündigung (*κηρύσσειν*: Marc. 1, 14. 38. 39). Nach der apostolischen Quelle charakterisirt Jesus selbst mit deutlicher Beziehung auf Jesaj. 61, 1 seine Verkündigung als eine Freudenbotschaft an die Elenden (Matth. 11, 5 = Luc. 7, 22: *πτωχοὶ εὐαγγελίζονται* [1]). Besonders häufig läßt Marcus Jesum seine Verkündigung als eine Freudenbotschaft bezeichnen (1, 15. 8, 35. 10, 29. 13, 10. 14, 9: *τὸ εὐαγγέλιον*). Der Inhalt derselben ergiebt sich aus der apostolischen Quelle, nach welcher Jesus seine Jünger bei ihrer Probemission mit der Botschaft aussandte: *ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* (Luc. 10, 9 = Matth. 10, 7); und mit derselben Botschaft läßt ihn Marcus selbst auftreten (1, 15). Was es um dieses Gottesreich sei, wird nirgends ausdrücklich gesagt, die Vorstellung wird als eine dem Volke durchaus geläufige vorausgesetzt. In der That konnte auch in Israel, das von jeher ein Reich sein wollte, dessen höchster Herr und König Jehova war, niemand darunter etwas anderes verstehen als ein Reich, in welchem der Wille

---

1) Die πτωχοί (עֲנָוִים) dürfen weder als leiblich Arme im engeren Sinne, noch als geistlich Arme im religiösen Sinne gefaßt werden; gemeint ist das ganze Volk in seinem nationalen Elende, das freilich für das theokratische Volk immer zugleich geistlicher wie politischer Art war.

Gottes auf Erden so vollkommten erfüllt wird als bei den Engeln Gottes im Himmel (Matth. 6, 10). Die Botschaft von seiner Nähe besagt nicht, daß das Gottesreich bereits da sei, aber auch nicht, daß es in einer, wenn auch weniger fernen Zukunft erscheinen werde. Sie setzt vielmehr voraus, daß sein Kommen nach Verlauf einer (göttlich) bestimmten Zeit erwartet wurde und verkündet, daß diese Zeit verflossen (Marc. 1, 15: πεπλήρωται ὁ καιρός) und darum das Erscheinen des Gottesreichs unmittelbar nahegerückt sei.

b) Jesus bringt keine neue Gotteslehre, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs (Marc. 12, 26) ist sein Gott. Damit ist die Offenbarung Gottes im A. T. anerkannt. Der Mittelpunkt dieser Offenbarung war aber, daß Gott dem Volke Israel seinen Willen kundgethan und an die Erfüllung desselben die Verheißung des höchsten Heiles geknüpft hatte. In der israelitischen Theokratie war die Verwirklichung dieses Ideals zwar angestrebt, aber noch nicht erreicht worden, und am wenigsten entsprach die Gegenwart, in der das Volk in Folge seiner Sünden unter dem Druck des nationalen Elendes seufzte, den Forderungen Gottes und dem Zukunftsbilde, das die Prophetie von Anbeginn an dem Volke vorgemalt hatte. Das angekündigte Gottesreich konnte also nur die Verwirklichung dieses Ideals sein. Diese Verwirklichung war aber von den Propheten für die messianische Zeit verheißen und da die Propheten im heiligen Geiste geredet haben (Marc. 12, 36), so ist die endliche Realisirung jenes Ideals gewiß. Die Botschaft von der Erfüllung der Zeit kann nur sagen wollen, daß diese verheißene messianische Zeit gekommen sei [2]). Die Prophetie setzt natürlich überall voraus, daß die in dieser Zeit eintretende Vollendung der Theokratie in den Formen des israelitischen Gemeinwesens erfolgen werde, mag sie nun, wie in den älteren Propheten, als Herstellung des alten Glanzes und höchste Verherrlichung des davidischen Reiches oder, wie Dan. 7, 13. 14, als Gründung eines ewigen Reiches, das allen Weltreichen ein Ende macht, gedacht sein. Hierauf gründet sich die damals besonders in den Frommen Israels lebende Hoffnung auf ein ewiges Reich des verheißenen Davididen (Luc. 1, 32. 33), auf die Restauration und Vollendung der Theokratie, deren Vorbedingung die politische Befreiung ist (Luc. 1, 68—75. 24, 21). In diesem Sinne begrüßt das Volk in dem Messias das kommende Reich seines Vaters David (Marc. 11, 10) und erwartet das Erscheinen des Gottesreichs (Marc. 15, 43. Luc. 17, 20. 19, 11) oder die Wiederherstellung des israelitischen Königthums (Act. 1, 6) [3]). Nur im Sinne dieser Erwartung konnte das Volk die Botschaft Jesu

---

2) Das Gottesreich, das in ihr naht, ist demnach nicht eine von Jesu herzustellende neue religiös-sittliche Gemeinschaft (Baur, S. 75), sondern die von den Propheten verheißene Vollendung der israelitischen Theokratie. Der Weinberg der Theokratie, welcher dem Volk Israel übergeben (Matth. 21, 33), ist in der mit der Erfüllung der Zeit angebrochenen Heilszukunft das Gottesreich (Matth. 21, 43). Wir bedienen uns absichtlich nicht des Namens Himmelreich, da dieser nur im ersten Evangelium vorkommende Terminus der apostolischen Quelle nicht angehört haben kann.

3) Daß zur Zeit Christi die Erwartung eines persönlichen Messias in der Gestalt des verheißenen Davididen im Volke verbreitet war, glaube ich trotz der Ausführungen von Holtzmann (Jahrbücher für deutsche Theologie. 1867, 3) festhalten zu müssen. Vollkommen richtig ist, daß dieselbe keineswegs ein unmittelbarer Ausläufer der alten Messiaserwartung aus der Königszeit war, sondern ein Product des Schriftstudiums, das

vom Gottesreiche verstehen. Das Neue an derselben ist also lediglich die Verkündigung der erfreulichen Thatsache, daß die Zeit gekommen sei, in der die verheißene und erwartete Vollendung der Theokratie eintreten soll. Es war das die heilsgeschichtlich nothwendige Form, in der Jesus die in seiner Erscheinung sich vollziehende, das vollkommene Heil stiftende Gottesoffenbarung verkündigen mußte.

c) Nach der apostolischen Quelle verweist Jesus den Täufer, der ihn fragen läßt, ob er der erwartete sei, darauf, daß in seinen Heilwundern die Jesaj. 35, 5. 6 geweissagten Zeichen der messianischen Zeit erschienen seien (Matth. 11, 3—5 = Luc. 7, 19—22. Vgl. Matth. 16, 2. 3 = Luc. 12, 54—56.)[4]). Ebendaselbst erklärt Jesus den Pharisäern, als er ihnen bewiesen, daß er seine Teufelaustreibungen in der Kraft Gottes vollbringe, wie mit der Ueberwindung der satanischen Mächte auf Erden das Gottesreich gekommen sei (Matth. 12, 28 = Luc. 11, 20). Wo irgend die Herrschaft der Gott widerstrebenden Mächte gebrochen, da ist die Gottesherrschaft hergestellt. Beginnt aber in seiner Wirksamkeit die Verwirklichung des Gottesreichs, so ist er der erwartete Begründer desselben; daher soll sich der Täufer nicht hindern lassen, ihn als den Erwarteten anzuerkennen, auch wenn er nicht mit der Reichserrichtung im Sinne der populären Erwartung begonnen hat (Matth. 11, 6). Wenn Jesus sich als Gottgesandten bezeichnet (Matth. 10, 40. 15, 24. 21, 34. 37. 22, 3. 4), so stellt er sich damit scheinbar nur unter die Kategorie der Propheten, wie er ausdrücklich Marc. 6, 4 thut. Allein da er die Zeit der Prophetie mit Johannes dem Täufer, der auf den Messias als den nach ihm kommenden hingewiesen hatte (Matth. 3, 11), für abgelaufen erklärte (Matth. 11, 13 = Luc. 16, 16), so konnte er selbst nur der letzte und größte der Gottgesandten sein, der die Vollendung der Theokratie herbeiführen sollte. Hatte er doch in demselben Zusammenhange den Täufer, den er auch sonst seinen Elias nannte (Marc. 9, 12. 13. Vgl. Maleach. 3, 23), und für den ansah, von dessen Anerkennung die Stellung zu ihm abhing (Marc. 11, 28—33), für den Maleach. 3, 1 geweissagten Gottesboten erklärt, der dem Messias den Weg bereiten sollte (Matth. 11, 10 = Luc. 7, 27). Mit seinem Erscheinen ist seinen Jüngern eine Freudenzeit angebrochen, die er Marc. 2, 19. 20 mit der Freude der um den Bräutigam zum Hochzeitsfeste versammelten Genossen vergleicht. Dennoch hat er den Dämonen, die ihn als den Messias erkannten (Marc. 1, 25. 34. 3, 12) und selbst seinen Jüngern noch verboten, seine Messiaswürde öffentlich zu verkündigen (Marc. 8, 30). Die Geneigtheit des Volks, im Sinne seiner Erwartung, welche die politische Befreiung als Vorbedingung der theokratischen Vollendung dachte, ihn zum Helden der messianischen Revolution zu machen, nöthigte ihn, mit einer directen Verkündigung seiner Messianität

---

aber mittelst der Wirksamkeit der Schriftgelehrten in den Synagogen nothwendig ins Volksbewußtsein übergehen mußte.

4) So wenig wie bei Jesajas sind dabei freilich diese Wunder als bloße Legitimationen göttlicher Sendung gedacht; die Wiederherstellung der vom Krankheitselend gedrückten erscheint vielmehr als Sinnbild und Vorspiel der alles verheißene Heil in sich tragenden Wiederherstellung, welche die Vollendung der Theokratie dem unter dem Elend der Gegenwart seufzenden Volk bringen muß und welche daher auch zu gleicher Zeit den Elenden in der frohen Botschaft verkündigt wird (11, 5).

zurückhaltend zu sein. Aber das von ihm selber provocirte Messiasbekenntniß des Petrus hat Jesus rückhaltslos angenommen (Marc. 8, 29).

d) Jemehr die nahende Katastrophe seines Lebens Jesum aller Rücksichten entband, um so unverhohlener hat er sich zu seiner Messiaswürde bekannt. Die volksthümliche Anrufung als Davidsohn hat er bei Jericho nicht mehr zurückgewiesen (Marc. 10, 47), und beim Einzuge in Jerusalem hat er sich als den messianischen König feiern lassen (11, 8—10). Vor den Hierarchen hat er sich für den Eckstein der Theokratie erklärt, von dem Psalm 118, 22 geschrieben steht (12, 10. 11. Vgl. Matth. 21, 44), vor den Jüngern als den Sacharj. 13, 7 verheißenen Hirten (Marc. 14, 27), und vor Gericht hat er sich feierlich zu seiner Messiaswürde bekannt (14, 62. 15, 2). Jesus hat aber nicht irgend einen neuen Sinn in die Messiasvorstellung hineingelegt (Baur, S. 93) und in diesem Sinne dieselbe umgedeutet; er war überzeugt, daß er die Messiasidee im Geiste der Prophetie erfaßte und erfüllte. Gerade seine indirecte Beanspruchung der Messianität (not. c) führt überall darauf, daß er der von den Propheten verheißene und vom Volk erwartete Messias sein wollte. Er hat darauf hingewiesen, daß in seinem Schicksal sich erfüllen müsse, was von dem Messias geschrieben steht (Marc. 12, 10. 11. 14, 21. 27. 49)[5], und daß die Jünger in ihm gefunden, was die Propheten und Frommen des A. T. zu sehen begehrten (Matth. 13, 17 = Luc. 10, 24). Wie viel ihm auch noch fehlte von dem, was die Volkserwartung in ihrer vielfach so einseitigen Auffassung der Weissagung zunächst und oft ausschließlich mit der Messiasvorstellung verknüpfte, und wie weit er auch über Alles hinausging, was selbst das reichste ATliche Hoffnungsbild in Aussicht stellte; im Bewußtsein seiner göttlichen Sendung, die ihn zum Begründer der von aller Weissagung in Aussicht genommenen Vollendung der Theokratie oder des Gottesreiches berief, konnte er sich als den darstellen, der die messianische Zeit d. h. die Zeit der verheißenen Heilsvollendung zu bringen gekommen war. In seinem berufsmäßigen Wirken begann der auf die Vollendung der Theokratie gerichtete Wille Gottes sich auf Erden zu verwirklichen, in dem Messias als dem Gründer des Gottesreichs war das Gottesreich bereits da inmitten seines Volks.

§. 14. Das Gottesreich und die Jüngergemeinde.

Der auf die Verwirklichung der Gottesherrschaft in Israel gerichtete Zweck der messianischen Sendung beginnt sich zu erfüllen, indem sich um Jesum her eine Jüngergemeinde bildet, in deren Mitte das Gottesreich da ist. a) Seine reichsgründende Thätigkeit ist es, welche diese Gemeinschaft zu Stande bringt, und diese besteht nicht in einem gottesmächtigen Eingreifen in die äußeren Geschicke des Volks, sondern in einer geistigen Wirksamkeit. b) Dennoch bezeichnet Jesus nirgends die Gemeinschaft seiner Anhänger direct als das Gottesreich, vielmehr bedarf dasselbe in ihnen wie im ganzen Volke einer immer steigenden Verwirklichung auf dem Wege allmähliger Entwick-

---

5) Ueber die Benutzung der ATlichen Weissagung nach ihrer formalen Seite vgl. das Nähere §. 74.

lung. c) Noch kann sich in ihrer Gemeinschaft das Reich Gottes nicht auf schlechthin vollkommene Weise verwirklichen, weil das messianische Gericht nicht der Reichsgründung vorhergeht, sondern an den Abschluß der Reichsentwicklung fällt. d)

a) Das Gottesreich soll nicht nur in dem Messias kommen, der Messias kommt auch, um das Gottesreich in Israel zu verwirklichen; und da seine Wirksamkeit nicht erfolglos sein kann, so muß in Folge derselben irgendwie auch außerhalb seiner Person das Gottesreich da sein. Nun wird aber Matth. 5, 3. 10. Marc. 10, 14 der Besitz des Himmelreichs deutlich als etwas bezeichnet, das den dazu qualificirten unmittelbar zu Theil wird und Marc. 10, 15 als etwas, das bereits gegenwärtig in der rechten Weise in Empfang genommen werden soll (Vgl. Marc. 12, 34. Luc. 9, 62). Nach Matth. 21, 31 giebt es solche, die bereits ins Reich Gottes eingehen, nach 11, 11 (= Luc. 7, 28) solche, die bereits darin sind. Wenn aber der Geringere im Gottesreich größer ist als der Größte unter den Weibgeborenen, der noch fragt nach dem Erwarteten und in Gefahr steht, an dem Gekommenen Anstoß zu nehmen (11, 3. 6), so folgt daraus, daß die, welche in Jesu den Erwarteten sehen und mit ihm das Gottesreich gekommen glauben, vor jenem den unendlichen Vorzug haben, bereits im Gottesreich zu sein. Sie haben bereits Theil am Gottesreich, in ihrer Gemeinschaft ist es gegenwärtig.

b) Seine reichsgründende Thätigkeit stellt Jesus dar im Gleichniß von vielerlei Acker (Matth. 13, 3—9). Da der Erfolg derselben von der Beschaffenheit der Herzen abhängt, wie der Erfolg der Sämannsarbeit von der Beschaffenheit des Ackers, auf welchen die Saat fällt, so folgt, daß diese Wirksamkeit eine geistige ist. Das älteste Evangelium deutete sie auf die Verkündigung des Wortes (Marc. 4, 14). Die eigentliche Pointe des Gleichnisses liegt aber nicht in der Schilderung der Verschiedenartigkeit des Ackers, sondern das dadurch enthüllte Geheimniß des Gottesreichs, das freilich nur den empfänglichen Hörern verständlich wird (Marc. 4, 11), liegt darin, daß die Gründung des Gottesreiches nicht, wie die Volkserwartung voraussetzte, eine politische Wiederherstellung der Theokratie als vorgängig verlangt, welche durch äußere Machtübung mit sicherem Erfolge zu Stande kommt; daß vielmehr das Gottesreich sich nur da verwirklicht, wo die geistige Wirksamkeit des Messias ihren von der Beschaffenheit der Menschenherzen abhängigen Erfolg hat, daß das wahre Wesen des Gottesreichs also unabhängig ist von seiner Verwirklichung in den Formen der nationalen Theokratie. Das Reich Gottes kommt nicht in augenfälligen Ereignissen, welche die Aufmerksamkeit auf sich ziehen (οὐκ—μετὰ παρατηρήσεως, οὐδὲ ἐροῦσιν· ἰδοὺ ὧδε ἢ ἐκεῖ), wie sich daraus zeigt, daß es bereits in deren Mitte ist, die noch nach seinem Kommen fragen (Luc. 17, 20. 21). Das Trachten nach einer unmittelbaren äußeren Weltherrschaft hat Jesus als satanische Versuchung abgelehnt (Matth. 4, 8 — 10).

c) Auch seine Anhänger lehrt Jesus noch trachten nach dem Gottesreich (Matth. 6, 33), beten um sein Kommen (6, 10) und für dies höchste Gut alle anderen Güter hingeben (Matth. 13, 44 — 46. 19, 12). So gewiß es also in seinen Anhängern da ist, so gewiß ist es doch auch in ihnen noch nicht vollständig verwirklicht, sie sind vielmehr nur Genossen des Gottesreichs, sofern sie dasselbe zu verwirklichen streben und kraft ihres Glaubens an ihn

als den Messias gewiß sind, daß dies Streben sein Ziel erreichen wird. Ueberhaupt aber muß das in seinen lebenskräftigen Anfängen begründete Gottesreich mit immanenter Triebkraft wachsen, bis der Tag kommt, der es zur Vollendung bringt. In diesem Sinne hat schon das älteste Evangelium eine der Parabeln der apostolischen Quelle umgebildet (Marc. 4, 26 — 29). Es kann seine Verwirklichung nicht beschlossen bleiben auf den kleinen Kreis der gegenwärtigen Anhänger Jesu, da diese gerade dazu bestimmt sind, was sie haben auch anderen mitzutheilen, wie das Gleichniß vom Salze (Luc. 14, 34) voraussetzt (Vgl. Matth. 5, 14) und Matth. 10, 26. 27 ausdrücklich gesagt wird. Das Gottesreich muß sich ausbreiten, wie das von kleinen Anfängen zu unverhältnißmäßiger Größe wachsende Senfkorn, es muß das ganze Volk durchdringen, wie der Sauerteig das Brod (Matth. 13, 31 — 33). Nach beiden Seiten zeigt sich, daß das Gottesreich auf Erden seinem wahren Wesen nach nicht zu Stande kommt durch den einmaligen Act der erwarteten Reichserrichtung, sondern auf dem Wege allmähliger Entwicklung. So wenig in diesen Gleichnissen die Andeutung liegt von einer Ausbreitung des Gottesreichs über die Grenzen Israels hinaus, so ist doch andererseits seine Entwicklung in einer Weise beschrieben, welche sie nicht mehr von den Bedingungen der israelitischen Volksgemeinschaft und ihres staatlichen Gemeinwesens abhängig erscheinen läßt.

d) In den Gleichnissen vom Unkraut unter dem Weizen und von den Fischen im Netz (Matth. 13, 24 — 30. 47. 48) stellt Jesus dar, wie nicht nur bei der Entwicklung des Gottesreichs in der Welt, sondern bereits bei der Begründung desselben die in ihr vorhandene Sünde sich trübend einmischt, so daß in den Kreis, in welchem sich das Gottesreich verwirklicht, sich immer wieder unlautere Elemente eindrängen. Dennoch ist eine Zurückhaltung oder Ausscheidung derselben ebenso unstatthaft als unmöglich; erst beim Abschluß der Entwicklung kann und soll die Ausscheidung der echten Glieder des Gottesreichs vorgenommen werden. Auch hiemit stellt sich Jesus in den schärfsten Gegensatz gegen die volksthümliche Erwartung. Noch der Täufer hatte verkündet, daß die Ausscheidung der der Reichsgenossenschaft Unwürdigen oder das messianische Gericht das erste Geschäft des kommenden Messias sein werde (Matth. 3, 10 — 12). Mit der not. b und c dargelegten Auffassung von der Begründung und Entwicklung des Gottesreichs war aber von selbst gegeben, daß das messianische Gericht auf den Abschluß dieser Entwicklung vertagt werden mußte.

§. 15. Das Gottesreich in seiner Vollendung.

Sowohl die allmählige Entwicklung des Gottesreichs, als der Eintritt des messianischen Gerichts am Ziele derselben öffnet die Perspective auf eine Zukunft, in welcher erst die Vollendung des Gottesreichs eintritt. a) Damit ist eine Lösung des Widerspruchs zwischen der prophetischen Schilderung und der Gegenwart des Gottesreichs möglich gemacht, aber die Realisirung dieser Möglichkeit bleibt abhängig von dem Verhalten des Volks zu der Reichsverkündigung Jesu. b) Für jetzt kommt es nur darauf an, daß aus dieser das wahre Wesen des Gottesreichs erkannt werde, das sich auf jeder Stufe

seiner Entwicklung verwirklicht und in der Erscheinung des Messias die Bürgschaft für seine Vollendung hat. c)

a) Ist das Gottesreich in der Person des Messias bereits da (§. 13) und im Kreise seiner Anhänger im Kommen begriffen (§. 14), so ist es doch auch in seiner vollkommenen Realisirung noch zukünftig. Darum wird das Eingehen ins Gottesreich häufig auch für die Anhänger Jesu noch von der Erfüllung gewisser Bedingungen abhängig und damit als zukünftig gedacht (Matth. 5, 20. 7, 13. 18, 3), und die Entscheidung darüber ausdrücklich dem messianischen Gericht überlassen (Matth. 7, 21—23. 25, 34). Ja, es wird sogar dies zukünftige Eingehen von dem rechten Verhalten zu dem gegenwärtigen Gottesreich abhängig gemacht (Marc. 10, 15). Auf diese Vollendungszukunft des Reiches weist wohl auch Luc. 12, 32 hin.

b) Die Weissagung hatte überall mit der Erscheinung des Messias oder der messianischen Zeit die Vorstellung einer herrlichen Zukunftsgestalt des Reiches Israel verbunden, in welcher alles verheißene Heil sich verwirklichen sollte. War jene eingetreten und diese noch nicht, so war die Weissagung einerseits erfüllt, andererseits wartete sie noch ihrer Erfüllung. Lag es aber im Wesen des Gottesreichs, daß es von seiner Gründung an in allmähliger Entwicklung seiner Vollendung entgegenreifte, so konnte auf dem Wege zu dieser Vollendung immer noch die Vollendung der nationalen Theokratie in der Art, wie sie die Propheten verheißen hatten, eintreten. Jesus hat nicht gesagt, daß diese Erwartung sich erfüllen werde, aber er hat auch niemals gegen die auf die prophetische Verheißung gegründete Volkserwartung polemisirt. Alle Propheten hatten bald in dieser bald in jener Form die Erfüllung ihrer Verheißungen von dem Verhalten des Volks abhängig gemacht. Ob und wie weit daher die Weissagung von Israels Reichsherrlichkeit erfüllt werden könne, das blieb von dem Erfolge der messianischen Wirksamkeit Jesu abhängig. Erst in dem Maße als derselbe sich in mehr und mehr abschließender Weise herauszustellen begann, konnte diese Frage beantwortet werden und auch da noch nicht in definitiver Weise (Vgl. §. 28, d. 42, b).

c) Scheinbar freilich blieb es auch so dabei, daß die Prophetie in unzulässiger Weise den Beginn und die Vollendung der messianischen Heilszukunft zusammengefaßt habe. Aber sobald nur das Wesen des Gottesreichs richtig erfaßt ist (Vgl. Matth. 6, 10 und dazu §. 13, a), erhellt von selbst, daß dieses auf jeder Stufe seiner Verwirklichung da ist, sofern sich in jeder der auf die Heilsvollendung gerichtete Gotteswille realisirt, daß also die verheißene Heilszukunft mit dem Erscheinen des Messias wirklich eingetreten ist. Andererseits ist mit der Erscheinung des verheißenen Messias die Bürgschaft für die Vollendung des Gottesreichs gegeben, und insofern dieselbe ideell stets gegenwärtig. Eben weil die messianische Sendung eine Gottesthat ist, die in sich selbst die Gewißheit ihrer Durchführung trägt, ist mit ihr in der Heilsgegenwart immer schon ideell die ganze Heilzukunft gegeben. Man hat gemeint, aus philologischer Akribie die *βασιλεία τοῦ θεοῦ* immer in derselben Weise von dem zukünftigen Messiasreich erklären zu müssen. Aber es handelt sich hier nicht um verschiedene Bedeutungen eines Wortes, sondern darum, daß die durch dieses Wort bezeichnete Idee kein bloßes Ideal ist, das einer zukünftigen Verwirklichung wartet, sondern eine Idee, die eben darum sich unmittelbar stets verwirklicht, weil sie ihrer höchsten Verwirk-

lichung gewiß ist. Gerade dieses Ineinandersein von Gegenwart und Zukunft, von Ideal und Wirklichkeit, diese Gewißheit der Vollendung auf jeder Stufe der empirischen Verwirklichung des Gottesreichs ist durch die Lehre Jesu ein unveräußerliches Moment des christlichen Bewußtseins geworden.

Zweites Capitel.

Das messianische Selbstzeugniß.

---

§. 16. Der Menschensohn.

Am häufigsten bezeichnet sich Jesus als den Menschensohn, gerade weil dies jedenfalls keine der geläufigen Messiasbezeichnungen war. a) Für seine Hörer lag darin, daß er nicht ein Menschensohn wie alle anderen, sondern der Menschensohn sei, welcher durch seine Einzigartigkeit allen bekannt zu sein beanspruchte. b) Nun weisen aber alle seine Aussagen über diesen Menschensohn auf seinen einzigartigen Beruf hin, dessen Pflichten und gottgeordnete Geschicke ihn indirect deutlich genug als den messianischen kennzeichneten. c) Endlich aber hatte Jesus durch den Gebrauch des Namens in der Wiederkunftsweissagung so deutlich auf Dan. 7, 13 hingewiesen, daß die Ueberlieferung darunter nur den zum messianischen Beruf erwählten Menschensohn verstehen konnte. d)

a) Es kommt hier nicht auf die Frage an, ob der, welcher Dan. 7, 13 mit den Wolken des Himmels kommt wie eines Menschen Sohn, um von Jehova mit der Herrschaft über das ewige Reich belehnt zu werden, von dem Propheten als personificirtes Collectivum oder als Individuum gedacht sei. War die Erwartung eines persönlichen Messias zur Zeit Jesu so lebendig, wie die älteste Ueberlieferung überall voraussetzt, so konnte zu dieser Zeit die Stelle nur von dem Messias verstanden werden. Aber freilich durfte Jesus diese einzelne Stelle nicht als so bekannt voraussetzen, daß man unter dem Menschensohn ohne weiteres den der Danielstelle verstand, zumal in ihr der Messias nicht einmal als d e r Menschensohn, sondern nur als „wie ein Menschensohn" kommend bezeichnet war. Anders stünde es, wenn wir die Ausdeutung und Ausbeutung, welche die Danielstelle im Henochbuch gefunden hatte, in Rechnung ziehen dürften. Aber auch wenn man den vorchristlichen Ursprung der betreffenden Abschnitte im Henochbuch zugiebt, ist damit noch keineswegs erwiesen, daß die Weissagungen desselben Jesu und dem Kreise, in dem er hauptsächlich wirkte, so bekannt und geläufig waren, daß eine Beziehung darauf anzunehmen wäre. Eine Bezugnahme auf Psalm 8, 5 aber (Schmid, I. S. 150) ist nirgends indicirt und würde zunächst gar kein Präjudiz für die messianische Bedeutung des Namens geben. Wenn Joh. 12,

34 vorausgesetzt wird, daß das Volk die Begriffe des Gesalbten und des Menschensohn identificirte, so ist nicht zu übersehen, daß dies zu einer Zeit geschieht, wo im Volke über den messianischen Anspruch dessen, der diesen Namen als Selbstbezeichnung gebrauchte, längst kein Zweifel mehr sein konnte. Dagegen enthält die Fassung der Frage Jesu in Matth. 16, 13 die richtige Erinnerung, daß er diese Selbstbezeichnung nicht als eine directe, als solche allgemein verständliche Bezeichnung seiner Messianität betrachtete. Erst wenn Jesus selbst durch seinen Gebrauch dieses Namens auf die Erinnerung an Dan. 7, 13 hinleitete, konnte er als solche gefaßt werden. Dies stimmt aber ganz mit der Art überein, wie Jesus auch sonst während des größten Theiles seiner Wirksamkeit die directe Verkündigung seiner Messianität vermied, um die Hoffnungen, die sich an den gangbaren Messiasnamen knüpften, nicht zu ermuthigen (§. 13, c).

b) Unsere Frage ist nicht, in welchem Sinne Jesus, der nach not. d ohne Zweifel auf die Danielische Weissagung reflectirt hat, von vornherein einen Namen adoptiren konnte, der bei der Deutung derselben auf einen persönlichen Messias diesen als ein himmlisches Wesen bezeichnet, das mit der Herrschaft über das Gottesreich belehnt wird, sondern wie diese Selbstbezeichnung von den Ohrenzeugen, von denen die älteste Ueberlieferung herrührt, verstanden werden mußte. Unmöglich aber konnten diese dabei an einen Menschen denken, der nichts menschliches sich fremd achtet (Baur, S. 81). Denn die echte Menschlichkeit des vor ihnen stehenden Menschen und damit auch die seiner menschlichen Natur als solcher eignende hinfällige Schwachheit und ihr Unterworfensein unter Leiden und Tod (Nösgen, S. 16) stand ja für sie außer aller Frage, und weder die Heimathlosigkeit (Matth. 8, 20) noch das Marc. 8, 31 dem Menschensohn vindicirte Leiden gehört ja zu dem gemeinen Menschenschicksal, so wenig wie seine Ablehnung aller Askese (Matth. 11, 18. 19) die Vorstellung eines „einfachen gewöhnlichen Menschen" im Gegensatz zu der Volkserwartung von der irdischen Herrlichkeit des Messias wecken konnte, oder die Hinweisung auf sein Dienen bis zum Tode (Marc. 10, 45) auf seiner „dem Dienen und dem Tode unterworfenen menschlichen Natur" als solcher beruht. Eben so wenig aber konnten sie darin den finden, der das Urbild der Menschheit verwirklichte (Neander, Leben Jesu. 4. Aufl. S. 154. 55. Vgl. noch Reuß, I. S. 230), oder gar den himmlischen Urmenschen (Beyschlag, S. 26), da die Philosopheme, welche auf diesen Begriff führen konnten, jedenfalls dem volksmäßigen Bewußtsein ganz fremd waren [1]). Das Eigenthümliche an dem Ausdruck ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ist

1) Selbst wenn bei Daniel bereits Keime der späteren Idee von dem himmlischen Urbilde der Menschheit zu Grunde liegen sollten, so wären dieselben doch so wenig ausgedrückt, daß es unbegreiflich ist, wie Beyschlag seine darauf hinausgehende Deutung des Namens ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρ. S. 17 als „den vorgefundenen und gemeinverständlichen Sinn" dieses Namens, der ja als solcher bei Daniel gar nicht einmal vorkommt und auch nach Beyschlag, S. 31 keiner der volksthümlichen Messiasnamen war, bezeichnen kann. Auch die (übrigens der ältesten Ueberlieferung nicht angehörige) Verknüpfung von Marc. 2, 28 mit v. 27 enthält diese Vorstellung nicht; denn nicht als das stellvertretende Haupt der Menschheit hat der Menschensohn über den um des Menschen willen eingesetzten Sabbath zu entscheiden, sondern als der, welcher das höchste Heil der Menschen herbeiführt, lehrt er alles zum Heile des Menschen Verordnete in der rechten Weise gebrauchen.

nicht der Artikel vor dem Genitiv, der den Menschen seiner Gattung nach bezeichnen könnte, sondern der vor dem Nominativ. Anerkannt ist heutzutage, daß derselbe ohne Hinzufügung eines Pronomen nicht deiktisch mit Bezug auf die Person des Redenden genommen werden kann. Wohl aber weist er darauf hin, daß der Ausdruck nicht einen Menschensohn unter anderen meint, sondern einen bestimmten, dessen Einzigartigkeit für die Hörer keiner Erläuterung bedurfte. Daraus folgt aber, daß diese Einzigartigkeit nicht in einer höheren göttlichen Natur gesucht werden darf, welche das tiefste Wesen dieses Menschensohnes ausmacht (Schulze, S. 215. Geß, S. 212); denn die Vorstellung von einem solchen Menschensohne (selbst wenn man sie so direct, wie Sch. will, bei Daniel suchen dürfte) war jedenfalls dem Volksbewußtsein völlig fremd. Wohl aber konnte jeder schriftgläubige Israelite auf Grund der Verheißung von einem Menschensohn wissen, welcher, weil Jehova durch ihn die Heilsvollendung herbeiführen wollte, einen göttlichen Beruf besaß, wie ihn keiner je besessen und keiner nach ihm besitzen konnte.

c) Daß Jesus so den Namen des Menschensohnes verstanden wissen wollte, zeigt deutlich der Inhalt aller Aussagen, in denen er denselben gebraucht. Denn offenbar von einem von Jehova zu einem einzigartigen Berufe erwählten Menschen redet er, wenn er den Beruf charakterisirt, zu dessen Erfüllung der Menschensohn gekommen ist (Marc. 10, 45. Luc. 19, 10). Auf diesem seinem Berufe beruht die Vollmacht, die er dem Menschensohn zuspricht, Sünden zu vergeben und über die Erfüllung des Sabbathgebots zu entscheiden (Matth. 9, 6. 12, 8). Beides aber führt über den prophetischen Beruf hinaus auf den messianischen (Vgl. §. 22, a. 24). Auf den Erfordernissen seines Berufes beruht auch die ihm eigenthümliche Lebensgestalt, wonach er heimathlos umherzieht (Matth. 8, 20), und wenn Jesus dieselbe von anderer Seite her in einen Gegensatz zu der des Täufers stellt (Matth. 11, 18. 19), so erhellt dort aus dem Zusammenhang, daß es sein Beruf ist, mit der Heilsvollendung zu seinem Volke zu kommen, weil er dort grade den größten und letzten der Propheten für den Gottesboten erklärt, der nach der Schrift dem Vollender den Weg bereiten soll (v. 9—14)[2]. Die Art, wie Matth. 12, 32 die Sünde wider den Menschensohn als die schwerste unter den überhaupt noch vergebbaren gewerthet wird, setzt ebenfalls nicht eine göttliche Wesenheit, sondern eine einzigartige Würdestellung voraus, die nach v. 28 nur auf seinem messianischen Berufe beruhen kann. Wenn aber Marc. 8, 31. 9, 31. 10, 33. 14, 41 (Vgl. Matth. 12, 40. Marc. 9, 9) von einem dem Menschensohn göttlich bestimmten Lebensschicksal geredet wird,

2) Wenn Jesus die Stelle Maleach. 3, 1, in welcher Jehova selbst als Richter und Heilspender zu seinem Volke zu kommen verheißt, so wendet, daß dem (angeredeten) Messias der Wegbereiter vorhergeht (Matth. 11, 10), so deutet er die Stelle offenbar so, daß der im Parallelismus genannte Bundesbote eben der ist, in welchem Jehova zu seinem Volke kommt. Darin aber eine Hinweisung auf das göttliche Wesen Jesu zu sehen (Schulze, S. 49. Geß, S. 39), ist dogmatisirende Eintragung, da die aus dem Repräsentationsverhältniß sich von selbst ergebende Vorstellung, daß der Absender selbst in seinem Abgesandten kommt, dem A. wie dem N. T. gleich geläufig ist (Vgl. Matth. 10, 40). Ganz in demselben Sinne deutete schon die älteste Ueberlieferung (Matth. 3, 3) die Stelle Jesaj. 40, 3 auf den Täufer, indem sie an die Stelle Jehova's, dem die Stimme des Wüstenpredigers den Weg bereitet, den Messias selbst setzte (Vgl. m. Marcusevangel. S. 39. 40).

so setzt das nur voraus, was Marc. 9, 12. 14, 21 ausdrücklich gesagt wird, daß von dem, was der Menschensohn in seinem Beruf erdulden müsse, im A. T. bereits geschrieben, d. h. daß er der von den Propheten verheißene Menschensohn, also der Messias sei, wie er nach 9, 12 dem verheißenen Elias folgt.

d) Hatte Jesus durch die Art, wie er den Namen des Menschensohnes mit seinem einzigartigen Berufe in Verbindung brachte, indirect darauf hingeleitet, bei dem Menschensohn an den Messias der Danielweissagung zu denken, so hat er endlich mit offenbarer und durch die wörtlichen Anklänge unverkennbar gewordener Anspielung auf den Menschensohn in Dan. 7, 13 seine Wiederkunft verkündet (Matth. 24, 30. Marc. 14, 62), und unser erster Evangelist erklärt unstreitig richtig in ersterer Stelle das in der Danielweissagung als Signal des Anbruchs für das Reich der Vollendung angezeigte Kommen eines Menschensohnes in den Himmelswolken für das von Christo geweissagte Zeichen der Endvollendung (τὸ σημεῖον τοῦ υἱοῦ τ. ἀνθρ.). Dem entsprechend wird auch sonst gerade in den Wiederkunftsreden gern von dem Menschensohn gesprochen (Marc. 8, 38. Matth. 24, 44. Luc. 17, 22. 24. 26. 30). Diese Wiederkunftsreden enthielt die apostolische Quelle, wie das älteste Evangelium, und sie mußten für das Verständniß jener Selbstbezeichnung in der ältesten Ueberlieferung maßgebend werden. Eben darum aber, weil in ihnen gerade der Schlüssel zu diesem Verständniß lag, gab die Reflexion auf Dan. 7, 13 der ältesten Ueberlieferung noch nicht die Vorstellung von Christo als einem himmlischen Wesen, das auf die Erde herabgekommen sei, an die Hand, da jene Reden selbst darauf hinzuweisen schienen, daß erst bei der Wiederkunft er als der Menschensohn, wie ihn Daniel geschaut, erscheinen werde. Wie die Geschichte der apostolischen Lehrentwicklung zeigt, daß von der Thatsache der Erhöhung Jesu zu göttlicher Herrlichkeit die Erkenntniß seines ewigen göttlichen Wesens ausging, so lag es in der heilsgeschichtlichen Bedingtheit des Selbstzeugnisses Jesu (§. 9, c), daß er wohl durch die Weissagung seiner Erhöhung auf den Weg zu dieser Entwicklung hinleiten, aber das tiefste Geheimniß seiner Person nicht vor der Vollendung derselben, welche erst den Schlüssel zu seinem Verständniß gab, mit klaren Worten aussprechen konnte.

§. 17. Der Gottessohn.

Jesus nennt sich den Sohn Gottes und bezeichnet damit sein einzigartiges persönliches Verhältniß zu Gott. a) Er knüpft damit an die Alttestamentliche Bildersprache an, nach welcher der Name des Sohnes Gottes den erwählten Gegenstand der göttlichen Liebe bezeichnet und darum in eminentem Sinne dem Messias zukommt. b) Auch Jesus weiß sich, weil er der Erwählte der göttlichen Liebe ist, mit dem höchsten, dem messianischen Berufe betraut und zu allen Rechten und Ehren desselben berufen. c)

a) Niemals gebraucht Jesus in der ältesten Ueberlieferung den Namen des Gottessohnes abwechselnd mit dem des Menschensohnes, wo er von seiner Berufsstellung unter den Menschen und seinen dadurch bedingten Pflichten und Schicksalen redet. Dagegen ruft er den Herrn Himmels und der Erde (Matth. 11, 25. 26 = Luc. 10, 21), den Allmächtigen (Marc. 14,

36) als seinen Vater an (Vgl. Luc. 23, 34. 46); sehr häufig spricht er von Gott als seinem Vater (Matth. 7, 21. 10, 32. 33. 15, 13. 16, 17. 18, 19. 35. 25, 34. Marc. 8, 38). Allerdings lehrt er auch seine Anhänger zu Gott als ihrem Vater beten und redet von ihm als ihrem Vater; dennoch stellt er nie sein Sohnesverhältniß mit dem ihrigen auf die gleiche Stufe, nie betet er zu unserm Vater und redet von Gott als unserm Vater. Dagegen hat die apostolische Quelle wenigstens einen Ausspruch aufbehalten, wo er sich als den Sohn schlechthin im Verhältniß zum Vater bezeichnet, um ohne Zweifel ein einzigartiges persönliches Verhältniß zu Gott auszudrücken (Matth. 11, 27 = Luc. 10, 22), nur daß dieses durchaus nicht als ein Wesensverhältniß gedacht ist, sondern als ein Verhältniß innigster Vertrautheit mit einander [1]). Ebenso enthält das älteste Evangelium einen Ausspruch, in welchem sich Jesus als den Sohn schlechthin Engeln und Menschen ausdrücklich gegenüber stellt (Marc. 13, 32), aber auch dort handelt es sich nicht um eine Wesensgleichheit mit Gott, die ihn über alle Creaturen erhebt, sondern um die Vertrautheit mit den göttlichen Rathschlüssen, die ihm in seinem Sohnesverhältniß noch am ehesten zukommen könnte.

b) Die Anwendung des Sohnesbegriffs auf sein einzigartiges persönliches Verhältniß zu Gott war Jesu durch das A. T. an die Hand gegeben. Schon dieses kannte die Vorstellung einer himmlischen Gottesfamilie, in welcher die Engel als Söhne Gottes erscheinen (Hiob 38, 7. Psalm 29, 1. 89, 7). Auf der Erde aber ist Israel der Sohn Jehova's (Exod. 4, 22. Hos. 11, 1. Jes. 63, 16. Jerem. 31, 9. 20. Mal. 1, 6) kraft seiner Erwählung

1) Es ist lediglich dogmatisirende Eintragung, wenn man aus der hier von dem Sohne ausgesagten ausschließlichen Befähigung zum Offenbarungsmittler ohne weiteres die Wesensgleichheit desselben mit dem Vater folgert. Es ist aber sogar contextwidrig, wenn man dabei an eine Offenbarung in seiner Person denkt; denn jene Befähigung wird ausdrücklich auf sein einzigartiges vollkommenes Erkennen des Vaters zurückgeführt und die Behauptung, daß schon dieses die Wesensgleichheit voraussetze, ist wiederum nur ein dogmatisches Axiom. Die Hinweisung auf das ᾧ ἐὰν βούληται kann dafür garnichts beweisen, da dasselbe nach dem Context lediglich darauf beruht, daß der Vater dem Sohne Alles (das ἀποκρύπτειν, wie das ἀποκαλύπτειν v. 25) zu selbstständiger Ausführung übergeben hat. Aber auch daß keiner den Sohn vollkommen erkennt als nur der Vater, beweist nicht, daß Jesus hier ein übermenschliches Wesen in metaphysischem Sinne von sich aussagen will. Freilich bezieht es sich nicht bloß auf das Wissen um seine Sendung (Baur, S. 114), die ja jeder Gläubige erkennt, oder um seinen übernatürlichen Ursprung (Beyschlag, S. 60), der ja seinen nächsten Angehörigen nicht verborgen sein konnte, sondern auf das, was überall der Herzenskündiger (Luc. 16, 15) allein vollkommen beurtheilen kann, auf seine sittliche Wesensbeschaffenheit, die den Sohn ebenso von der einen Seite zum Organ der göttlichen Heilsoffenbarung befähigt, wie von der anderen Seite seine vollkommene Gotteserkenntniß. Denn nur in ihr kann Gott die Bürgschaft haben, daß der Sohn bei seiner selbstständigen Offenbarungswirksamkeit mit freiem Willen auf den preiswürdigen Rathschluß des Vaters (v. 25. 26) eingehen wird. Wenn man dagegen einwendet, daß doch die im Parallelgliede gemeinte Erkenntniß nicht auf die sittliche Wesensbeschaffenheit Gottes beschränkt werden könne (Vgl. Geß, S. 42), so übersieht man, daß es auch bei der Offenbarungsthätigkeit, zu welcher der Vater den Sohn befähigt erkennt, sich allerdings nicht um Aufschlüsse über das metaphysische Wesen Gottes, sondern um die Offenbarung seiner väterlichen Liebe zu den Reichsgenossen (Vgl. §. 20) handelt.

(Deut. 14, 1. 2). Es läßt sich bezweifeln, ob irgendwo die Thatsache, daß Gott dieses Volk zum Volke gemacht (gezeugt) hat, ausdrücklich als Erläuterung dieses Sohnesverhältnisses gemeint ist; jedenfalls zeigt die ganz überwiegende Anwendung dieser Vorstellung, daß dieselbe das einzigartige Liebesverhältniß bezeichnet, in welches Jehova auf Grund seiner Erwählung zu diesem Volke getreten ist. Dürfen wir annehmen, daß der bildlichen Uebertragung des menschlichen Vaterverhältnisses auf Gott von vornherein eine durchstehende Vorstellung zu Grunde liegt, so beweist die Anwendung derselben auf die Engel, daß nicht die väterliche Zeugung (Hofmann, II. S. 68), die Anwendung auf Israel als Volk, daß nicht die natürliche Wesensähnlichkeit (Nösgen, S. 132) dabei das tertium comparationis sein kann. Ist dasselbe vielmehr das natürliche Liebesverhältniß, welches den Vater mit dem Sohne verbindet, so begreift sich auch leicht, wie der theokratische König, den Gott an die Spitze des Volkes gestellt hat, in eminentem Sinne als der Gegenstand seiner Liebe und väterlichen Fürsorge sein Sohn genannt werden kann (2 Sam. 7, 14), nicht um dem Volke dadurch etwas von seiner väterlichen Liebe, die ihm kraft seiner Sohnschaft gewiß ist, zu entziehen, sondern um ihm durch denselben seine väterliche Liebe zu vermitteln. Weil ihn Jehova zum Sohne erkoren, übergiebt er ihm eben die Herrschaft, durch welche er dem Volke alles Heil vermittelt (Vgl. Psalm 2, 7. 8). Wie die Erschaffung des zum Sohne erwählten Volkes wohl gelegentlich als Zeugung gedacht sein kann, so auch die Salbung des Königs, durch die er zum Könige gemacht wird (Psalm 2, 7). Daraus folgt aber natürlich nicht, daß die Gottessohnschaft nach ATlicher Anschauung von dem Besitz des Geistes Gottes abhängt (Nösgen, S. 146). Sobald man nun in jenen ATlichen Stellen, welche den idealen theokratischen König als Sohn Gottes feiern, eine Weissagung auf den Messias sah, mußte das Prädikat des Gottessohnes im Volksmunde zum Ehrenprädicat des Messias werden und als solches erscheint es unzweifelhaft in unseren Evangelien (Marc. 14, 61. Vgl. 3, 11. 5, 7. Matth. 4, 3. 6. 8, 29, wo es im Munde der huldigenden Dämonen oder des schmeichelnden Satan vorkommt) [2]). Damit ist natürlich nicht gesagt, daß dieses Ehrenprädicat als ein bedeutungsloser Titel galt. Schon die älteste Ueberlieferung hat seinen Sinn vollkommen im Sinne des A. T's. gedeutet, wenn sie in der Fassung der Himmelsstimme, die bei der Taufe und Verklärung Jesum als den Messias bezeugt, den Namen des Gottessohnes erläu-

2) Die erneuten Versuche von Schulze (S. 221 ff.) und Nösgen (S. 150 ff.), dies zu leugnen, sind gänzlich mißlungen. Daß Marc. 14, 61 im Munde des Hohenpriesters der „Sohn des Hochgelobten" ein bloßes Ehrenprädicat des ὁ Χριστός ist, giebt selbst Geß (S. 177) zu und das (offenbar sekundäre) Referat des Lucas von dieser Scene kann um so weniger dagegen beweisen, als dort die Frage, ob Jesus der Christ sei (22, 66), nachdem sie Jesus zuerst ausweichend beantwortet, ausdrücklich mit οὖν in der Form wieder aufgenommen wird, ob er der Sohn Gottes sei (22, 70). So gewiß aber die Dämonen Marc. 3, 11 nichts Anderes von Jesu aussagen wollen, als der, welcher ihn 1, 24 als ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ anruft, so gewiß ist der Sohn Gottes nichts anderes als der Geweihte κατ' ἐξοχήν d. h. der Messias. Nur als eine seltsame Verirrung aber kann es bezeichnet werden, wenn Nösgen, S. 149 aus dem Sinn, in welchem der heidnische Hauptmann unter dem Kreuze Jesum als Gottessohn bekennt (Marc. 15, 39), Schlüsse auf die Bedeutung dieses Namens ziehen will.

tert, indem sie ihn als den Gegenstand der göttlichen Liebe bezeichnet, auf welchem das Wohlgefallen Gottes ruht (Matth. 3, 17. 17, 5).

c) Nur in dem im A. T. gebräuchlichen und aus ihm seinen Zeitgenossen geläufigen Sinne konnte Jesus den Sohnesnamen auf sich anwenden. Es erhellt daraus, daß alle Versuche, die dogmatische Vorstellung von einer Zeugung aus Gott oder einer metaphysischen Wesensgleichheit mit ihm in diese Selbstbezeichnung hineinzutragen, wie sehr dieselben auch oft mit dem Anspruch einer wortgemäßeren Fassung auftreten, einfach ungeschichtlich sind [3]). Insbesondere aber lag es Jesu nahe, diesen im A. T. dem Messias beigelegten Namen da zu gebrauchen, wo er auf die Rechte und Ehren hinwies, die dem von Jehova zum messianischen Berufe Erwählten zustanden. Schon in der Stelle Matth. 11, 27 weist er darauf hin, wie ihm als dem Sohne die selbstständige Ausführung der höchsten göttlichen Rathschlüsse übertragen sei, und deutet Marc. 13, 32 an, daß der Sohn ein Eingeweihtsein in diese Rathschlüsse beanspruchen könne wie kein anderer. Wenn der Vater im Gleichniß den Sohn zu den Winzern sendet, weil er auf Grund der Ehrfurcht vor dem Sohne des Hauses zu erreichen hofft, was er durch seine Knechte nicht zu erreichen vermochte (Matth. 21, 37), so malt das aufs Treffendste die gesteigerte Autorität, mit welcher der Sohn als der letzte Gottgesandte auftritt, welcher die durch alle prophetische Sendungen nicht erreichte Vollendung der Theokratie herbeiführen soll, und mit vollem Recht bezeichnet Marc. in seiner allegorisirenden Ausmalung der Parabel den Sohn als den einzigartigen Gegenstand seiner Liebe (12, 6), dessen Mißhandlung den vollen Zorn des Weinbergsherrn über die Hüter des Weinbergs herabziehen mußte (Vgl. m. Marcusevgl. S. 387). Wenn Jesus aus seinem Sohnesverhältniß seine Freiheit von der theokratischen Tempelsteuer ableitet (Matth. 17, 25-26), so ist es nicht sein übernatürlicher Ursprung, auf den er diesen Anspruch gründet (Beyschlag, S. 60), sondern seine Würdestellung in der Theokratie, da nur diese über sein Verhältniß zu den theokratischen Pflichten entscheiden kann, an dem er sogar seinen Erwählten Antheil zu geben scheint (v. 27). Ist

3) Man verwechsle hiemit nicht die ganz andere Frage, wie Jesus selbst zu seinem Sohnesbewußtsein gekommen. Wenn er sich nach Matth. 11, 27 als das zur Heilsmittlerschaft qualificirte Organ nach seiner sittlichen Wesensbeschaffenheit erkannt weiß, so setzt das zunächst ein Bewußtsein sittlicher Wesensähnlichkeit mit Gott voraus, die nach einer in den Reden Jesu häufigen metaphorischen Anwendung des Sohnesbegriffs ebenfalls als Gotteskindschaft bezeichnet werden kann. Von dem ethischen Sohnesbewußtsein aus ist er zu dem amtlichen gekommen; denn nur wer kraft dieser sittlichen Wesensbeschaffenheit den Willen Gottes in seiner Person und seinem Leben vollkommen verwirklichte, konnte dazu berufen sein, im Gottesreich dieses Ideal auch um sich her zu verwirklichen, und nur der, auf welchem das Wohlgefallen Gottes in vollsten Sinne ruhte, konnte auch der höchste Gegenstand seiner Liebe und der Erwählte seines Vertrauens sein. Aber auch diese Gotteskindschaft in sittlichem Sinne wird wie bei Allen, die durch ihn rechte Gotteskinder werden (Vgl. §. 21), ihren tieferen Grund haben in einem von dem Vater selbst gesetzten ursprünglichen Liebesverhältnisse Gottes zu ihm. Ob dieses bis in die Ewigkeit hinaufreiche und auf einem ursprünglichen Wesensverhältniß des Sohnes zum Vater beruhe, darüber konnte das synoptische Selbstzeugniß Jesu keine Auskunft geben, wenn es nicht den Gesichtskreis derer, an die es gerichtet, völlig überschreiten wollte. Erst die apostolische Lehrentwicklung konnte auf diese Fragen eingehen.

diese Stellung hier noch mehr als die des Königssohnes im Gegensatz zu den Unterthanen gedacht, so bekennt er sich Marc. 14, 62 auf die Frage des Hohenpriesters feierlich als den gesalbten Herrn der Theokratie und verweist zum Beweise seines Anspruchs, der erwählte Gegenstand der göttlichen Liebe zu sein, auf die dem Menschensohn bevorstehende Erhöhung zu göttlicher Macht und Herrlichkeit. So ist seine Gottessohnschaft der tiefste Grund des ihm als dem Menschensohne gegebenen einzigartigen Berufes und der kraft seiner ihm jetzt und einst zukommenden Würdestellung; denn zum höchsten Beruf kann nur der Erwählte der göttlichen Liebe berufen sein.

§. 18. Der Gesalbte.

Jesus ist in der Taufe zum Messias gesalbt worden durch den Geist, der ihn zu seinem berufsmäßigen Wirken befähigt. a) Seine Machtthaten sind ihm von Gott behufs Ausrichtung seines messianischen Berufes gegeben, eine ihm zur willkührlichen Verfügung stehende Allmacht besitzt er nicht. b) Ebenso dient sein höheres Wissen zur Vollbringung des ihm übergebenen Werkes; aber es ist nicht unbeschränkt. c) Als der Messias ist er der menschliche Träger eines Berufs, der ihn hoch über alle Organe der Alttestamentlichen Theokratie erhebt und ihm allen Menschen gegenüber eine einzigartige Würdestellung giebt. d)

a) Der Messiasname selbst weist auf die Salbung hin, welche den König Israels zu seinem Berufe weihte (1. Sam. 10, 1. 24, 7) und auch dem idealen Könige der vollendeten Theokratie nicht fehlen durfte (Psalm 2, 2. 45, 8). Er blieb die eigentlich technische Bezeichnung des auf Grund der Weissagung erwarteten Vollenders (Marc. 8, 29. 14, 61: ὁ Χριστός)[1]. Obwohl nur Lucas ausdrücklich erzählt, daß Jesus den mit dem Geiste Gottes Gesalbten, von dem Jesaj. 61, 1 redet, auf seine Person deutete (4, 18. 21), so erhellt doch auch aus der apostolischen Quelle, daß er seine Wirksamkeit als die dort bezeichnete Thätigkeit dieses Gesalbten charakterisirte (Matth. 11, 5 und dazu §. 13, a). Die apostolische Ueberlieferung hat ohne Zweifel von vornherein die bei der Taufe Jesu im Jordan erfolgte Geistesmittheilung als diese Salbung gedacht (§. 38, b). War auch wohl in der apostolischen Quelle das Herabkommen des Geistes nur als vom Täufer gesehen dargestellt (Vgl. m. Marcusevng. S. 49), so versteht sich doch von selbst, daß das von ihm Geschaute als ein objectiver Hergang gedacht war[2]).

1) Am meisten verwandt damit ist der Ausdruck ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ (Marc. 1, 24), der ebenfalls auf die durch die Salbung erlangte Weihe hinweist (Vgl. Joh. 6, 69), und die ausdrückliche Bezeichnung als König der Juden (Marc. 15, 2. 9. 12. 18), die 15, 32 den Namen des Gesalbten erklärt. Jesus selbst hat Marc. 12, 35. 13, 21. Matth. 24, 5 den Namen ὁ Χριστός in diesem technischen Sinne gebraucht; ob er ihn in der ältesten Ueberlieferung je auf sich selbst direct angewandt, ist zu bezweifeln. Die Form von Marc. 9, 41 ist jedenfalls eine secundäre (Vgl. Matth. 10, 42) und die von Matth. 23, 10 nicht mehr zu constatiren.

2) Die ganze Schwierigkeit einer Geistesmittheilung an Jesum in der Taufe erledigt sich damit, daß bereits hier, wie überall im N. T. (mit Ausnahme des Paulinismus),

Bereits die apostolische Quelle ließ Jesum von dem in der Taufe mitgetheilten Geiste in die Wüste getrieben werden (Matth. 4, 1) und seine Teufelaustreibungen auf den Geist Gottes zurückführen (12, 28). Der Geist, womit er bei der Taufe gesalbt ist, weist ihm also an, was er als Messias zu thun hat und giebt ihm die Kraft es auszuführen; denn die Teufelsaustreibungen wie der Kampf mit dem Satan in der Wüste gehören beide gleich wesentlich zu seiner messianischen Wirksamkeit.

b) Jesus selbst betrachtet als wesentliche Stücke seiner messianischen Wirksamkeit seine Krankenheilungen (Matth. 11, 5. Luc. 13, 32) und charakterisirt dieselben als Machtthaten, deren Eindruck er so hoch veranschlagt, daß sie Tyrus und Sidon, sowie Sodom und Gomorrha hätten zur Buße erwecken können (Matth. 11, 21. 23). Schon die apostolische Quelle erzählte nicht bloß von Dämonenaustreibungen, die Jesus durch sein Befehlswort wirkte (Matth. 8, 32), selbst bei Entfernten (15, 28), sondern auch von anderen Kranken, die auf sein bloßes Wort gesund wurden (9, 6. 12, 13), wie selbst der Knecht des Centurio in der Ferne (8, 13). Andere läßt sie durch Handberührung heilen (8, 3. 9, 29), schreibt aber auch hier die Heilung nicht etwa dieser äußeren Vermittlung, sondern seinem Willen und Vermögen zu (8, 3: *θέλω καθαρίσθητι*; 9, 28: *πιστεύετε ὅτι δύναμαι τοῦτο ποιῆσαι*;). Aber auch andere Machtthaten erzählte sie. Auf sein Wort stillte sich das Meer (8, 26), er ließ das Mägdlein vom Todtenbett sich aufrichten (9, 25) und speiste die Fünftausend mit wenigen Broten (14, 19. 20). Das älteste Evangelium ist voll von Schilderungen seiner Heilthätigkeit, die er in derselben Weise ausübt, wie in der apostolischen Quelle, und die detaillirte Beschreibung des äußerlich vermittelten Heilverfahrens Jesu in den ihm eigenen Geschichten (Marc. 7, 32—35. 8, 22—25) hat keineswegs die Tendenz, den wunderbaren Charakter dieser Heilungen abzuschwächen. Eigenthümlich ist ihm noch das Wandeln Jesu auf dem See (6, 45 bis 51) und die Verfluchung des Feigenbaums (11, 14. 20). Obwohl diese Machtthaten nirgends so ausdrücklich wie die Teufelaustreibungen (not. a) auf den Geist Gottes zurückgeführt werden, so sind sie doch auch nicht als Ausflüsse einer ihm eigenthümlichen göttlichen Allmacht gedacht. Es sind Werke, die Gott durch ihn gethan und für die er Gott gepriesen haben will (Marc. 5, 19), er erbittet sie von Gott (Marc. 7, 34) und preist Gott für den ihm geschenkten Segen (Matth. 14, 19). Die erste Versuchung (Matth. 4, 3. 4) zeigt nicht, daß er eine ihm gegebene Wunderkraft nicht zu eigenmächtiger Selbsthülfe mißbrauchen **darf**, sondern daß er trotz seiner Messiaswürde ohne ausdrücklichen Befehl Gottes kein Wunder thun **kann**. Der gewiß der ältesten Ueberlieferung angehörige, wenn auch Matth. 26, 53 nach eigener Combination angewandte Ausspruch zeigt, daß Jesus des göttlichen Wunderschutzes erforderlichen Falls gewiß ist, aber er darf ihn nicht willkürlich herausfordern (Matth. 4, 5—7). Auch in der zweiten Versuchung ist nicht von einem Schauwunder die Rede, das er thun **könnte**, aber

---

der Geist nicht als Princip eines Gott wohlgefälligen Lebens, sondern als Princip der Gnadengaben gedacht ist, mit denen Gott seine Diener zur Ausrichtung ihres Berufes ausrüstet. In diesem Sinne empfangen schon im A. T. Moses (Num. 11, 17) und die Propheten (2. Reg. 2, 9. 15), der König Israels (1. Sam. 10, 6. 10. 2. Sam. 23, 2) und insbesondere der Messias (Jes. 11, 2. 42, 1) den Geist Jehova's.

nicht thun darf, sondern von dem vermessenen Vertrauen auf die göttliche Wunderhülfe.

c) Als der vom Vater mit der Ausrichtung seiner Rathschlüsse beauftragte Sohn erkennt Jesus allein den Vater und kann ihn offenbaren (Matth. 11, 27). Sein herzenkündender Scharfblick (Matth. 9, 4 = Luc. 5, 22; Matth. 12, 25 = Luc. 11, 17. Marc. 12, 15) ist nicht als göttliche Allwissenheit gedacht, da er nach Luc. 7, 39 von jedem Propheten verlangt wird, und dient der berufsmäßigen Entlarvung seiner Gegner. Auch schließt er ein Sichverwundern (Matth. 8, 10. Marc. 6, 6) und ein Getäuschtwerden Jesu (Marc. 11, 13) keineswegs aus. Weissagend schaut Jesus den ganzen Rath Gottes über sein Leben und die Vollendung seines Werkes. Wie seine Machtthaten, so wird auch sein Weissagungswort nicht ausdrücklich auf den Geist, mit dem er ausgerüstet war, zurückgeführt, aber es ist sicher nach Analogie der ATlichen Weissagung so gedacht. Darum ist auch sein Wort der Weissagung so unvergänglich und unverbrüchlich (Matth. 24, 35), wie das Gotteswort des A. T's. (5, 18). Aber auch hier setzt dasselbe nicht göttliche Allwissenheit voraus, vielmehr bleibt sich der Sohn der Schranken seines Wissens wohl bewußt (Marc. 13, 32. Vgl. 14, 35. 36).

d) Der Messiasname weist nicht nur auf eine einzigartige Ausrüstung, sondern auch auf seine einzigartige Würde hin. Als der Vollender der Theokratie steht Jesus hoch über Allem, was die Theokratie bisher von Organen und Institutionen besaß. Er ist erhaben über das Königthum und Prophetenthum des alten Bundes (Matth. 12, 41. 42), David hat den Messias seinen Herrn geheißen (Marc. 12, 36. 37), der Messias ist größer als der Tempel, der den allerheiligsten Mittelpunkt der ATlichen Theokratie bildet (Matth. 12, 6). In ihm kommt Jehova selbst zu seinem Volk (Vgl. Luc. 1, 17. 76); wer darum ihn aufnimmt, der nimmt Gott selber auf (Matth. 10, 40 und dazu §. 16, c. Anm. 2). Es ist nirgends ein übermenschliches Wesen, worauf diese Aussagen zurückweisen, aber es liegt in ihnen der Anspruch auf einen Beruf, wie ihn kein anderer Mensch hat noch haben kann. Das gilt namentlich auch von den Aussagen, in welchen er von dem Verhalten gegen seine Person das Schicksal des Menschen abhängig macht. Selig ist, wer sich nicht an ihm ärgert (Matth. 11, 6), wer um seinetwillen verfolgt wird (5, 11), um seinetwillen das Leben verliert (10, 39). Nur wer ihn bekennt, wird vor dem Richterstuhl Gottes bestehen (10, 32. 33); weil die Erweisungen der Bruderliebe ihm erwiesen sind, entscheiden dieselben im Gericht (25, 34—46). Alle Pietätspflichten müssen hinter der Pflicht gegen ihn zurückstehen (8, 22), ihn muß man mehr lieben als Vater und Mutter (10, 37). Darin liegt nicht, daß er mehr als ein Mensch ist, aber daß er der Messias ist, in welchem das Gottesreich und damit das höchste Gut da ist, der darum allein die Theilnahme an diesem höchsten Gute vermitteln kann [3]). Wenn er aber vom Volk und seinen Anhängern als Herr (κύριε: Matth. 8, 2. 7, 21) angeredet wird, so ist das nur die gewöhnliche Bezeugung der Verehrung und noch nicht der Ausdruck für diese specifische Würdestellung.

3) Die häufige Polemik gegen diese Auffassung gründet sich auf die Reflexion, ob überall ein bloßer Mensch zum Träger eines solchen Berufes qualificirt sei. Diese Frage kann aber, sobald einmal Jesus als der einzigartige Mensch erkannt ist, a priori gar

§. 19. Der Davidsohn und der erhöhte Messias.

Auch das messianische Prädikat des Davidsohnes, zu dem ihm die Vorbedingung nicht fehlte, hat Jesus nicht abgelehnt. a) Die Erwartung seiner Erhebung zur königlichen Herrschaft, die sich an diesen Namen nothwendig knüpfte, hat er nie bestritten, weil auch ihre Verwirklichung nur von dem Verhalten des Volkes zu ihm abhängig blieb. b) Als aber der Fortgang der Entwicklung zeigte, daß sein eignes Volk ihm das berufsmäßig bestimmte Leiden bereitete, hat er geweissagt, daß er durch Tod und Auferstehung hindurch zu seiner königlichen Herrscherstellung werde erhoben werden. c) Dann aber gelangte er dadurch zu voller göttlicher Herrlichkeit, in der er sich einst bei seiner Wiederkunft offenbaren wird. d)

a) Abgesehen von den Stammbäumen und Kindheitsgeschichten, welche der ältesten Ueberlieferung nicht angehören, enthalten unsre Quellen derselben zwar keine ausdrückliche Aussage über die Davidische Abstammung Jesu, aber auch nicht die leiseste Erinnerung, daß man feindlicherseits den Mangel derselben als Einwand gegen seinen Anspruch auf die Messiaswürde geltend gemacht hat [1]). Im Volke galt er als der Sohn Davids (Matth. 9, 27. Marc. 10, 47), und wenn Jesus sich als solchen anrufen ließ, so kann dies nicht als Schonung eines Volksvorurtheils gedeutet werden, da die daran sich knüpfenden Consequenzen (not. b) für ihn nothwendig verhängnißvoll werden mußten. Obwohl er andeutete, daß die Vorstellung der Schriftgelehrten, welche mit der Abkunft des Messias von David den ganzen Umfang seiner Würdestellung auszudrücken glaubten, viel zu niedrig gegriffen sei, so hat er doch nur sie für unfähig gehalten, die Frage zu lösen, woher der zur Messiaswürde Berufene, welche ihn hoch über David als dessen Herrn erhob, doch ein Sohn Davids sei (Marc. 12, 35—37). Auch ihm war es also gewiß, daß der Messias verheißungsmäßig von David abstammen müsse, nur daß es nicht diese Abstammung war, welche ihm seine specifische Würde verschaffte, weil diese weit über die eines Nachkommen auf Davids Stuhl hinausging [2]).

---

nicht beantwortet werden, und wenn die spätere apostolische Lehrentwicklung sie indirect durch ihr Zeugniß von dem Wesen Christi verneint, so folgt daraus keineswegs, daß man die Aussagen Jesu, der grade dem Menschensohne diesen Beruf zuschreibt, über die damit verbundene Würdestellung als Beweise für seine göttliche Natur verwerthen darf, deren Geheimniß er damit seinen Hörern erschließen wollte.

1) Grade bei der Einseitigkeit der herrschenden Messiaserwartung, welche sich ganz vorwiegend an das prophetische Messiasbild von dem großen Davididen hielt, war es undenkbar, daß irgend jemand ihm den Anspruch auf Messianität zugestand, der seine davidische Abkunft auch nur für zweifelhaft oder unnachweislich hielt, und bei dem großen Werth, den man im jüdischen Volke auf diesen Punkt legte, konnte letzteres nicht ausbleiben, wenn seine Abstammung aus davidischem Geschlecht nicht ganz notorisch war. Jesu Schweigen aber über diesen Punkt, der, wenn auch nur um möglicher Anstöße willen, für Gegenwart und Zukunft durchaus erledigt werden mußte, ist das beredteste Zugeständniß, daß er selbst seiner davidischen Abkunft gewiß war.

2) Wenn man neuerdings häufig in diesen Worten Jesu die Absicht gesucht hat, die

b) In der Anrufung Jesu als Davidsohn lag die Erwartung, daß derselbe den Thron seines Vaters David besteigen werde (Marc. 11, 10. Vgl. Luc. 1, 32. 33). Jesus hat diese Erwartung, welche durch die Prophetie unmittelbar an die Hand gegeben war, nie bestritten. Auch die Worte Marc. 12, 35—37 waren wohl dazu geeignet, die Einwendungen zu entkräften, welche daraus, daß er keine Anstalten machte, den Königsthron seines Ahnherrn zu gewinnen, gegen seine Messianität erhoben werden konnten [3]); aber damit war nicht gesagt, daß seine Thronbesteigung nicht auch zur Erfüllung der Messiasweissagung gehöre und daß dieselbe nicht im Laufe der Entwicklung eintreten könne oder müsse. Auch das Schweigen Jesu über die Berechtigung dieser Erwartung kann nicht als Schonung eines Volksvorurtheils gedeutet werden, dessen schonende Ausrottung umsomehr Pflicht gewesen wäre, als gerade diese Erwartung, weil sie sich getäuscht sah, das Volk von ihm abwenden und auf die Seite seiner Feinde treiben mußte [4]). So wenig aber von vornherein zu bestimmen war, ob und in wie weit die Weissagung von Israels Reichsherrlichkeit sich erfüllen werde (§. 15, b), weil dies davon

---

Vorstellung von der Davidischen Abkunft des Messias überhaupt zu bestreiten, so übersieht man, daß er dann nur mit Psalm 110, 1 einen Widerspruch innerhalb der Weissagung (die ja zweifellos anderwärts den Messias als Davididen denkt) constatirt, aber nicht einen Irrthum der Schriftgelehrten aufgedeckt hätte. Auch ist die Unmöglichkeit keineswegs einleuchtend, daß nicht ein Nachkomme Davids höher steigen könnte als sein großer Ahnherr und von diesem wegen der ihm verliehenen Würdestellung als sein Herr begrüßt werden. Nur kann er freilich diese Würdestellung nicht kraft seiner Abkunft von David erlangt haben. Allein nach der ursprünglichsten Fassung bei Marc. handelt es sich auch gar nicht um die Frage, ob die Davidische Abkunft mit der vollen Würdestellung des Messias vereinbar sei, sondern um die Frage, woher er von David abstammen müsse, da diese Abstammung ihm doch seine specifische Würde nicht verleihen könne (Vgl. m. Marcusevng. S. 405). Erst die Parallelen haben die Worte Jesu sichtlich auf die Auskunft zugespitzt, daß der Messias nicht bloß Davidsohn sein könne, sondern auch Gottessohn sein müsse. Aber auch diese Fassung führt keineswegs auf seine Wesensgleichheit mit Gott (Nösgen, S. 159) oder auf seine übernatürliche Erzeugung (Geß, S. 128) oder gar auf seine Präexistenz (Beyschlag, S. 62. Schulze, S. 50), da ja immer der Begriff der Sohnschaft in beiden Ausdrücken nicht gleichwerthig genommen werden kann, sondern lediglich auf das einzigartige persönliche Verhältniß zu Gott im Sinne von §. 18, welches allein der letzte Grund seiner Erhebung zur höchsten Würdestellung war.

3) Nur wenn man von der rein politischen Fassung der Messiasidee aus in dem Anspruch auf den Königsthron, welchen die Abkunft von David gewährte, das Hauptmerkmal der Messianität fand, konnte dies gegen Jesum geltend gemacht werden. Wenn er aber als ein bloßer Nachkomme Davids die höchste Würdestellung, in der schon David den Messias begrüßte, noch gar nicht gehabt hätte (Vgl. not. a), so konnte das Fehlen jenes Merkmals keinesfalls eine entscheidende Instanz gegen seine Messianität bilden.

4) Grade an diesem Punkte zeigt sich noch einmal recht deutlich die geschichtliche Unmöglichkeit, daß Jesus seinen Beruf als Religionsstifter und Gesetzesreformator nur aus dem Gesichtspunkt der jüdischen Messiasidee aufgefaßt haben sollte, um mit seiner Wirksamkeit Eingang zu finden (Baur, S. 95). Es bleibt ein Widerspruch, daß er sich an eine volksthümliche Idee accommodirte, um dann doch mit der volksthümlichen Form derselben sich in einen fortgehenden Widerspruch zu setzen, der ihn zuletzt, von dem enttäuschten Volk verlassen, dem tödtlichen Haß seiner Feinde überliefern mußte.

abhing, wie weit die gegenwärtige Volksgemeinschaft sich noch als fähig und geneigt erwies, die Trägerin der Entwicklung des Gottesreichs zu werden, eben so wenig war von vornherein zu bestimmen, ob und in wieweit jenes prophetische Königsbild noch einer Verwirklichung fähig sei. Jedenfalls war es nur Israels Schuld, wenn seine Hauptstadt erst den wiederkehrenden Messias als ihren König begrüßte (Matth. 23, 39 = Luc. 13, 35). Jesu fehlte es auch an dem Anrecht auf das weltliche Königthum in Israel nicht, und daß ihm dasselbe ein Gut war, das er nur nicht auf falschen Wegen an sich reißen wollte, zeigt die Versuchungsgeschichte (Matth. 4, 8—10). Freilich gegen die jüdische Revolution hat Jesus sich unbedingt erklärt, weil die factisch bestehende Römerherrschaft nach göttlichem Recht die Unterthanenpflicht involvire, die mit der Gottespflicht gar nicht in Collision kommen könne (Marc. 12, 14—17). Erfüllte Israel diese nur, indem es den Gesalbten Gottes annahm und ihn in der gottgewollten Weise die Vollendung der Theokratie herbeiführen ließ, so blieb es Gottes Sache, seine Verheißung zu erfüllen und durch ein Eingreifen seiner Allmacht den zum Königsthron zu erheben, der auch alle irdische Segnungen dem Volke zu vermitteln im Stande war. Nur blieb es dabei, daß auch auf dem Stuhle seines Vaters der Messias zu seiner höchsten Herrlichkeit noch nicht gelangt war.

c) Schon frühzeitig deutet Jesus an, daß er den Seinen durch den Tod werde entrissen werden (Marc. 2, 20). Aber erst seit die Erkenntniß seiner Messianität bei den Jüngern gesichert war, begann er ohne Rückhalt ihnen das der tiefer erfaßten Weissagung gemäß dem Messias bestimmte Schicksal zu enthüllen (8, 32). Sobald es nun feststand, daß die leitenden Autoritäten des Volkes selbst Jesu den Tod bereiteten, welchen der göttliche Rathschluß ihm bestimmte, war für die Gegenwart auf eine Vollendung der Theokratie in den Formen des nationalen Gemeinwesens und damit auf eine irdische Thronbesteigung des Messias nicht mehr zu rechnen. Aber die endliche Erhöhung des Gesalbten Gottes zur königlichen Herrlichkeit konnte dadurch nicht behindert werden. Die gewaltsame Tödtung des Messias konnte nur den Anlaß geben, daß Gott ihn durch seine wunderbare Errettung aus dem Hades verherrlichte und so dem Volke das letzte und höchste Zeichen gab, daß er sein Erwählter sei (Matth. 12, 39. 40). Auch im Kreise seiner Jünger verband Jesus mit der Weissagung seines gewaltsamen Todes stets die Hinweisung auf seine Auferstehung nach drei Tagen (Marc. 8, 31. 9, 31. 10, 34)[5]. Diese bildet aber den Uebergang zu seiner himmlischen Erhöhung,

5) Darunter versteht Jesus freilich nicht eine Wiedererweckung zum irdischen Leben, sondern eine Erhebung in ein über die Bedingungen des irdischen Lebens erhabenes Dasein (Marc. 12, 25), die aber immer als Auferstehung d. h. als Wiederherstellung der Leiblichkeit, wenn auch in einer dem himmlischen Leben entsprechenden Form gedacht ist. Das Eigenthümliche ist aber, daß Jesus nicht wie die anderen Menschen am jüngsten Tage auferweckt wird, sondern bereits in kürzester Frist, die proverbiell (Vgl. Hos. 6, 2. Marc. 15, 29. Luc. 13, 32) durch das μετὰ τρεῖς ἡμέρας bezeichnet wird, daß er also nur eine kurzbemessene Zeit im Tode bleiben wird (Matth. 12, 40. Vgl. Luc. 24, 21). Der Himmelfahrt wird in der Weissagung Jesu so wenig wie in der ältesten Ueberlieferung als eines epochemachenden Ereignisses gedacht, geschweige denn daß letztere sie als einen sinnenfälligen Vorgang darstellte. Die (richtig verstandene) Auferweckung qualificirt ihn ja von selbst zum himmlischen Leben.

in welcher sich nun erfüllt, was Psalm 110, 1 von dem Gesalbten Jehova's geweissagt war. Von nun an sitzt der Menschensohn zur Rechten Gottes, d. h. er nimmt Theil an der göttlichen Ehre und Weltherrschaft. Nun erst ist er in die dem Messias bestimmte Herrscherstellung eingetreten; aber nicht den Thron seines Vaters David hat er bestiegen, sondern den Weltenthron seines Vaters im Himmel. Hat jenes die Sünde seines Volks unmöglich gemacht, so hat er doch hiemit das letzte Ziel seiner Berufsbestimmung erreicht, das schon David schaute, als er ihn seinen Herrn nannte (Marc. 12, 36).

d) Als Theilnehmer an der göttlichen Ehre und Weltherrschaft ist Jesus selbstverständlich der Sphäre menschlichen und creatürlichen Daseins entrückt, er ist ein göttliches Wesen. Erst in der Weissagung von dem Ziele des Weges, den Gott seinem Erwählten bereitet, kann der letzte Schleier fallen, der das Geheimniß seiner Person bedeckt. Im Blick auf diese Zukunft kann Jesus den Seinen seine göttliche Allgegenwart verheißen (Matth. 18, 20). In ihr kann sich erst ganz die Danielische Weissagung erfüllen (Dan. 7, 13), auf Grund welcher nun der mit der Herrschaft über das vollendete Gottesreich belehnte Menschensohn, wie sonst nur Jehova selbst, mit den Wolken des Himmels kommt (Marc. 14, 62). Und zwar kommt er zur Erde wieder, um die göttliche Funktion des Weltrichters auszuüben (Matth. 25, 31), mit großer Macht und Herrlichkeit (Matth. 24, 30), welche Marc. 8, 38 als die Herrlichkeit seines Vaters bezeichnet wird. Im dienenden Geleit der Engel, der specifischen Diener Jehova's, kommt er (Marc. 8, 38. Vgl. Matth. 25, 31), die nun e r selber aussendet, um seine Befehle zu vollstrecken (Matth. 24, 31), weßhalb sie der erste Evangelist jetzt als s e i n e Engel bezeichnet. An seinem Verhältniß zu den Engeln bemißt sich am natürlichsten seine Weltstellung. Ueber die Engel erhaben kann nur ein göttliches Wesen sein[6]).

6) Eine eigne Engellehre darf man natürlich in den Aussprüchen Jesu nicht suchen. Die Engel sind die Bewohner der himmlischen Welt, in welcher der Wille Gottes bereits so vollkommen geschieht, wie er in dem vollendeten Gottesreiche geschehen soll (Matth. 6, 10). Den Engeln im Himmel, die darum nicht ohne eine höhere, himmlische Art von Leiblichkeit gedacht sind, werden die Auferstandenen gleichen (Marc. 12, 25). Sie sind Diener Gottes, deren Wunderschutz Jesus nicht vergeblich erbitten würde (Matth. 26, 53). Als solche erscheinen sie schon in der ältesten Ueberlieferung (Matth. 4, 11), den im Gehorsam bewährten Messias zu belohnen. Sie sind höhere Wesen als die Menschen, aber der Sohn darf schon nach seinem einzigartigen Verhältniß zum Vater sich über sie stellen (Marc. 13, 32 und dazu §. 17, a). Dennoch e r s c h e i n t erst der erhöhte Messias als ihr Herr.

Drittes Capitel.
Die messianische Wirksamkeit.

§. 20. Die neue Gottesoffenbarung.

Als der Messias hat Jesus zunächst den Anbruch der Heilszeit zu verkündigen, in welcher er der Mittler einer neuen Gottesoffenbarung ist.a) Diese neue Gottesoffenbarung ist eine Offenbarung der väterlichen Liebe Gottes, die schon in der Fürsorge und Obhut über ihr irdisches Leben, sowie in der Erhörung ihres Gebets den Reichsgenossen entgegenkommt. b) Damit wird im Gottesreich das Kindschaftsverhältniß verwirklicht, das in der Theokratie Israels nur unvollkommen verwirklicht werden konnte. c) Diese Gottesoffenbarung ergeht aber nicht nur durch das Wort Jesu, sein ganzes Wirken ist eine lebendige Illustration derselben und damit eine noch viel nachdrücklichere Verkündigung. d)

a) Jesus begann seine messianische Wirksamkeit mit der Verkündigung, daß die Zeit des Gottesreichs gekommen sei (§. 13). Diese Botschaft setzt aber eine Gottesthat voraus, in welcher Gott sich aufs Neue seinem Volke offenbart; denn das Gottesreich kann nur kommen, wenn Jehova selbst in dem verheißenen Messias zu seinem Volke kommt, um die Vollendung der Theokratie und damit die Erfüllung aller Verheißung herbeizuführen. Sofern nun in der messianischen Zeit das letzte Ziel der göttlichen Heilsabsichten mit seinem Volke erreicht wird, ist dies die letzte und höchste Gottesoffenbarung. Indem aber Gott durch seinen Messias diese Heilszeit herbeiführt, ist dieser nicht nur der Vermittler jener Gottesoffenbarung, sofern sich dieselbe durch ihn vollzieht, sondern auch sofern sie dem Volke als solche kund werden soll; und er allein kann es sein, weil er, durch den sich die göttlichen Heilsrathschlüsse vollenden, auch den vollkommensten Einblick in dieselben haben muß und sie daher als solche dem Volke offenbaren kann. Daß auch nach der ältesten Ueberlieferung Jesus seine Wirksamkeit unter diesen Gesichtspunkt gestellt hat, zeigt ausreichend Matth. 11, 27: Niemand kennt den Vater, denn nur der Sohn und wem der Sohn offenbaren will, sc. was er vom Vater weiß (Vgl. §. 17, a). Auch sonst bezeichnet Jesus seine Wirksamkeit als ein Licht, das helle genug leuchtet, um der Zeichen nicht zu bedürfen für jeden, der gesunde Augen hat es zu sehen (Luc. 11, 33—36); das Licht aber ist das Symbol der offenbarenden Wirksamkeit (Vgl. Marc. 4, 21, wo die von den Jüngern Jesu weiter mitzutheilende Offenbarung mit einer Leuchte verglichen wird; Luc. 16, 8, wo sie selbst als die von der Offenbarung Erleuchteten Kinder des Lichts heißen).

b) Indem Gott in der messianischen Zeit seinem Volke alles Heil bringt, das ihm mit der Vollendung der Theokratie in Aussicht gestellt war, offenbart er sich in seiner höchsten Liebe. In der symbolischen Redeweise Jesu wird das höchste menschliche Liebesverhältniß zum Bilde gesetzt für diese

Liebesoffenbarung Gottes (Matth. 7, 9—11), die sich aber natürlich nur in dem von Jesu begründeten Gottesreiche vollzieht. Es soll durchaus nicht dadurch das Verhältniß, in welchem Gott zu allen Menschen steht (Baur, S. 116), dargestellt werden; die Reichsgenossen sind es, als deren Vater im Himmel oder himmlischen Vater Jesus Gott bezeichnet (6, 1. 14)[1]), die er zu Gott als ihrem Vater beten lehrt (6, 9). Alle Reden, in denen sich diese Bezeichnung findet, waren in der ältesten Ueberlieferung deutlich als Jüngerreden d. h. als Reden an die Reichsgenossen (§. 14) charakterisirt, und wenn man sich dagegen auf Matth. 5, 45 beruft, so wird hier zwar die unterschiedslose Güte Gottes gegen Gute und Böse den Kindern Gottes zum Vorbild aufgestellt, aber keineswegs gesagt, daß dies schon die Vaterliebe sei, die an den Reichsgenossen offenbar geworden. Wohl ist es der Gott, der die Vögel des Himmels nährt und die Blumen des Feldes kleidet, auf den sie Jesus verweist (6, 25—30), aber nur als solche, die nach dem Gottesreich trachten, d. h. als Reichsgenossen können sie gewiß sein, daß Gott ihre Bedürfnisse kennt und stillt und sie dadurch des heidnischen Sorgens überhebt (6, 31—33), daß er auch das Geringste in ihrem Leben unter seiner Obhut hält (10, 29. 30). Er verlangt ihr Gebet, aber er verheißt auch dem zuversichtlichen Gebete gewisse Erhörung (Matth. 7, 7—11 = Luc. 11, 9—13. Marc. 11, 23. 24 = Luc. 17, 6), wenn es nur recht ausdauernd ist und nicht ermüdet (Luc. 11, 5—8. 18, 1—7). Daß die Heilsvollendung ihren Segen auch auf das gesammte irdische Leben erstreckt, ist ein Grundgedanke der ATlichen Prophetie, den auch die NTliche Erfüllung nirgends wegleugnet. Auch die Reichsgenossen bitten den Vater im Himmel täglich zutrauensvoll um das für heute nothwendige Brod (Matth. 6, 11).

c) Es ist eine falsche Vorstellung, daß die Verkündigung Gottes als des Vaters der Reichsgenossen eine neue Vorstellung von dem Wesen Gottes involvire. Auch im A. T. ist Israel der Sohn Gottes wie Gott sein Vater (§. 17, b), aber, dem Standpunkte der ATlichen Gottesoffenbarung entsprechend, nur Israel als das theokratische Volk, mag dieses nun collectiv als ein Ganzes oder als eine Mehrheit bezeichnet sein. Das erwählte Volk als solches ist der väterlichen Liebe Gottes gewiß; aber das Heil der Theokratie als Ganzes ist von dem Ergehen des Einzelnen nicht abhängig, so wenig wie mit der Realisirung der Theokratie in dem Volk als solchem die Realisirung des Gottesreichs in jedem Einzelnen gegeben ist. Daher fehlt im A. T. noch die individuelle Anrufung Gottes als des Vaters. Später bricht das Bewußtsein hindurch, daß die Frommen des alten Bundes, in denen sich als den wahren Gliedern der Theokratie das Wesen derselben realisirt, in besonderem Sinne der väterlichen Liebe Gottes sich getrösten können (Psalm 103, 13. Vgl. Sapient. 2, 16. 18. Sir. 23, 1. 4. 51, 14). Gelangt aber in der messianischen Zeit die Theokratie zu ihrer Vollendung, so muß sich auch in ihr dies Vaterverhältniß Gottes zu seinem Volke erst vollkommen verwirklichen. Und beruht diese Vollendung eben darin, daß in jedem Einzelnen die Idee des Gottesreiches sich verwirklicht, weil nicht mehr von der Theilnahme an der Volksgemeinschaft als solcher, sondern von dem Erfolg

---

1) Aus Marc. 11, 25. Luc. 11, 13 erhellt, daß diese Bezeichnung, die sich darauf gründet, daß der Himmel der Thron Gottes ist (Matth. 5, 34. Vgl. Jesaj. 66, 1), schon in der apostolischen Quelle sich fand.

der reichsgründenden Thätigkeit Jesu (§. 14, b) die Theilnahme des Einzelnen an der vollendeten Theokratie abhängig ist, so kann auch jeder Einzelne, der zum Gottesreiche gehört, Gott als seinen Vater anrufen.

d) Die messianische Wirksamkeit Jesu besteht nicht bloß in seinem Lehren, sondern auch in seinem Thun, auch in diesem muß daher die neue Gottesoffenbarung gegeben sein. Sein Thun war aber lauter Wohlthun, in ihm offenbarte sich die väterliche Liebe Gottes, der in der messianischen Zeit mit der Fülle auch des irdischen Segens zu seinem Volke kommt. Daher gehören seine Krankenheilungen wesentlich mit zu seiner messianischen Wirksamkeit, die Erledigung der Kinder Abrahams von ihren leiblichen Uebeln (Luc. 13, 16) ist sein eigentlicher Beruf. Wo Jesus hinkam, da wurden die Kranken geheilt, die Hungrigen gespeist, und die drohenden Meereswogen mußten sich legen. Daher konnte er auf seine Heilwunder hinweisen als auf die Zeichen, daß die Zeit des erwarteten Heils gekommen sei (Matth. 11, 5 und dazu §. 13, c), daher hieß er die Jünger die Predigt von der Nähe des Gottesreichs mit denselben Zeichen begleiten (Matth. 10, 8).

§. 21. Die Sinnesänderung.

Als der Messias hat Jesus nicht nur das Kommen des Gottesreichs zu verkünden, er hat dasselbe auch zu begründen und dazu gehört die Predigt der Sinnesänderung. a) Allein darum ist sein Wort nicht bloß eine Wiederaufnahme der prophetischen Bußpredigt, es fordert nicht bloß, es verheißt die nothwendige Erneuerung. b) Dieselbe vollzieht sich von selbst durch die lebenskräftige Wirkung seiner Heilsbotschaft und der darin enthaltenen Gottesoffenbarung. c) Auch hier aber wirkt nicht bloß sein Wort, sondern sein ganzes Leben ist ein wirkungskräftiges Vorbild. d)

a) Die Aufgabe des Messias ist es, das Gottesreich im Volke zu verwirklichen, in welchem der Wille Gottes auf Erden vollkommen geschieht (Matth. 6, 10). In der bisherigen Wirklichkeit der Theokratie aber geschieht der Wille Gottes nicht. Jesus setzt es als selbstverständlich voraus, daß die Menschen böse sind (Matth. 7, 11), daß alle Menschen sich nur durch den Grad des Böseseins unterscheiden (Luc. 13, 4). Von Gerechten redet er Marc. 2, 17. Luc. 15, 7 nur hypothetisch, die neben den Propheten genannten Gerechten (Matth. 10, 41. 13, 17. 23, 29. 35) sind die Gott wohlgefälligen Frommen des alten Bundes, und die um Gerechtigkeit willen verfolgt werdenden (Matth. 5, 10: ἕνεκεν δικαιοσύνης ohne Artikel!) sind dieselben, welche nach der Gerechtigkeit hungern (5, 6), da ein Vorhandensein von Gerechtigkeit noch keineswegs die volle Gerechtigkeit involvirt. Von Guten und Bösen (Matth. 5, 45. 12, 35. 22, 10) ist nur vergleichungsweise die Rede. Der Ruf zur Sinnesänderung, mit dem Jesus auftritt (Marc. 1, 15: μετανοεῖτε) und seine Jünger aussendet (6, 12), ergeht daher an Alle ohne Unterschied. Wie sehr er die Seele seiner Verkündigung war, geht daraus hervor, daß die Unempfänglichkeit gegen dieselbe als Unbußfertigkeit charakterisirt wird (Matth. 11, 20. 12, 41. 21, 32. Luc. 13, 3. 5). Zwar sagt Jesus es mit Beziehung auf die gesunkensten Volksklassen, daß er gekommen sei, Sünder zu sich zu rufen (Marc. 2, 17); aber er sagt es so allgemein, daß er sich den Menschen gegenüber überhaupt als der

Sünderarzt fühlt und eben daraus das Recht ableitet, gerade die Versunkensten zu sich zu rufen, die seiner am meisten bedürfen. Ohne Sinnesänderung können aber die Sünder am Gottesreiche nicht theilnehmen.

b) Wenn das Hören des Wortes Jesu das Eine ist, was Noth thut (Luc. 10, 42. Vgl. v. 39), dieses Hören aber immer verbunden sein muß mit dem Thun (Matth. 7, 24), so scheint die Verkündigung Jesu nichts anders gewesen zu sein als eine erneute Einschärfung des göttlichen Willens, wie die prophetische Predigt, die ja auch immer mit der Forderung einer allgemeinen Umkehr und Sinnesänderung begann. Noch eben war der Täufer mit einer solchen aufgetreten und hatte die angelobte Sinnesänderung durch den symbolischen Act des Untertauchens im Jordan bekräftigen lassen (Marc. 1, 4: *βάπτισμα μετανοίας*). Wirklich stellt sich Jesus Matth. 21, 37 als den letzten in der Reihe der Gottgesandten dar, welche die Forderung Gottes an das Volk überbringen und eintreiben wollen. Wenn aber von der anderen Seite die Bergrede die geistlich Armen, die um ihre Armuth Trauernden und die nach Gerechtigkeit Hungernden selig preist (Matth. 5, 3 bis 6), so liegt darin, daß Jesus nicht zunächst etwas zu fordern, sondern etwas zu bringen kommt, und ausdrücklich wird ihnen die Sättigung mit Gerechtigkeit verheißen. Die Gerechtigkeit erscheint also nicht als Forderung, sondern als Gabe und ist als solche auch bereits von der messianischen Weissagung in Aussicht gestellt (Jesaj. 61, 10. 45, 24. Jerem. 33, 16). Wenn Jesus Matth. 11, 28 den von der Last des Gesetzes Beschwerten Erquickung verheißt, so geht das nicht auf den Druck der pharisäischen Satzungen (Baur, S. 115), den er erleichtern will, indem er an die Stelle des äußeren Gesetzesdienstes den inneren Werth der sittlichen Gesinnung setzt. So würde er die Last nicht erleichtern, sondern für jedes aufrichtige Herz erschweren. Die Erquickung für die Seelen ist nur gefunden, wenn der Weg gezeigt ist, der zur Gerechtigkeit d. h. zur Erfüllung des göttlichen Willens führt.

c) Dieser scheinbare Widerspruch der beiden Seiten an der Verkündigung Jesu löst sich nur so, daß die in der Botschaft vom Gottesreich gebrachte neue Gottesoffenbarung durch sich selbst die Sinnesänderung wirkt, welche Jesus fordert. Gott fordert nicht vom Menschen, daß er ihm entgegenkomme, er kommt dem Menschen selbst entgegen und thut damit das Aeußerste, was er vermag, um ihn zur Sinnesänderung zu vermögen, an der er seine höchste Freude hat (Luc. 15, 4—10). Er macht nicht seine Heilsoffenbarung abhängig von der Bekehrung des Volkes, wie er es in der prophetischen Predigt that, sondern er will durch seine Gnadenoffenbarung diese Bekehrung wirken. Er kommt in dem Messias und bringt die Zeit der Heilsvollendung. Wer nun die Freudenbotschaft vom Gottesreich annimmt, der ist ein Genosse des Gottesreichs (§. 14, a), er weiß sich als Kind des himmlischen Vaters, und damit ist ein ganz neues Princip für das religiös-sittliche Leben gesetzt. Das Kind muß dem Vater ähnlich sein (Matth. 5, 45. 48), das ist nicht die Forderung eines neuen Gesetzes, es ist gleichsam Naturnothwendigkeit in dem Gebiet des Gottesreiches. Das von Gott selbst gesetzte Kindschaftsverhältniß muß sich auch Seitens des Menschen realisiren in dem rechten Kindesverhalten. Der Reichsgenosse soll nicht erst Kind Gottes werden, er ist ein Kind Gottes, und darum kann er nicht anders als es immer mehr werden wollen in vollkommener sittlicher Gottähnlichkeit [1]).

---

1) Diese metaphorische Wendung des Kindschaftsbegriffs beruht darauf, daß nur

d) Auch hier besteht die messianische Wirksamkeit Jesu nicht bloß in seinem Lehren, sondern auch in seinem Thun. Was die Gotteskinder erst mehr und mehr werden sollen, das ist bereits in vollkommener Weise der Gottessohn (§. 17, c. Anm. 3). Daher sind die seine nächsten Verwandten, die den Willen Gottes thun, wie er selbst ihn thut (Matth. 12, 50 und dazu m. Marcusevgl. S. 134). Er ist gekommen das Gesetz zu erfüllen (Matth. 5, 17), er ergiebt sich ganz in Gottes Willen (Marc. 14, 36), in ihm und seinem Leben wird der Wille Gottes stets vollkommen verwirklicht. Dem widerspricht nicht, daß er Gott allein das Prädicat ἀγαθός vorbehalten haben will (Matth. 19, 17 = Marc. 10, 18), weil der Mensch überall nur durch die fortschreitende Lösung seiner sittlichen Aufgabe gut werden kann. Auch Jesus hat seine sittliche Vollkommenheit noch zu bewähren im Kampf des Lebens mit seinen Versuchungen (Luc. 22, 28), erst am Ziele wird er als der gute bewährt sein, wie die Knechte Matth. 25, 21. 23. Aber auf jedem Schritte dieses Weges entspricht er dem Ideal; denn nirgends hat er sich den Sündern, zu denen er gekommen, als solchen irgendwie gleichgestellt. Daher ist sein ganzes sittliches Verhalten in absolutem Sinn vorbildlich (Matth. 11, 29. Marc. 10, 45). In ihm sieht das Gotteskind das Ideal der sittlichen Gottähnlichkeit in jedem Augenblicke verwirklicht. Nicht als gesetzliche Forderung tritt es ihm entgegen, sondern es bringt ihm die selige Gewißheit, daß was es nach not. c werden will, es auch werden kann in der Gemeinschaft mit ihm. So in seiner Nachfolge von ihm zu lernen, ist ein sanftes Joch und eine leichte Last und das ist der Weg, der zur Erquickung der Seelen (Matth. 11, 28—30), zur vollen Sättigung mit Gerechtigkeit (5, 6) führt.

§. 22. Die messianische Errettung.

Als der Messias bringt Jesus mit der Vollendung der Theokratie zugleich die Errettung der Reichsgenossen mittelst der auf Grund der Weissagung erwarteten Sündenvergebung. a) Ein Hauptstück der neuen Gottesoffenbarung, die er bringt, ist die Verkündigung der vergebenden Liebe Gottes, die nur an der Lästerung des Geistes ihre Grenze hat. b) Aber der Messias verkündigt nicht nur die Sündenvergebung, er beschafft sie auch durch

---

Gleiches von Gleichem stammen, der Sohn nur dem Vater ähnlich sein kann (Vgl. Matth. 13, 31). Sie liegt auch dem (wohl der ältesten Ueberlieferung nicht angehörigen) Spruche Matth. 5, 16 zu Grunde, wonach das Licht der neuen Gottesoffenbarung von selbst herverstrahlt aus den guten Werken, durch welche die Reichsgenossen die Offenbarung des väterlichen Thuns in ihrem Thun nachbilden zum Preise dessen, der sich ihnen in seinem Messias kundgethan hat. Während so die von Jesu geforderte Sinnesänderung durch seine Heilsverkündigung selbst gewirkt wird, ist des heiligen Geistes als Princip dieser Erneuerung noch nicht gedacht. Wohl bewahrt die älteste Ueberlieferung die Hinweisung des Täufers auf die Geistestaufe durch den Messias (Matth. 3, 11), aber die einzige Verheißung des Geistes in den Reden Jesu bezieht sich speciell auf die Ausrüstung seiner Apostel zur Vertheidigung des Evangeliums vor Gericht (Matth. 10, 20). Wann und wie die prophetische Verheißung von der allgemeinen Geistesausgießung sich erfüllen und was dieselbe den Reichsgenossen bringen wird, darüber ist noch nichts gesagt.

seinen erlösenden Tod und stiftet so den neuen Bund der Gnade und Vergebung. c)

a) Die mit der Gründung des Gottesreiches eintretende Heilsvollendung hat zu ihrer Kehrseite die Errettung von dem Verderben, welchem das Volk um der Sünde willen verfallen ist. Verlorene Schafe nennt Jesus die gegenwärtige Generation des theokratischen Volkes (Matth. 10, 6. 15, 24), und er als der Menschensohn ist gekommen, das Verlorene zu erretten (Luc. 19, 10). Geschieht dies auch einerseits, wie die Geschichte von Zacchäus, deren Pointe dieser Spruch bildet, zeigt, dadurch daß die Sünder zur Sinnesänderung geführt werden, so gehört doch dazu auch nothwendig, daß die Schuld der Vergangenheit von ihnen genommen wird durch die Sündenvergebung. Eine solche war für die messianische Zeit von den Propheten vielfach in Aussicht gestellt (Jesaj. 43, 25. 44, 22. Jerem. 33, 8. Ezech. 33, 16. Sacharj. 3, 9. 13, 1. Dan. 9, 24) und darauf hin ein Hauptstück der messianischen Erwartung für die Frommen in Israel, die ihre Sünden erkannten (Luc. 1, 77). Darum verheißt Jesus den um ihre Sünden Bekümmerten den Trost der Sündenvergebung (Matth. 5, 4). Er selbst als der Menschensohn nimmt die Vollmacht in Anspruch, auf Erden die Sündenvergebung zu verkündigen, die Gott im Himmel ertheilt (Matth. 9, 6. Vgl. v. 2) und hinterläßt diese Vollmacht seiner Gemeinde (Matth. 18, 18), um ihr dadurch eines der wesentlichsten Güter des Gottesreiches zu sichern (Vgl. Luc. 24, 47).

b) Auch die Verkündigung der Sündenvergebung ist nur ein Moment in der neuen Gottesoffenbarung, die Jesus bringt. Die Parabel Luc. 15, 11—32 zeigt, wie es der väterlichen Liebe Gottes entspricht, daß er den bußfertig umkehrenden Sohn (und das ist nach §. 20. 21 jeder Reichsgenosse) mit Freuden aufnimmt und ihm alle Sünde vergiebt. Dieser Vergebung bedarf aber jeder; die Parabel Matth. 18, 24—27 setzt voraus, daß jedem Mitgliede des Gottesreichs eine unendliche Schuldsumme erlassen ist, und das Reichsgebet lehrt die Reichsgenossen um die Sündenvergebung nicht anders wie um das tägliche Brod bitten (Matth. 6, 12). Die Heilsgegenwart ist aber die Zeit, wo noch die Aussöhnung mit dem Schuldherren durch die von dem Messias dargebotene Vergebung möglich ist. Es gilt diese Zeit zu nutzen, ehe das Gericht hereinbricht, aus dem es kein Entrinnen giebt (Luc. 12, 58. 59). Noch kann jede Sünde vergeben werden, selbst die schwerste, die Lästerung des Menschensohnes. Nur wer die in den Werken des Menschensohnes sich immer offenbarer kundgebende Gottesmacht fortgesetzt leugnet und so den heiligen Geist lästert, der hat eine Sünde begangen, die nicht vergeben werden kann, weil sie das Zeichen endgültiger Verstockung ist (Matth. 12, 31. 32)[1]).

---

1) Wie die neue Gottesoffenbarung überhaupt (§. 21, c), so kann auch diese Seite derselben nicht ohne unmittelbare Einwirkung auf das Leben des Reichsgenossen bleiben. Der Schuldner, dem viel vergeben ist, wird den Schuldherrn am meisten lieben (Luc. 7, 41—43), aus der dem Messias erwiesenen Liebe erkennt man, daß jemand durch ihn das hohe Gut der Sündenvergebung empfangen hat (7, 47). Muß das Kind Gottes dem Vater ähnlich werden, so gilt dies insbesondere von der vergebenden Liebe, die es seinen Feinden erweist (Matth. 5, 44. 45). Wo die erfahrene Vergebung die Bereitwilligkeit

c) Auch hier besteht die messianische Wirksamkeit Jesu nicht bloß in seinem Lehren sondern auch in seinem Thun. Wohl ist sein Tod eine göttliche Nothwendigkeit, ein in der Weissagung vorhergesehenes Stück des dem Menschensohn berufsmäßig bestimmten Lebensschicksals (§. 16, c), aber er giebt doch in freier Erfüllung seines Berufes sein Leben hin, um sein Dienen, das er an den Menschen geübt, zu vollenden. Anstatt der Vielen nämlich, deren Seele dem Verderben verfallen war um der Sünde willen und die kein Aequivalent besaßen, um dieselbe wieder einzulösen (Marc. 8, 37), hat er seine schuldlose und darum dem Tode nicht verfallene Seele in freiwilligem Liebesdienst in den Tod hingegeben, um die Seelen der Vielen (nämlich der Reichsgenossen) loszukaufen (10, 45). Inwiefern aber sein (gewaltsamer) Tod im Stande war, die Reichsgenossen von der Folge der Sünde, dem Verderben der Seele, zu erlösen, hat Jesus in dem einen Worte gezeigt, womit er unzweideutig und unvergeßlich den Jüngern die Bedeutung seines Todes deutete. Je weniger sie geneigt und fähig waren, auch nur die Ankündigung seines Todes zu verstehen (9, 32), um so weniger konnte er mit ihnen eingehender von dessen Bedeutung handeln [2]). Aber nie

---

zum Vergeben gegen den Mitknecht nicht wirkt, die sie naturgemäß wirken sollte, da kann sie nur zurückgenommen werden (Matth. 18, 28 — 35). Wenn darum die Reichsgenossen immer aufs Neue um das Gut der Sündenvergebung bitten, so sollen sie daran gedenken, daß sie dasselbe nur als Kinder Gottes empfangen können, die durch die bereits erfahrene Vergebung sich haben bestimmen lassen, auch ihren Schuldnern zu vergeben (Matth. 6, 12: ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν). Weder den Grund noch das Maß der erbetenen Sündenvergebung will der Zusatz aussprechen, sondern die Voraussetzung, unter der das ganze Gebet allein gebetet werden kann, weil es das Gebet der Reichsgenossen ist, welche das messianische Gut der Sündenvergebung empfangen haben und dadurch zu gleichem Vergeben bewogen sind.

2) Es ist daher einfach ungeschichtlich, weil man dabei die Bedingtheit seines Selbstzeugnisses durch die Verständnißfähigkeit seiner Jünger ignorirt, wenn man immer wieder aus der Thatsache, daß Jesus die Sündenvergebung verkündigte oder um sie bitten lehrte, ohne dabei der Vermittlung durch seinen Tod zu gedenken, das Recht herleitet, seine Aussagen über die Heilsbedeutung seines Todes für unecht zu erklären (Baur, S. 100 bis 105) oder doch als vorübergehende Lichtpunkte in seinem Bewußtsein darzustellen (Vgl. Holsten, zum Evangelium des Paulus und Petrus. Rostock, 1868. II). Allerdings hat Jesus, jemehr sich das Resultat seiner Wirksamkeit unter seinem Volke herausstellte, um so mehr seinen Tod (und nicht bloß sein Leiden) als die voraussichtliche Consequenz des Verhaltens seines Volkes gegen die Gottgesandten der Vergangenheit angeschaut (Matth. 21, 39. 23, 37. Marc. 9, 12. 13. Luc. 13, 33) und damit als den göttlichen Schicksalswillen, der auch ihn dem Märtyrerthum weihte (Marc. 10, 39. Luc. 12, 50). Aber der von Holsten urgirte Gegensatz einer historisch-religiösen und dogmatisch-religiösen Betrachtung desselben ist eine moderne Fiction ohne geschichtlichen Anhalt. Für das auf dem A. T. ruhende Bewußtsein Jesu konnte dem Messias kein Schicksal bestimmt sein, das nicht mit seiner Berufsbestimmung im Zusammenhange stände. Und wenn er auch bei der Bedingtheit aller Weissagungserfüllung durch das Verhalten der Betheiligten bis zuletzt hoffen konnte, daß des Vaters Macht und Weisheit im Stande sei, andere Wege für die Verwirklichung seiner Heilszwecke zu finden (Marc. 14, 35. 36), so konnte ihm das doch nie zweifelhaft sein, daß, wenn sein Tod unvermeidlich, derselbe den Heilsabsichten seiner messianischen Sendung dienen müsse.

konnte es vergessen werden, wie er beim Abschiedsmahl sein Blut als das Bundesblut bezeichnete, das Vielen zu Gut vergossen wird (14, 24). Kein Israelite konnte dabei an etwas anderes denken als an den neuen Bund (Vgl. Luc. 22, 20) der Gnade und der Vergebung, den Gott in der messianischen Zeit mit seinem Volke schließen wollte (Jerem. 31, 33. 34). Wie aber die Stiftung des alten Bundes ein Bundesopfer forderte, dessen Blut reinigend (Vgl. Hebr. 9, 22) auf das Volk gesprengt ward (Exod. 24, 8), so bedarf es auch jetzt eines Bundesopfers. Nur des Bundesopfers sühnendes Blut (Vgl. Levit. 17, 11), zur Vergebung der Sünde vergossen, wie Matth. 26, 28 richtig erklärt wird, kann das Volk reinigen, damit es fähig werde, in die Bundesgemeinschaft mit Gott zu treten, welche dem Wesen der messianischen Zeit, der vollendeten Theokratie entspricht. Ist aber die Sünde vergeben und die Schuldbefleckung abgethan, so ist die Seele vom Verderben erlöst, dem der Schuldverhaftete verfallen war.

§. 23. Der Sieg über den Satan.

So lange das Gottesreich auf Erden nicht hergestellt, herrscht daselbst der Satan, der über die Reiche der Welt Macht hat als der Verführer zur Sünde. a) Insbesondere übt er durch die unreinen Geister seine Macht in den von ihnen besessenen Kranken. b) Dieser Macht gegenüber erweist sich Jesus in seiner messianischen Wirksamkeit als Sieger, der ihrer Herrschaft ein Ende macht. c)

a) In der apostolischen Quelle redet Jesus von dem Satan und seinem Reiche (Matth. 12, 26 = Luc. 11, 18), indem er dabei an eine ihm dienstbare Geisterschaft denkt (v. 29) [1]). In der Versuchungsgeschichte erscheint derselbe als Weltherrscher; denn wenn er Jesu alle Reiche der Welt anbietet (Matth. 3, 9), so hat das Luc. 4, 6 gewiß richtig dahin erläutert, daß ihm die Macht über die Weltreiche gegeben ist und er sie also weiter vergeben kann. Dies kann nur so gedacht sein, daß er in einer der Sünde dienstbaren Welt die Herzen nach seinem Willen lenkt. Wird auch keineswegs über-

1) In der ältesten Ueberlieferung der Reden Jesu wird der Satan nur ὁ σατανᾶς genannt (Vgl. Marc. 8, 33. 4, 15. Luc. 10, 18. 13, 16. 22, 31), auch Matth. 4, 10. Nur in dem erzählenden Theil der Versuchungsgeschichte muß er bereits in der apostolischen Quelle als ὁ διάβολος bezeichnet gewesen sein (Matth. 4, 1. 5. 8. 11 = Luc. 4, 2. 3. 6. 13); dagegen gehören Matth. 13, 39. 25, 41 sicher dem Evangelisten an und ebenso die Bezeichnung des Teufels als ὁ πονηρός (13, 19. 38), da in den Stellen aus der apostolischen Quelle (5, 37. 6, 13) an τὸ πονηρόν zu denken ist (s. Anm. 2). Ob Beelzebul im Munde des Volks (10, 25. 12, 24. Vgl. Marc. 3, 22) den Satan selbst oder einen besonderen Obersten der Dämonen bezeichnete, ist nicht sicher auszumachen; aus Matth. 12, 26. 27 folgt nur, daß Jesus in ihm wie in den Dämonen dieselbe satanische Macht wirksam sah; denn wenn er v. 26 sagt, daß der Satan den Satan, also sich selbst austreibt, so ist damit nur der Widersinn der Auklage wider ihn auf seinen schärfsten Ausdruck gebracht. So wenig deshalb aber die Dämonen mit dem Satan selbst identificirt sind, so wenig braucht es Beelzebul zu werden, und Marc. 3, 22, vgl. mit v. 30 und dem Matth. 11, 18 Jesu gemachten Vorwurf, scheint allerdings dafür zu sprechen, daß Beelzebul als ein Dämon gedacht war und nicht als der Satan selbst.

all die Sünde auf ihn als letzten Urheber zurückgeführt [2]), so wird doch auch die Wirksamkeit des Satan bei der Verführung zur Sünde nicht ausgeschlossen. Schon die Darstellung der Versuchungsgeschichte in der apostolischen Quelle, die wahrscheinlich auf Aussprüche Jesu selbst zurückzuführen ist, ließ die in den Wegen seines Messiasberufs ihm entgegentretenden Versuchungen vom Satan selbst ihm entgegengebracht sein (Matth. 4, 10), und die den Jüngern bevorstehenden Versuchungen bezeichnet Jesus als einen Versuch des Satan sie zu sichten wie den Weizen (Luc. 22, 31). In dem menschlichen Versucher sieht er den Satan selbst (Marc. 8, 33). In dem Ausspruch Luc. 13, 16 wird auch eine leibliche Krankheit, die nach der Art der Heilung (v. 13) von ihm nicht als dämonische behandelt wird, auf eine Satanswirkung zurückgeführt.

b) Jesus theilte nach der apostolischen Quelle (Matth. 12, 43—45 = Luc. 11, 24—26) die Vorstellung von einer Besessenheit gewisser Kranken durch unreine Geister [3]). Indem hier die Besessenheit zum parabolischen Gegenbilde der Sünde gemacht wird, ist dieselbe keineswegs für einen bildlichen Ausdruck, sondern gerade umgekehrt für eine Realität des natürlichen Lebens erklärt, aus dessen Gebiet überall in den Parabeln die Analoga des höheren Lebens entlehnt sind. Die unreinen Geister bewohnen nach v. 43 die Wüste (Vgl. Marc. 5, 10) und v. 45 wird eine Besessenheit von mehreren Geistern als möglich gesetzt, wie sie Marc. 5, 9 vorkommt und schon in der apostolischen Quelle wohl als schwere Besessenheit qualificirt war (Matth. 8, 28 und dazu m. Marcusevgl. S. 172). Es scheint, daß der Besitz einer Menschen- oder wenigstens einer Thierseele (Matth. 8, 31) ihnen Bedürfniß ist und sie die rein pneumatische Existenz scheuen, in welcher sie im Gegensatz zu den Engeln (Vgl. §. 19, d. Anm. 6) völlig leiblos gedacht sind (Vgl. Luc. 10, 20: *πνεύματα*). Jesus heilt die von ihnen Besessenen, indem er den Geistern auszufahren gebietet (Marc. 1, 25. Matth. 8, 32), er giebt seinen Jüngern dieselbe Vollmacht (Matth. 10, 8) und redet von ihren Erfolgen (Luc. 10, 20). Auch er unterscheidet diese Dämonenaustreibungen ausdrücklich von seinen anderen Krankenheilungen (Luc. 13, 32) und wenn er sie Matth. 12, 27 den Heilungen durch die jüdischen Exorcisten gleichzusetzen scheint, so darf die Ironie nicht übersehen werden, die darin liegt, daß

2) Gott ist es, der die Lebenslagen herbeiführt und abwendet, welche zur Sünde versuchen (Matth. 6, 13) und schwerlich kann im unmittelbaren Zusammenhang damit der Teufel es sein, aus dessen Macht man durch den Beistand in der Versuchung errettet wird, so wenig wie 5, 37 jede Steigerung der einfachen Zu- und Absage, welche die Frucht der Unwahrhaftigkeit und des Mißtrauens ist, als teuflischen Ursprungs bezeichnet werden soll. Ein Mensch giebt dem Andern Anstoß d. h. Anlaß zum Sündigen (Matth. 18, 6. 7) und der Mensch sich selbst, indem durch die Schwachheit des Fleisches d. h. der sinnlichen Natur des Menschen die Bereitwilligkeit des Geistes zum Guten ohnmächtig gemacht wird (Marc. 14, 38).

3) Sie werden in dieser Stelle πνεύματα ἀκάθαρτα genannt, wie stehend im ältesten Evangelium, Luc. 10, 20 heißen sie πνεύματα schlechthin. Doch kam in der apostolischen Quelle auch schon der Ausdruck δαιμόνια vor, sowohl in den Reden Jesu (Matth. 10, 8. 11, 18. 12, 27. 28. Luc. 13, 32), als in der Erzählung (Matth. 9, 33. 34 = Luc. 11, 14. 15) und, wie es scheint, auch δαίμονες (Matth. 8, 31). Vgl. den von allen drei Evangelisten adoptirten Ausdruck δαιμονίζεσθαι Matth. 8, 33. 9, 32. 15, 22.

konnte es vergessen werden, wie er beim Abschiedsmahl sein Blut als das Bundesblut bezeichnete, das Vielen zu Gut vergossen wird (14, 24). Kein Israelite konnte dabei an etwas anderes denken als an den neuen Bund (Vgl. Luc. 22, 20) der Gnade und der Vergebung, den Gott in der messianischen Zeit mit seinem Volke schließen wollte (Jerem. 31, 33. 34). Wie aber die Stiftung des alten Bundes ein Bundesopfer forderte, dessen Blut reinigend (Vgl. Hebr. 9, 22) auf das Volk gesprengt ward (Exod. 24, 8), so bedarf es auch jetzt eines Bundesopfers. Nur des Bundesopfers sühnendes Blut (Vgl. Levit. 17, 11), zur Vergebung der Sünde vergossen, wie Matth. 26, 28 richtig erklärt wird, kann das Volk reinigen, damit es fähig werde, in die Bundesgemeinschaft mit Gott zu treten, welche dem Wesen der messianischen Zeit, der vollendeten Theokratie entspricht. Ist aber die Sünde vergeben und die Schuldbefleckung abgethan, so ist die Seele vom Verderben erlöst, dem der Schuldverhaftete verfallen war.

§. 23. Der Sieg über den Satan.

So lange das Gottesreich auf Erden nicht hergestellt, herrscht daselbst der Satan, der über die Reiche der Welt Macht hat als der Verführer zur Sünde. a) Insbesondere übt er durch die unreinen Geister seine Macht in den von ihnen besessenen Kranken. b) Dieser Macht gegenüber erweist sich Jesus in seiner messianischen Wirksamkeit als Sieger, der ihrer Herrschaft ein Ende macht. c)

a) In der apostolischen Quelle redet Jesus von dem Satan und seinem Reiche (Matth. 12, 26 = Luc. 11, 18), indem er dabei an eine ihm dienstbare Geisterschaft denkt (v. 29) [1]. In der Versuchungsgeschichte erscheint derselbe als Weltherrscher; denn wenn er Jesu alle Reiche der Welt anbietet (Matth. 3, 9), so hat das Luc. 4, 6 gewiß richtig dahin erläutert, daß ihm die Macht über die Weltreiche gegeben ist und er sie also weiter vergeben kann. Dies kann nur so gedacht sein, daß er in einer der Sünde dienstbaren Welt die Herzen nach seinem Willen lenkt. Wird auch keineswegs über-

1) In der ältesten Ueberlieferung der Reden Jesu wird der Satan nur ὁ σατανᾶς genannt (Vgl. Marc. 8, 33. 4, 15. Luc. 10, 18. 13, 16. 22, 31), auch Matth. 4, 10. Nur in dem erzählenden Theil der Versuchungsgeschichte muß er bereits in der apostolischen Quelle als ὁ διάβολος bezeichnet gewesen sein (Matth. 4, 1. 5. 8. 11 = Luc. 4, 2. 3. 6. 13); dagegen gehören Matth. 13, 39. 25, 41 sicher dem Evangelisten an und ebenso die Bezeichnung des Teufels als ὁ πονηρός (13, 19. 38), da in den Stellen aus der apostolischen Quelle (5, 37. 6, 13) an τὸ πονηρόν zu denken ist (s. Anm. 2). Ob Beelzebul im Munde des Volks (10, 25. 12, 24. Vgl. Marc. 3, 22) den Satan selbst oder einen besonderen Obersten der Dämonen bezeichnete, ist nicht sicher auszumachen; aus Matth. 12, 26. 27 folgt nur, daß Jesus in ihm wie in den Dämonen dieselbe satanische Macht wirksam sah; denn wenn er v. 26 sagt, daß der Satan den Satan, also sich selbst austreibt, so ist damit nur der Widersinn der Anklage wider ihn auf seinen schärfsten Ausdruck gebracht. So wenig deshalb aber die Dämonen mit dem Satan selbst identificirt sind, so wenig braucht es Beelzebul zu werden, und Marc. 3, 22, vgl. mit v. 30 und dem Matth. 11, 18 Jesu gemachten Vorwurf, scheint allerdings dafür zu sprechen, daß Beelzebul als ein Dämon gedacht war und nicht als der Satan selbst.

ll die Sünde auf ihn als letzten Urheber zurückgeführt [2]), so wird doch auch die Wirksamkeit des Satan bei der Verführung zur Sünde nicht ausgeschlossen. Schon die Darstellung der Versuchungsgeschichte in der apostolischen Quelle, die wahrscheinlich auf Aussprüche Jesu selbst zurückzuführen ist, ließ die in den Wegen seines Messiasberufs ihm entgegentretenden Versuchungen vom Satan selbst ihm entgegengebracht sein (Matth. 4, 10), und die den Jüngern bevorstehenden Versuchungen bezeichnet Jesus als einen Versuch des Satan sie zu sichten wie den Weizen (Luc. 22, 31). In dem menschlichen Versucher sieht er den Satan selbst (Marc. 8, 33). In dem Ausspruch Luc. 13, 16 wird auch eine leibliche Krankheit, die nach der Art der Heilung (v. 13) von ihm nicht als dämonische behandelt wird, auf eine Satanswirkung zurückgeführt.

b) Jesus theilte nach der apostolischen Quelle (Matth. 12, 43—45 = Luc. 11, 24—26) die Vorstellung von einer Besessenheit gewisser Kranken durch unreine Geister [3]). Indem hier die Besessenheit zum parabolischen Gegenbilde der Sünde gemacht wird, ist dieselbe keineswegs für einen bildlichen Ausdruck, sondern gerade umgekehrt für eine Realität des natürlichen Lebens erklärt, aus dessen Gebiet überall in den Parabeln die Analoga des höheren Lebens entlehnt sind. Die unreinen Geister bewohnen nach v. 43 die Wüste (Vgl. Marc. 5, 10) und v. 45 wird eine Besessenheit von mehreren Geistern als möglich gesetzt, wie sie Marc. 5, 9 vorkommt und schon in der apostolischen Quelle wohl als schwere Besessenheit qualificirt war (Matth. 8, 28 und dazu m. Marcusevgl. S. 172). Es scheint, daß der Besitz einer Menschen- oder wenigstens einer Thierseele (Matth. 8, 31) ihnen Bedürfniß ist und sie die rein pneumatische Existenz scheuen, in welcher sie im Gegensatz zu den Engeln (Vgl. §. 19, d. Anm. 6) völlig leiblos gedacht sind (Vgl. Luc. 10, 20: πνεύματα). Jesus heilt die von ihnen Besessenen, indem er den Geistern auszufahren gebietet (Marc. 1, 25. Matth. 8, 32), er giebt seinen Jüngern dieselbe Vollmacht (Matth. 10, 8) und redet von ihren Erfolgen (Luc. 10, 20). Auch er unterscheidet diese Dämonenaustreibungen ausdrücklich von seinen anderen Krankenheilungen (Luc. 13, 32) und wenn er sie Matth. 12, 27 den Heilungen durch die jüdischen Exorcisten gleichzusetzen scheint, so darf die Ironie nicht übersehen werden, die darin liegt, daß

2) Gott ist es, der die Lebenslagen herbeiführt und abwendet, welche zur Sünde versuchen (Matth. 6, 13) und schwerlich kann im unmittelbaren Zusammenhang damit der Teufel es sein, aus dessen Macht man durch den Beistand in der Versuchung errettet wird, so wenig wie 5, 37 jede Steigerung der einfachen Zu- und Absage, welche die Frucht der Unwahrhaftigkeit und des Mißtrauens ist, als teuflischen Ursprungs bezeichnet werden soll. Ein Mensch giebt dem Andern Anstoß d. h. Anlaß zum Sündigen (Matth. 18, 6. 7) und der Mensch sich selbst, indem durch die Schwachheit des Fleisches d. h. der sinnlichen Natur des Menschen die Bereitwilligkeit des Geistes zum Guten ohnmächtig gemacht wird (Marc. 14, 38).

3) Sie werden in dieser Stelle πνεύματα ἀκάθαρτα genannt, wie stehend im ältesten Evangelium, Luc. 10, 20 heißen sie πνεύματα schlechthin. Doch kam in der apostolischen Quelle auch schon der Ausdruck δαιμόνια vor, sowohl in den Reden Jesu (Matth. 10, 8. 11, 18. 12, 27. 28. Luc. 13, 32), als in der Erzählung (Matth. 9, 33. 34 = Luc. 11, 14. 15) und, wie es scheint, auch δαίμονες (Matth. 8, 31). Vgl. den von allen drei Evangelisten adoptirten Ausdruck δαιμονίζεσθαι Matth. 8, 33. 9, 32. 15, 22.

von dem eigenen Standpunkte der Gegner aus diese Gleichsetzung unthunlich war, da ja ihre verleumderische Erklärung der seinigen bewies, daß sie dieselben gewöhnlichen jüdischen Exorcismen nicht gleichzusetzen wagten. In den Dämonen aber sieht Jesus die satanische Macht wirksam (v. 26).

c) Seine messianische Wirksamkeit wird von Jesu zunächst nicht in Beziehung gesetzt zu der rein geistigen Wirksamkeit des Satan als des Verführers zur Sünde, sondern zu der Macht, die er in den Besessenen hat, aber wohl nur, weil an dieser allein dieselbe augenfällig und als ein laut redendes Zeichen für jene zum Vorschein kommt. In den Teufelaustreibungen seiner Jünger sieht er den jähen Sturz der satanischen Macht (Luc. 10, 18); aber die Vollmacht zu solchem siegreichen Kampf wider seinen Feind hat er ihnen gegeben (v. 19). Er selbst führt durch die Austreibungen der Dämonen die Gottesherrschaft auf Erden herbei (Matth. 12, 28 und dazu §. 13, c); aber er kann es nur, weil er zuvor den Satan selbst besiegt hat (v. 29). Wie nur der den Palast des Starken plündert, der ihn selbst zuvor gebunden hat, so muß auch der Messias den Satan zuvor bezwungen haben, wenn er durch die Dämonenaustreibungen ihm seine Organe unter den Menschen wegnehmen will. Es ist wohl mehr als wahrscheinlich, daß hiemit auf die Ueberwindung des Satan in der Versuchungsgeschichte hingewiesen wird und darin zeigt sich klar, daß die Geistesmacht, mit welcher das Wirken des Satan in den Besessenen bekämpft wird (Matth. 12, 28), keine andere ist als die, mit welcher seine Macht als Versucher gebrochen wird (Matth. 4, 1). Mit dem Beginn seiner messianischen Wirksamkeit hat Jesus die Macht des Satan auf der Erde gebrochen. Indem es dem Widersacher Gottes nicht gelang, den Messias, der die Vollendung des Gottesreichs herbeiführen sollte, zur Sünde zu verleiten, ist diese Vollendung gesichert. Indem Jesus seinen ersten Sieg weiter verfolgt, macht er der Gottesherrschaft immer mehr Raum in dem Herrschaftsgebiet des Satan, und die Dämonen, die als Geister höherer Ordnung in Jesu den Messias erkennen (Marc. 1, 34. 3, 11), wissen, daß er gekommen ist sie zu verderben (Marc. 1, 24) und daß sie diesem Verderben und der Qual, in welche dasselbe sie versetzt, nicht entgehen können, wenn der Tag des Gerichts (das ist der bestimmte καιρός) gekommen ist (Matth. 8, 29)[4].

---

4) In einer Rede aus der apostolischen Quelle heißt es, daß dem Teufel und seinen Engeln das ewige Feuer bereitet ist (Matth. 25, 41). Diese Bezeichnung des Satan und seiner Geister ist sonst den Reden Jesu fremd; doch könnte immerhin eine Hinweisung auf das letzte Schicksal derselben in der entsprechenden Stelle gestanden haben.

Viertes Capitel.

Die Gerechtigkeit des Gottesreichs.

§. 24. Die Gerechtigkeit und das Gesetz.

Zum Wesen des von dem Messias zu begründenden Gottesreichs gehört die Gerechtigkeit, d. h. die vollkommene Erfüllung des im Gesetz offenbarten göttlichen Willens. a) Freilich war die in Lehre und Uebung hergebrachte Gesetzeserfüllung eine sehr unvollkommene, weil an die Schranke der israelitischen Rechtsordnung sich bindende, erst Jesus erfüllt das Gesetz und lehrt es erfüllen nach der Norm des in ihm offenbarten vollkommenen Gotteswillens. b) Einen Unterschied zwischen Ceremonial- und Sittengesetz hat Jesus nirgends gemacht, seine Anerkennung bezieht sich auf das Gesetz als Ganzes. c) Doch ist damit nicht gesagt, daß er eine unvergängliche Dauer der israelitischen Cultusordnung in Aussicht genommen hat. d)

a) Soll in dem Gottesreiche der Wille Gottes vollkommen geschehen (Matth. 6, 10), so muß die eigenthümliche Beschaffenheit der Reichsgenossen die Gerechtigkeit sein, d. h. die normale, dem Willen Gottes entsprechende Lebensbeschaffenheit. Sie ist daher das hochzeitliche Kleid, ohne welches man an dem vollendeten Gottesreiche nicht theilnehmen kann (22, 11 bis 13. Vgl. 5, 20), das Streben nach der Gerechtigkeit und nach dem Reiche Gottes (6, 33, lies: *τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν βασιλείαν αὐτοῦ*) ist unmittelbar miteinander verbunden, wie die Verheißung des Gottesreichs und der Sättigung mit Gerechtigkeit (5, 3—6). Nur wer den Willen Gottes thut, ist dem Messias verwandt (12, 50) und kann in das Gottesreich eingehen (7, 21. 24). Der Wille Gottes aber ist im Gesetze Mosis offenbart und da Jesus die ATliche Offenbarung anerkennt, so kann es nicht seine Absicht sein, diesen Willen erst verkündigen zu wollen. Daß die Gebote Gottes im Gesetz zu finden seien, setzt er als bekannt und auch für ihn selbstverständlich voraus (Marc. 10, 19. Luc. 10, 26). Soweit die Schriftgelehrten und Pharisäer auf dem Stuhle Mosis sitzen, d. h. sein Gesetz lehren, erkennt er ihre Autorität vollkommen an (Matth. 23, 2. 3). Nur ihre Zusätze, womit sie das Gesetz erweitern und erschweren (23, 4) und zwar nicht nur willkührlich (15, 13), sondern oft in einem dem Gesetz geradezu widersprechenden Sinne, verwirft er, aber gerade im Interesse des göttlichen Gesetzes (Marc. 7, 1—13). Das Gesetz aber, sowohl in seiner mosaischen Grundlage als in seiner prophetischen Fortbildung, soll in unvergänglicher Gültigkeit fortdauern bis ans Ende der Welt oder bis jedes einzelne Gebot desselben erfüllt wird, wie er es zu erfüllen gekommen war, wo es dann freilich als Gesetz aufhört, aber nur um in seiner Erfüllung fortzudauern (Matth. 5, 17. 18 = Luc. 16, 17). Ja, die Bedeutung des Einzelnen im Gottesreich hängt davon ab, ob er das ganze Gesetz, einschließ-

in welchem Gott selbst zu seinem Volk gekommen war, sein beständiges Bleiben inmitten der Seinen verhieß (Matth. 18, 20), so lag darin der Keim zu der Erkenntniß, daß sich einst das Wohnen Gottes unter seinem Volk vollkommener verwirklichen werde als im Tempelinstitut. Wenn sein Blut als sühnendes Opferblut die Seinen zur neuen Bundesgemeinschaft befähigte (Marc. 14, 24), so mußten endlich die Sühnopfer des alten Bundes als unnöthig erscheinen, nachdem ihr Zweck vollkommen erreicht war. Wenn Jesus die levitische Reinigungsordnung zum Gleichniß für die sittliche Reinheit setzte (Marc. 7, 15), so war damit jene freilich zunächst so wenig aufgehoben, wie irgend eine natürliche Ordnung, die er zum parabolischen Bilde einer höheren erhob; aber es konnte sich daran das Bewußtsein entwickeln, daß der höhere Zweck jener in der Verwirklichung dieser erfüllt sei. Dagegen sind die Gleichnisse Marc. 2, 21. 22 nicht gegen ein Festhalten, sondern gegen ein unzeitiges und unreifes Aufgeben der alten Formen gesprochen [2]). Die Auflösung des Alten durch das Neue wird in ihnen nicht als das, was nach innerer Nothwendigkeit geschehen muß (Baur, S. 59. 60), sondern (weil unvermittelt) als zweckwidrig und für das Neue verderblich dargestellt. Jesus war überhaupt nicht gekommen aufzulösen (Matth. 5, 17: οὐκ ἦλθον καταλῦσαι), sondern zu erfüllen, und nur die Auflösung kann er intendirt haben, die durch die wahre Erfüllung von selbst gegeben war (v. 18).

§. 25. Das größte Gebot.

Das Princip des Gesetzes ist die Forderung der Gottähnlichkeit und diese verstärkt und bestimmt sich auf Grund der neuen Gottesoffenbarung zur Forderung der Liebe. a) Daher ist die Nächstenliebe unmittelbar neben der Gottesliebe das größte Gebot. b) Zum Wesen der Liebe aber gehört die Uneigennützigkeit, die sich in der Feindesliebe bewährt, und die Opferbereitschaft, die sich im Vergeben, in der Sanftmuth und Friedfertigkeit beweist. c) Die sanftmüthige wie die dienende Liebe kann aber nicht sein ohne die Demuth, in welcher Jesus selbst das höchste Vorbild gegeben hat. d)

a) Schon im A. T. ist das Princip des Gesetzes die Forderung der Gottähnlichkeit: Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig (Levit. 11, 44). Die Offenbarung Gottes, welche ihn nicht bloß als die höchste Macht, sondern auch als den heiligen erkennen lehrt, muß immer den praktischen Zweck haben, bestimmend auf das Wesen und Leben des Menschen einzuwirken, sein Leben der in dem heiligen Wesen Gottes gegebenen Norm gemäß zu gestalten. In der neuen Gottesoffenbarung (§. 20) ist aber nicht nur ein neues

---

2) Dies beweist deutlich der Zusammenhang, wonach sie nicht das Nichtfasten der Jünger, sondern das Fasten der Schüler des von Jesu anerkannten Täufers, welche man bei der Fastenfrage mit Absicht vorgeschoben hatte (v. 18), rechtfertigen sollen (Vgl. m. Marcusevngl. S. 97). Auch Lucas hat sie durch seinen Zusatz (5, 39) in diesem Sinne erklärt. Uebrigens handelte es sich hier gar nicht um das gesetzliche, sondern um das observanzmäßige Fasten, wovon Jesus seine Jünger entband, obwohl er den Werth des Fastens, wenn es aus innerem Drange (Marc. 2, 30) und ohne Ostentation (Matth. 6, 16—18) geübt wurde, wohl zu schätzen wußte.

:r diese Forderung der Gottähnlichkeit gegeben, sondern dieselbe
auch einen neuen Inhalt. Ist Gott der Vater der Reichsgenossen,
in ihrem Wesen als Kinder, daß sie dem Vater ähnlich werden
.21, c), und ist seine Offenbarung als Vater wesentlich eine Offen-
er höchsten Liebe Gottes (§. 20, b), so bestimmt sich die Forderung
ähnlichkeit näher dahin, daß es Aufgabe der Gotteskinder ist, voll-
u werden in der Liebe, wie ihr Vater im Himmel in der Liebe voll-
ist (Matth. 5, 48. Vgl. v. 45).
Wenn Jesus auf die Frage nach dem vornehmsten Gebot mit einer
ng auf Deut. 6, 5 antwortet (Matth. 22, 36. 37 = Luc. 10, 27),
mit nichts anderes gesagt, als was bereits das A. T. lehrt, da das
r Gottesliebe in jener Stelle sichtlich als Erläuterung des ersten Ge-
Dekalog (Vgl. 6, 4 mit 5, 6. 7) und nach dem Zusammenhang
ff. als Voraussetzung aller anderen Gesetzeserfüllung erscheint. Stär-
ort kann die Innerlichkeit und Ausschließlichkeit dieser Forderung (ἐν
καρδίᾳ σου) nicht ausgesprochen werden [1]). Das Neue in seiner
besteht daher lediglich darin, daß er diesem Gebot ein zweites, auf
alten gegen die Menschen bezügliches als völlig gleichwerthig an die
t (v. 39), das aber an sich ebenfalls bereits im A. T. seinen von
tirten Ausdruck (Lev. 19, 18) und in der Forderung der Barmher-
salm 41, 2. Jesaj. 58, 7—10) seine reichste und reinste Anwen-
unden hat. Das Gebot den Nächsten zu lieben wie sich selbst be-
ts anderes als die Forderung, dem Nächsten alles zu gewähren,
i von ihm für sich selbst verlangt, in welche Jesus am Schlusse der
(Matth. 7, 12) die Forderung des ganzen Gesetzes in seiner mosai-
undlage, wie in seiner prophetischen Fortbildung (Vgl. 5, 17), zu-
aßt. Die Forderung, jeden Einzelnen als ein mit sich gleichberech-
ubject zu erkennen und das höchste eigene Bedürfniß als Maßstab
men für das, was er von uns verlangen kann, führt von selbst dazu,
e Norm des Sittlichguten in dem zu finden, der Jedem ohne Un-
sein Bedürfniß stillt, d. h. zu der Forderung der sittlichen Gottähn-
Matth. 5, 45). Indem aber Gott will, daß seine Kinder ihm in
zu allen Menschen ähnlich werden, verlangt er für alle Menschen
was er im ersten Gebote für sich selbst verlangt und er verlangt es
ch, daß das Gebot der Nächstenliebe mit dem der Gottesliebe gleich-
as höchste Gebot im Gesetz ist [2]).

[1]) Jesus hat es nach der ältesten Ueberlieferung nicht einmal für nothwendig erach-
rvorzuheben, wie die Liebesoffenbarung Gottes als des Vaters dieser Forderung
dringendes Motiv hinzufügt, und läßt dies Gebot überhaupt zurücktreten, weil,
Motiv seine Erfüllung nicht von selbst wirkt, auch ihre Forderung nichts hel-

[2]) Es ist durchaus unrichtig, wenn Baur, S. 48 sagt, die Lehre Jesu verhalte sich
ismus, wie Inneres und Aeußeres, wie Gesinnung und Werkthätigkeit. Das
hält nicht nur die Forderung der Gottes- und Menschenliebe, die Jesus wört-
im entlehnt, sondern es stellt auch die Liebe zu Gott von ganzem Herzen an
des Gesetzes. Wenn Baur, S. 51 sagt, es enthalte die Forderung an die Ge-
wohl an sich, mache sie aber nicht zur Hauptsache, so lehrt der Marc. 7, 6 aus
. entlehnte Spruch und die wiederholte Berufung des A. T.'s. darauf, daß Gott

c) Das wahre Wesen der Liebe kann nur an der Größe des Opfers ge-
messen werden, welches sie darbringt (Marc. 12, 41—44). Eine Liebes-
übung, die auf Wiedervergeltung rechnet, bringt aber im Grunde gar kei
Opfer und ist daher werthlos (Matth. 5, 46). Das Gleichniß Luc. 14, 1
bis 14, dem der Evangelist durch seine Versetzung unter die Tischreden seine
parabolischen Charakter abgestreift hat, kann in der apostolischen Quelle m
gelehrt haben, daß diejenige Liebe allein, welche auf keine Vergeltung An-
spruch macht, wahrhaft Liebe sei. Auf die Frage, wer der Nächste sei, de
das Gesetz zu lieben gebietet, giebt daher das Gleichniß vom barmherzige
Samariter (Luc. 10, 29—35) die Antwort: jeder, der unserer Hülfe bedar
dessen Noth abzuhelfen die Pflicht der Barmherzigkeit ist (Vgl. Matth. 5, 7
Aber indem Jesus die Application desselben mit der Frage macht, wer vo
den dreien im Gleichniß dem Hülfsbedürftigen der Nächste war, giebt er z
bedenken, daß man sich den Namen des Nächsten erst durch solche uneigen-
nützige Liebesübung erwerben müsse, wie sie der Samariter an seinem Feind
geübt hat (v. 36. 37). Als uneigennützig charakterisirt sich nämlich von selb
die Liebesübung an den Feinden, sofern diese die Wohlthat nicht mit Wohl-
that, sondern mit Feindseligkeit vergelten (Matth. 5, 44—47), in der Fein-
desliebe wird darum die Liebe erst ganz der allumfassenden Liebe Gottes ähn-
lich (v. 45). Ihr gegenüber ist die Liebe zu den Reichsgenossen, die al
Gotteskinder unter einander Brüder sind (5, 22. 23. 24 und öfter), etwa
selbstverständliches und nichts besonderes (v. 47). Das schließt aber nicht
aus, daß Jesus in der Barmherzigkeitsübung an ihnen als seinen Brüder
(12, 50) eine ihm selber bewiesene Liebe sehen will (25, 35—40) un
sie dadurch zum Kennzeichen der wahren, d. h. der sittlich bewährten Got-
teskindschaft stempelt, die allein die Theilnahme an dem vollendeten Got-
tesreich gewährleistet. Wie endlich die väterliche Liebe Gottes sich durch de
Messias als die vergebende offenbart (§. 22, b), so darf auch die dadurch er-
zeugte vergebende Liebe der Gotteskinder nicht nur keine Grenzen kennen ge-
genüber der Verfehlung der Brüder (18, 21. 22), sondern auch gegenüber
der Verfehlung der Menschen überhaupt (6, 12. 14. 15), zumal ja die ver-
gebende Liebe die Grundlage aller Feindesliebe nach dem Vorbilde Gotte
ist (5, 44. 45). Dazu gehört die Sanftmuth (5, 4), die sich durch kein
Verfehlung des Nächsten zu Zorn oder Scheltwort reizen läßt (5, 22), son-
dern stets bereit ist noch schwereres zu erdulden (5, 39), und die Friedfer-
tigkeit, die stets zuerst die Hand zur Versöhnung bietet (5, 23. 24) und lie-
ber der unbilligsten Forderung nachgiebt, als daß sie Streit anfängt (5, 4
bis 42). An dieser Friedfertigkeit wird darum die Bewährung der Gottes-
kindschaft erkannt werden (5, 9).

d) Wenn die neue Gottesoffenbarung nicht nur in der Verkündigun

---

Herzen und Nieren prüft (Psalm 7, 10. 17, 3. Jerem. 11, 20. 17, 10), das Gegenthei
Wollte man sich darauf berufen, daß solche Aussagen nicht dem Gesetz, sondern der Pro-
phetie angehören, so ist zu entgegnen, daß Jesus diesen Unterschied nicht macht, daß ihm
das A. T. auch hinsichtlich seiner gesetzlichen Seite Ein Ganzes ist (Matth. 5, 17). Je-
sus hat auch hier also nur das Gesetz der in ihm selbst angedeuteten Intention des Ge-
setzgebers gemäß erfüllen gelehrt (§. 24), wenn er die Vielheit der Gebote zurückführt au
die Einheit der dem Willen Gottes entsprechenden Liebesgesinnung, aus der alles Einzeln
von selbst hervorgeht.

Jesu, sondern auch in seinem Thun gegeben ist (§. 21, d), so ist dies eben so vorbildlich, wie das Wesen und Walten Gottes. Vor Allem verweist Jesus auf sein Vorbild in der Sanftmuth und Demuth (Matth. 11, 29); denn jene kann ohne diese nicht sein. Nur die Selbstüberschätzung (Marc. 7, 22: ὑπερηφανία) läßt uns die Verfehlung des Nächsten als ein unverzeihliches Vergehen schätzen. Nun lehrt aber das Gleichniß Luc. 14, 7—11 (das gleichfalls nur durch seine Einschaltung in die Tischreden dem Mißverständniß Raum giebt, als handle es sich bloß um das Sichvordrängen bei Tische, während doch nur von diesem pharisäischen Fehler (Matth. 23, 6) der Erzählungsstoff für die Parabel entlehnt ist), wie die eigene Auslegung Jesu ergiebt, daß Niemand sich höher schätzen soll als den anderen, und Marc. 9, 36. 37 zeigt Jesus an seinem eigenen Beispiel, wie Niemand sich zu hoch achten soll, um sich liebevoll zu den Geringsten herabzulassen. Keine Selbstüberschätzung ist aber schlimmer als der Tugendstolz dessen, der unter den Menschen hoch ist, weil er mit seiner Gerechtigkeit prunkt. Er ist ein Greuel vor Gott (Luc. 16, 15). Dieser Tugendstolz führt zu dem hochmüthigen Richten und Bessern Anderer, das die eigenen noch größeren Fehler und Schwächen übersieht (Matth. 7, 1—5), zum pharisäischen Prahlen vor Gott und Verachten des Nächsten (Luc. 18, 10—14). Die bescheidene Selbstschätzung verbietet aber auch das Streben nach Rang und Titeln, das die brüderliche Gleichheit ebenso wie die Stellung zu Gott und Jesu beeinträchtigt (Matth. 23, 7—10), und das dem weltlichen Leben eigene Streben nach Herrschaft (Matth. 20, 25 = Luc. 22, 25). Im Gottesreich soll jeder seine Größe im Dienen suchen (Matth. 20, 26. 27 = Luc. 22, 26), was ohne Selbsterniedrigung unmöglich ist (Marc. 9, 33—35). So allein wird er zu aller Liebesübung bereit sein. Gerade in diesem demüthigen Liebesdienst hat Jesus das vollkommenste Vorbild gegeben (Marc. 10, 45).

§. 26. Die Gerechtigkeit als Gesinnung.

Es kommt nicht nur darauf an, daß der Wille Gottes überhaupt erkannt und erfüllt werde, sondern auch darauf, daß diese Erfüllung als das höchste Gut erstrebt werde. a) Diesem Streben muß alles andere Trachten weichen, und selbst die edelsten und theuersten Güter müssen, wenn sie dasselbe behindern, aufgeopfert werden. b) Alle Erfüllung des göttlichen Willens im Einzelnen ist ohne Werth, wenn sie nicht aus der Grundgesinnung dieses Strebens hervorgeht. c) Darum kann aber auch nicht die immer unvollkommen bleibende Erfüllung des göttlichen Willens im Einzelnen, sondern nur jene Gesinnung der Maßstab für die Gottwohlgefälligkeit der Reichsgenossen sein. d)

a) Wenn das Gottesreich in den Gleichnissen vom Schatz und von der Perle als das höchste Gut dargestellt wird (Matth. 13, 44—46), so ist es dasselbe wesentlich darum, weil in ihm die Erfüllung des göttlichen Willens oder die Gerechtigkeit verwirklicht wird (§. 24, a). Was also in dem Reiche Gottes erstrebt wird, ist die Gerechtigkeit (Matth. 6, 33). Nun ist aber dies Streben erst dann ein rechtes, wenn es ein ausschließliches ist, wenn die Gerechtigkeit nicht nur überhaupt neben anderen Gütern, sondern wenn

sie als das allein wahre, das höchste Gut nicht im relativen, sondern im absoluten Sinne erstrebt wird. Daher sagt Jesus, niemand könne zweien Herren dienen (Matth. 6, 24 = Luc. 16, 13). Der Gottesdienst, welcher in solchem ausschließlichen Streben nach der Gerechtigkeit besteht, muß jedes andere Streben als ein ihn feindselig behinderndes betrachten und von ihm als solches betrachtet werden, er verlangt eben eine ausschließliche Hingabe. Wer nicht *τὰ τοῦ θεοῦ*, sondern *τὰ τῶν ἀνθρώπων* erstrebt, ist ein Satan (Marc. 8, 33). Dieser Gottesdienst ist es, der gern als ein Arbeiten im Weinberge Gottes dargestellt wird (Matth. 20, 1—7. 21, 28—30), im Gottesreich giebt es eben keine andre Arbeit als dies Streben nach der Gerechtigkeit, sein Ertrag sind die Früchte, die der Herr des Weinbergs von den Winzern einfordern läßt (Matth. 21, 34. 43).

b) Dem Gottesdienst steht entgegen der Mammonsdienst (Matth. 6, 24). Gerade dem irdischen Gut ist es eigen, das Streben des Menschen mit derselben Ausschließlichkeit in Anspruch zu nehmen, wie es Gott verlangt für sein Reich; daher wird dasselbe durch den Namen מָמוֹנָא als götzendienerisches Idol dargestellt. Solcher Mammonsdienst wird aber nicht nur im irdischen Schätzesammeln getrieben (Matth. 6, 19. 20), das dem Sammeln der Gott wohlgefälligen Schätze (der Gerechtigkeit) entgegensteht (Luc. 12, 21), sondern auch in dem irdischen Sorgen, das Nahrung und Kleidung zum höchsten Gut macht (Matth. 6, 25—32). Wohl kann auch der Reichthum im Dienst der Liebe und damit im Dienst der Gerechtigkeit wahrhaft klug d. h. behufs der Erlangung des Gottesreichs als des höchsten Gutes verwandt werden (Luc. 16, 1—9); aber der Erfahrung gemäß ist der Reichthum, weil er so leicht das Herz von den höchsten Interessen abzieht, eins der größten Hindernisse auf dem Wege zum Gottesreich (Marc. 10, 23—25), wie das Gleichniß Luc. 16, 19—31 beweist, und muß daher nöthigenfalls mit Entschlossenheit aufgeopfert werden (Marc. 10, 21). Was vom Reichthum gilt, gilt aber auch von jedem anderen Gut. Das rechte Auge und die rechte Hand sind Matth. 5, 29. 30 ohne Zweifel Symbole für die edelsten und theuersten Güter, die, sobald sie uns in dem allein richtigen Streben hindern und so auf dem rechten Wege straucheln machen, ebenfalls aufgeopfert werden müssen. In diesem Sinne hält es Jesus für gerechtfertigt, wenn man um des Gottesreichs willen der Ehe entsagt (Matth. 19, 10—12). Dasselbe gilt von den heiligsten Familienbanden, sobald dieselben uns hindern wollen, das in dem Messias erschienene höchste Gut zu erkennen und zu erstreben (Matth. 10, 37 = Luc. 14, 26), ja selbst von dem eigenen Leben, wenn das Streben nach Erhaltung desselben uns an dem höchsten Streben hindert (10, 39)[1].

1) Daß das Gottesreich das höchste Gut sei, zeigt sich auch darin, daß der Mensch trotz der scheinbaren Verzichtleistungen, die es kostet, doch durch das Streben danach in Wahrheit am besten auch für sein eigenes Wohl sorgt. Es ist eine Thorheit, durch irdisches Schätzesammeln für die Seele (als Trägerin des leiblischen Lebens) sorgen zu wollen, wie das Gleichniß vom thörichten Reichen (Luc. 12, 16—20) zeigt. Denn wenn einer auch Ueberfluß hat, so hängt sein Leben doch nicht von seinen Besitzthümern ab (v. 15). Unversehens kann seine Seele ihm abgefordert werden, ehe er noch seine Güter genossen hat (v. 20), und damit hat sein leibliches Leben, für das er gesorgt, aufgehört. Andrerseits kann der Besitz aller Güter dem Menschen nichts helfen, wenn er die Seele (als

c) Besteht die wahre Erfüllung des göttlichen Willens in diesem aus-
ließlichen Trachten nach der Gerechtigkeit, so kann nie irgend ein einzelnes
hun als solches schon Gott wohlgefällig sein. Alle Uebung der Gerechtig-
it, wie die, deren die Pharisäer bei ihrem Almosengeben, Beten und Fa-
n sich rühmten, ist werthlos vor Gott, so lange sie den eben so eigennützi-
n als weltlichen Zweck verfolgt, von den Leuten gesehen und gepriesen zu
rden (Matth. 6, 1), weil sie eine Erfüllung des göttlichen Willens ist, die
ch nicht aus dem Streben nach dieser Erfüllung, also nicht aus der rechten
esinnung hervorgeht, die im Herzen ihren Sitz hat. Gott aber, der auch
s Verborgenen sieht (Matth. 6, 4. 6. 18), kennet die Herzen (Luc. 16, 15),
rum fragt er auch, wie es in diesem innersten verborgensten Grunde aus-
ht [2]). Ein Volk, das ihn mit den Lippen ehrt, dessen Herzen aber fern
n ihm sind (Marc. 7, 6 nach Jesaj. 29, 13), mag er nicht. Wie alles
f das Herz ankommt, auf die Grundrichtung desselben, das kann nicht
irker ausgedrückt werden als Matth. 6, 21. Mit der Wahrheit, daß das
rz sich stets dorthin richte, wo wir unsern Schatz haben, wird die Ermah-
ng begründet, sich Schätze im Himmel zu sammeln. Dabei wird als un-
eifelhaft feststehend offenbar vorausgesetzt, daß alles darauf ankommt, dem
rzen die richtige Richtung zu geben, und daß die Richtung auf den Himmel,
e es dann annimmt, die richtige sei. Im Himmel aber geschieht der Wille
ottes vollkommen (Matth. 6, 10) und die Richtung des Herzens dorthin
demnach die Gesinnung, welche nach der Gerechtigkeit als dem höchsten
ute trachtet.

d) So lange das Gottesreich noch in seiner Verwirklichung begriffen ist
dem Einzelnen wie im ganzen Volke (§. 14, c), wird das Streben nach der
erechtigkeit noch nicht in jedem einzelnen Falle sein Ziel erreichen, weil erst
it der Vollendung des Gottesreichs die widergöttliche Macht der Sünde
llkommen überwunden sein kann. Allein, wenn überall das einzelne Thun
s solches nicht Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens ist, so wird auch
ottes Beurtheilung der Reichsgenossen nicht nach dem immer noch unvoll-
mmenen Erfolg ihres Strebens sich bemessen, sondern nach der Lauterkeit
d Ausdauer dieses Strebens überhaupt. Wo diese vorhanden, da ist die
innesänderung eingetreten, welche Jesus verlangte (§. 21); denn die na-
rliche Richtung der menschlichen Gesinnung geht auf die weltlichen und
enfüchtigen Zwecke. Wo an die Stelle derselben das Trachten nach dem
ottesreich und seiner Gerechtigkeit getreten, da ist die Gottähnlichkeit her-

---

ägerin des geistigen Lebens) einbüßt; denn es giebt keinen Preis, um den er sie wie-
r einlösen könnte (Marc. 8, 36. 37). Darum eben muß die Seele (als Trägerin des
blichen Lebens) aufgeopfert werden, um nur die Seele (als Trägerin des geistigen Le-
ns) zu gewinnen oder zu erretten (Matth. 10, 39 = Marc. 8, 35).

2) Aus dem Herzen muß die Liebe zu ihm kommen (Matth. 22, 37), von Herzen
s Vergeben (Matth. 18, 35); von Herzen demüthig (Matth. 11, 29), von Herzen lau-
(Matth. 5, 8) gilt es zu sein, und schon der Ehebruch im Herzen (Matth. 5, 28) ist
r Gott Ehebruch. Daher das Verbot der Zorngesinnung (Matth. 5, 22) und der aus
n Herzen kommenden Begierden (Marc. 7, 21—23), des im Herzen wohnenden Zwei-
s (Marc. 11, 23), der bösen Worte als Aeußerungen des Herzens (Matth. 12, 33—35)
d des Gebets ohne Herzensbetheiligung (Matth. 6, 7), daher der Tadel der pharisäischen
ὑποκρισις (Matth. 23, 27. 28. Marc. 8, 15).

gestellt, die das Gesetz verlangt (§. 25, 1); denn Gott offenbart sich in der Heilszeit als der, welcher mit der Errichtung des Gottesreichs das Ideal der Gerechtigkeit auf Erden verwirklichen will und das Gotteskind, welches dieses Ziel des göttlichen Willens zu seinem Ziel gemacht hat, ist seinem Vater ähnlich geworden [3]). Es folgt darin nur dem Vorbilde des Sohnes Gottes, dessen ganzes Leben dieser Verwirklichung des göttlichen Willens oder der Herbeiführung des Gottesreichs gewidmet ist. Und wie unvollkommen immer noch in der Gegenwart der Erfolg seines Strebens bleiben mag, mit der Erscheinung des Messias ist die endliche volle Verwirklichung des Gottesreichs wie im Ganzen, so auch im Einzelnen garantirt. Es kommt nur darauf an, daß derselbe der Gemeinschaft angehöre und angehörig bleibe, in welcher Jesus das Gottesreich verwirklicht.

(Anhang.)

§. 27. Die urapostolische Anthropologie.

Die wesentliche Substanz des menschlichen Leibes, welche den Menschen von den immateriellen Geisteswesen unterscheidet, ist das Fleisch. a) Das Fleisch des lebendigen Menschen aber ist beseeltes Fleisch und die Seele hat ihren Sitz im Blute. b) Die Seele ist entstanden durch den göttlichen Lebenshauch, welcher der irdischen Materie eingeblasen ward, und also zugleich die Trägerin des von der Leiblichkeit unabhängigen geistigen Lebens im Menschen. c) Das Centralorgan im Innern der Menschen ist das Herz, welches als der Sitz des gesammten geistigen Lebens im Menschen gedacht wird. d)

a) Es wird hier die geeignetste Stelle sein, die anthropologischen und psychologischen Vorstellungen zu erläutern, auf welche viele der letztbesprochenen Aussagen Jesu zurückweisen. Da diese aber, weil direct dem A. T. entlehnt, im ganzen N. T. dieselben sind bis auf die eigenthümliche Umbildung, die sie im paulinischen System erhalten, so werden wir hier gleich sämmtliche NTliche Schriften mit Ausnahme der paulinischen mit heranziehen. Das eigenthümliche Wesen des Menschen bemißt sich am natürlichsten an seinem Unterschiede von den übrigen Geisteswesen, mit denen er Hebr. 12, 9 zusammengefaßt wird. Als solche kennt das N. T. die unreinen Geister (Dämonen oder Geister schlechthin, vgl. §. 23, b. Apoc. 16, 13. 14), die auch als gefallene Engel erscheinen (Apoc. 12, 7. 9. Vgl. Jud. v. 6. 2 Petr. 2, 4), und die Engel, die zwar auch πνεύματα heißen (Hebr. 1, 14), aber doch nach Marc. 12, 25 mit einer höheren himmlischen Leiblichkeit bekleidet gedacht werden. Dagegen ist die Leiblichkeit des Menschen aus irdischem Stoffe gebildet, ihre spezifische Substanz bezeichnet die Schrift als Fleisch (σάρξ), ein Geist hat nicht Fleisch und Bein (Luc. 24, 39). Daher bezeichnet das

3) Es erhellt auch hier, wie wenig es in der Reichsverkündigung Jesu eines besonderen Gebots der Gottesliebe bedarf (Vgl. §. 25, b. Anm. 1). Die Grundgesinnung der Reichsgenossen ist ja gar nicht denkbar ohne Gottesliebe, ja sie ist nur die nothwendige Erscheinungsform derselben, wie umgekehrt ein wirkliches Trachten nach der Gerechtigkeit oder Gottwohlgefälligkeit nur aus der Liebe zu Gott hervorgehen kann.

ATliche כָּל־בָּשָׂר (Luc. 3, 6. Act. 2, 17. 1 Petr. 2, 24) den Menschen nach seiner fleischlichen Natur, wonach er, der Vergänglichkeit alles Irdischen unterworfen (Matth. 24, 22), einer höheren Lebensmittheilung bedürftig ist (Joh. 17, 2). Die Tage des Fleisches sind die irdischen Lebenstage (Hebr. 5, 7. 1 Petr. 4, 2); die dem irdischen Weltlauf allein angehörige Fortpflanzung (Marc. 12, 25) beruht auf der fleischlichen Vereinigung in der Ehe (Marc. 10, 8 nach Gen. 2, 24. Joh. 1, 13), wie dieselbe auch in der Unzucht erstrebt wird (Jud. v. 7. 2 Petr. 2, 10), unsre leiblichen Väter sind die Väter unseres Fleisches (Hebr. 12, 9); denn was vom Fleisch geboren wird, ist Fleisch (Joh. 3, 6). Das Fleisch constituirt die äußere sinnenfällige Erscheinung am Menschen (Joh. 8, 15, vgl. mit 7, 24), es ist äußerer Befleckung ausgesetzt (1 Petr. 3, 21. Hebr. 9, 13), wie auch solche von ihm ausgeht (Jud. v. 23). Das Fleisch ist dem Tode (1 Petr. 3, 18. 4, 6. Vgl. Hebr. 10, 20. Joh. 6, 51. 63) und der Verwesung (Act. 2, 31) unterworfen.

b) Das Fleisch des lebendigen Menschen ist beseeltes Fleisch, das Fleisch am Leichnam wird ausdrücklich durch den Plural σάρκες bezeichnet (Jac. 5, 3. Apoc. 17, 16. 19, 18. 21), weil es nur noch die rein stofflichen Elemente der σάρξ hat, die aber ihre organische Verbindung verloren haben. Daher würde auch Luc. 24, 39 der Plural σάρκας gut passen, weil es sich dort nur um diese stofflichen Elemente handelt. Die Seele ist also zunächst die Trägerin des leiblichen Lebens, das durch die Ernährung gefristet wird (Matth. 6, 25. Luc. 12, 19); denn so lange die Seele im Menschen ist, lebt er (Act. 20, 10. Apoc. 8, 9). Nach ihr trachtet, wer den Menschen zu tödten trachtet (Matth. 2, 20); denn im Tode wird sie dem Menschen genommen (Luc. 12, 20) und geht verloren (Matth. 10, 39. Act. 27, 10. 22.). Wer sie liebt, bewahrt sie vor dem Tode (Joh. 12, 25. Apoc. 12, 11. Vgl. dagegen Luc. 14, 26. Act. 20, 24); denn durch die Bewahrung vor dem Tode wird sie gerettet (Marc. 3, 4). Im freiwilligen Tode wird die Seele abgelegt (Joh. 10, 11. 15. 17. 18. 13, 37. 38. 15, 13. 1 Joh. 3, 16) oder dahin gegeben (Marc. 10, 45. Act. 15, 26). Die Seele hat aber ihren Sitz nach ATlicher Anschauung im Blute (Gen. 9, 4. Lev. 17, 11), von dem alles lebendige Fleisch durchdrungen ist, in dem gleichsam sein Leben pulsirt. Daher kann auch das menschliche Wesen, namentlich im Unterschiede von dem göttlichen, als σάρξ καὶ αἷμα bezeichnet werden (Matth. 16, 17), darum kann auch das Blut als Princip der Fortpflanzung des leiblichen Lebens gedacht werden (Joh. 1, 13. Vgl. Hebr. 2, 14, wo αἷμα καὶ σάρξ zu lesen). Wird das Blut vergossen (Matth. 23, 35. Marc. 14, 24. Act. 22, 20. Apoc. 16, 6), so entflieht die Seele; nur in Folge gewaltsamen Todes erscheint Fleisch und Blut getrennt (Joh. 6, 53. 56). Die Seele des Fleisches ist das Subject jeder sinnlichen (d. h. leiblich vermittelten) Empfindung (Luc. 12, 19. Apoc. 18, 14), durch sie wird aber auch das beseelte Fleisch selbst empfänglich für sinnliche Eindrücke (Marc. 14, 38), leidensfähig (1 Petr. 4, 1) und das Subject der sinnlichen Triebe (Joh. 1, 13) und Begierden (Jud. v. 8. 2 Petr. 2, 18. 1 Joh. 2, 16). Während aber das Fleisch als das rein stoffliche das den Menschen gemeinsame ist, bildet die Seele den Lebensmittelpunkt des Individuums. Daher das ATliche כָּל־נֶפֶשׁ (Act. 2, 43. 3, 13), daher die Zählung der Individuen nach ψυχαί (Act. 2, 41. 7, 14. 27, 37. 1 Petr. 3, 20. Apoc. 18, 13). Daher ist die psychische Weisheit

die selbstische, mit der jeder seine Person geltend machen will (Jac. 3, 15) während in der innigsten Liebesgemeinschaft die verschiedenen Individualitä ten gleichsam zu einer Seele verschmelzen (Act. 4, 32).

c) Nach ATlicher Ueberlieferung ist die Seele entstanden durch den gött lichen Lebenshauch (Vgl. Apoc. 11, 11. 13, 15), welcher der irdischen Ma terie eingeblasen ward (Gen. 2, 7). Gott hat seinen Geist Wohnung ma chen lassen im Menschen (Jac. 4, 5), so ward der Mensch geschaffen nach sei ner Aehnlichkeit (Jac. 3, 9 nach Gen. 1, 27) und er der Vater der Geiste (Hebr. 12, 9). Entweicht dieser Geist aus dem Körper, so ist der Mensc todt (Matth. 27, 50. Luc. 23, 46. Act. 7, 59. Joh. 19, 30); kehrt er zu rück, so wird er wieder lebendig (Luc. 8, 55); ohne Geist ist der Körper tod (Jac. 2, 26). Daher ἐκπνέειν Marc. 15, 37 ganz synonym mit ἐκψύχει Act. 5, 5. 10. 12, 23. Dieses πνεῦμα ist aber nicht nur das Princip de leiblichen Lebens im Menschen, sondern (als aus Gott stammend) auch de höheren geistigen. Es bildet also den Gegensatz zu der σάρξ, welche durc die sinnlichen Eindrücke bestimmt wird (Marc. 14, 38), das Wachsthun am Geist den Gegensatz zu leiblichem Wachsthum (Luc. 1, 80. 2, 40), wi die Armuth, die im Gebiet des geistigen Lebens empfunden wird, den Ge gensatz zu leiblicher Armuth (Matth. 5, 3). Was nicht sinnlich wahrnehm bar, erkennt man im Geist (Marc. 2, 8), im Geist verkehrt Jesus betend mi (dem unsichtbaren) Gott (8, 12), im Geiste jubelt man (Luc. 1, 47. 10 21) und ergrimmt man (Act. 17, 16. Joh. 11, 33). Im Geiste werde Entschlüsse gefaßt (Act. 19, 21. 20, 22), im Geiste wohnt der Eifer (Ac 18, 25), wie die Sanftmuth (1 Petr. 3, 4). Da nun dieses πνεῦμα di menschliche Seele erzeugt hat, so ist auch diese nicht nur Trägerin des leib lich-sinnlichen, sondern zugleich des höheren geistigen Lebens. Sie ist da Subject jedes höheren (nicht leiblich vermittelten) Empfindens, der Ruh (Matth. 11, 29) und Unruhe (Joh. 10, 24. 12, 27, ganz wie 13, 21 da πνεῦμα), der Freude (Luc. 1, 46, wo im Parallelismus πνεῦμα steh und der Trauer (Luc. 2, 35. Marc. 14, 34), des Wohlgefallens (Matth. 12 18. Hebr. 10, 38) wie des (geistigen) Wohlseins (3 Joh. 2), der Liebe (Matt 12, 37) wie des Hasses (Act. 14, 2). Als Trägerin des christlichen Leben wird sie gestärkt (Act. 14, 22) und ermattet (Hebr. 12, 3), sie wird vo den sinnlichen Begierden gefährdet (1 Petr. 2, 11. 2 Petr. 2, 8. 14) un durch Irrlehre zu Grunde gerichtet (Act. 15, 24), sie wird behütet (1 Pet 2, 25. 4, 19. Hebr. 13, 17) und gereinigt (1 Petr. 1, 22). Eben darum stirbt sie im Tode nicht (Matth. 10, 28), sondern wird nur vom Leibe ge trennt. Die vom Leibe getrennten Seelen (Apoc. 6, 9. 20, 4) sind rein Geisteswesen (πνεύματα: 1 Petr. 3, 19. Hebr. 12, 23), sie existiren so ἐν πνεύματι (1 Petr. 3, 19. 4, 6). Erst nach dem Tode des Leibes ent scheidet sich ihr endliches Schicksal, ob sie dem Verderben anheimfallen un so verloren gehen (Matth. 10, 28. 39. Marc. 8, 36. 37) oder von demse ben errettet und so gewonnen werden (Matth. 10, 39. Luc. 21, 19. 1 Pet 1, 9. Jac. 1, 21. 5, 20. Hebr. 6, 19. 10, 39. Joh. 12, 25). Es fol hieraus, daß der Mensch dichotomisch gedacht ist und daß alle Unterscheidun gen zwischen ψυχή und πνεῦμα im Sinne einer Trichotomie, wie sie neue dings besonders Delitzsch vertritt, willkürlich sind. Die Seele ist eben da in den Menschen eingegangene πνεῦμα, das πνεῦμα wird im Mensche zur Seele. Nur in diesem Sinne wird auch Hebr. 4, 12 die Seele von de

sie constituirenden $\pi\nu\varepsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$ unterschieden, um das innere Leben des Menschen bis in seine letzten Gründe hinein zu bezeichnen.

d) Das Centralorgan im Innern des Menschen ist das Herz. Dort ist der Mittelpunkt des Blutumlaufs und darum zugleich der eigentliche Sitz der Seele. Ist diese nun die Trägerin des geistigen Lebens im Menschen, so repräsentirt die $\varkappa\alpha\varrho\delta\acute{\iota}\alpha$ nicht irgend eine einzelne Seite des Seelenlebens, sondern sie ist der Sitz des gesammten geistigen Lebens überhaupt (1 Petr. 3, 4. Jac. 5, 8. Hebr. 13, 9). In ihm wohnen die Gedanken (Matth. 9, 4. Luc. 2, 35. 3, 15. 24, 38), es ist der Sitz des Selbst- und Wahrheitsbewußtseins (Hebr. 10, 22. 1 Joh. 3, 19 — 21. Jac. 1, 26. Hebr. 3, 10). Darum ist es das geistige Auge, das, vom Licht der Wahrheit erleuchtet (2 Petr. 1, 19), dem ganzen Menschen Licht giebt (Matth. 6, 22. 23); wo der Mensch die Wahrheit nicht aufnimmt, da liegt es an der Unempfänglichkeit des Herzens (Matth. 13, 15. Marc. 3, 5. 6, 52. 8, 17. Luc. 21, 34. Act. 7, 51. Hebr. 3, 8. 15. Joh. 12, 40). Im Herzen wird das Vernommene verstanden (Matth. 13, 15. Act. 16, 14. 28, 27. Joh. 12, 40), bewahrt und erwogen (Matth. 13, 19. Luc. 1, 66. 2, 19. 51. 8, 15. 21, 14. Vgl. Hebr. 8, 10. 10, 16), im Herzen wurzelt der Zweifel (Luc. 24, 32) und der Unglaube (Luc. 24, 25. Hebr. 3, 12). Eben so aber ist das Herz der Sitz aller Gefühle, freudiger (Act. 2, 26. 46. 14, 17. Joh. 16, 20) wie schmerzlicher (Act. 2, 37. 7, 54. 21, 13. Joh. 16, 6, vgl. 14, 1. 27), aller Neigungen und Affecte (Matth. 22, 37 nach Deut. 6, 5. Luc. 1, 17. 24, 32. Act. 4, 32. 7, 39. 13, 22. 1 Petr. 1, 22. Jac. 3, 14), aller Begierden (Marc. 7, 21—23. Jac. 5, 5. 2 Petr. 2, 14. Vgl. Jac. 4, 8. Act. 15, 9) und Entschließungen (Act. 5, 3. 4. 7, 23. 11, 23. Apoc. 17, 17. 18, 7. Joh. 13, 2). Was aber im Herzen ist, ist verborgen (Luc. 16, 15. Act. 1, 24. 15, 8. 1 Petr. 3, 4. Apoc. 2, 23) und kann von Außen her nicht wahrgenommen werden, nur an dem, was aus dem Herzen hervorgeht, wird seine Beschaffenheit erkannt, wie der Baum an der Frucht (Matth. 7, 15—20. 12, 33—35). Darum hat die Gesinnung als das rein Innerliche im Gegensatz zu jeder Aeußerung, durch die sie wahrnehmbar wird, ihren Sitz im Herzen (Luc. 1, 51. Hebr. 4, 12. 10, 22. 1 Petr. 3, 15. Act. 8, 21. 22).

Fünftes Capitel.

Die messianische Gemeinde.

---

§. 28. Die Berufung.

Die Begründung des Gottesreichs beginnt mit der Berufung der Einzelnen durch den Messias. a) Der Erfolg dieser Berufung ist bedingt durch die Beschaffenheit der Menschenherzen, an welche sie gelangt, und hängt davon ab, ob Empfänglichkeit und Heilsverlangen in ihnen vorhanden ist. b)

Machen Leichtsinn und Weltsinn wenigstens einen dauernden Erfolg unmöglich, so machen Eigensinn, Unbußfertigkeit und Stumpfsinn das Herz ganz unempfänglich. c) Da das erstberufene Volk Israel in seiner Mehrzahl die Berufung nicht angenommen hat, hat Jesus bereits eine Berufung der Heiden in Aussicht genommen. d)

a) Vollzieht sich die Begründung des Gottesreiches durch eine geistige Wirksamkeit des Messias, von deren Erfolg an dem Einzelnen seine Theilnahme an der vollendeten Theokratie abhängt (§. 14, b), so ist die erste Bedingung dieses Erfolgs, daß der Einzelne von jener Wirksamkeit erreicht wird. Indem dies geschieht, ergeht an ihn ein Ruf (Marc. 2, 17). Dieser Ruf kann als Aufforderung zur Sinnesänderung (§. 21) gedacht werden, wie Lucas (5, 32) ihn faßt, er wird aber auch dargestellt als Aufforderung zur Arbeit im Weinberg Gottes (Matth. 20, 1 — 7) d. h. nach §. 26 zu dem Gott wohlgefälligen Streben nach der Gerechtigkeit, das freilich eine völlige Sinnesänderung voraussetzt. Von der anderen Seite soll der Einzelne durch diese Berufung zur Theilnahme am Gottesreich geführt werden, und da das Gottesreich das höchste Gut ist, welches die Erfüllung aller Verheißungen und das volle messianische Heil mit sich bringt, so kann die Berufung auch dargestellt werden als die Einladung zu einem Gastmahl mit seinen Freuden (Luc. 14, 16 = Matth. 22, 2. Vgl. Jahrbücher 1864. S. 109). Sofern endlich durch den Messias die Errettung gebracht wird (§. 22), kann sie bezeichnet werden als ein Suchen des Verlorenen (Luc. 19, 10. Vgl. die Gleichnisse vom verlornen Schaf und verlornen Groschen Luc. 15, 3 — 10), oder als ein fürsorgliches Sammeln, das dem Sammeln der Küchlein durch die Henne gleicht, die unter ihren Flügeln Schutz und Heil finden sollen (Matth. 23, 37). Die Berufung ist also schon hier bald als Bestimmung zur Erfüllung einer bestimmten Aufgabe, bald als Bestimmung zum höchsten Heil gedacht. Immer aber handelt es sich nicht wie im A. T. um die Berufung des Volkes als solchen (Vgl. Jesaj. 42, 6. 48, 12. 15), sondern der einzelnen Glieder desselben.

b) In dem Gleichniß, welches den verschiedenartigen Erfolg der reichsgründenden Wirksamkeit Jesu und damit auch der Berufung darstellt (Matth. 13, 3 — 9 und dazu §. 14, b), deutet das älteste Evangelium das gute Land, das hundertfältige Frucht bringt, mit Recht von den empfänglichen Herzen (Marc. 4, 20: οἵτινες ἀκούουσιν τὸν λόγον καὶ παραδέχονται). Worin aber diese Empfänglichkeit besteht, sagen näher die vier ursprünglichen Makarismen der Bergrede (Vgl. Jahrbücher 1864. S. 58. 59), welche die Bedingungen zur Theilnahme an dem bereits gegenwärtigen Gottesreich und seinen Heilsgütern namhaft machen. Sie preisen die Armen selig (Matth. 5, 3), welche an einer Armuth leiden, die im Gebiet des geistigen Lebens empfunden wird und also nur das Gefühl der Heilsbedürftigkeit bezeichnen kann. Dem entsprechend kann die Trauer (v. 4) nur die Trauer über diese Armuth sein, wie denn auch die dritte Seligpreisung ausdrücklich das Verlangen nach der Gerechtigkeit nennt, welches ein bekümmertes Bewußtsein über die Armuth an derselben voraussetzt (v. 6). Verkündet der Messias die Botschaft von dem erschienenen Gottesreich, in welchem die Gerechtigkeit verwirklicht wird, so kann natürlich nur der für diese Botschaft empfänglich sein, der auf diesem Punkte seine Armuth fühlt und danach ver-

langt, daß derselben abgeholfen werde. Das gleiche Streben nach Gerechtigkeit zeigt sich aber nur in anderer Weise bei denen, die um Gerechtigkeit willen sich verfolgen lassen (Matth. 5, 10), also lieber Verfolgung leiden, als von einem Streben lassen nach dem, was schon in seiner unvollkommenen Gestalt (§. 21, a) ihnen ein so hohes Gut ist. Auch die Einladung an die Ermüdeten und Beladenen (Matth. 11, 28) ist allerdings nicht zunächst an die Bußfertigen gerichtet, aber der Druck des Gesetzes, von dem sie redet (§. 21, b), wird doch nur von denen empfunden, welche ihre Unfähigkeit zu seiner Erfüllung oder die Unzulänglichkeit der ihrigen stetig fühlen. Als Muster dieser lebendigen Empfänglichkeit, die aus dem Gefühl der Bedürftigkeit fließt, hat Jesus die Kinder hingestellt (Marc. 10, 14. 15), und zu diesem Gefühle kann man nur gelangen, wenn man von Allem, was man bereits zu haben, zu sein oder zu vermögen meint, abstrahirend, seine Armuth, Schwachheit und Unzulänglichkeit fühlt und so sich selbst erniedrigend den Kindern gleich wird, denen das Gefühl ihrer Bedürftigkeit natürlich ist (Matth. 18, 3. 4). Daher sind es auch die Einfältigen (Matth. 11, 25), denen das Geheimniß des Gottesreichs kund wird, während das Bewußtsein der eigenen Weisheit (σοφοὶ καὶ συνετοί) das Gefühl der eigenen Bedürftigkeit aufzukommen hindert, und darum sind es die Bußfertigen, die das Heil erlangen im Gegensatz zu den Selbstgerechten (Luc. 18, 10—14).

c) Im Gleichniß vom vielerlei Acker sind die Hauptarten von Hindernissen, welche der Berufung in den Herzen entgegenstehen, sichtlich als Stumpfsinn, Leichtsinn und Weltsinn charakterisirt (Vgl. mein Marcusevgl. S. 141. 148—51). Dasselbe zeigt, daß Leichtsinn und Weltsinn wenigstens unter Umständen einen, wenn auch nicht nachhaltigen, Erfolg der Berufung zulassen. Dagegen ist keine Wirkung möglich, wenn die Menschen eigensinnigen Kindern gleichen, welche stets verlangen, daß alle anderen nach ihrer Pfeife tanzen sollen (Matth. 11, 16. 17 = Luc. 7, 32). Sie werden den Ruf nicht annehmen, sobald er nicht nach ihrem Sinne ist, wie die Weisen und Klugen (not. b) ihn abweisen, weil der Rathschluß der göttlichen Weisheit ihrer Weisheit, worauf sie so stolz sind, nicht entspricht. Ebensowenig wird dies aber der Fall sein, wenn von vornherein keine Geneigtheit vorhanden ist, dem Ruf zur Sinnesänderung (not. a) Folge zu leisten (Matth. 11, 20. 12, 41. Luc. 13, 3. 5). Dies kann freilich sehr verschiedene Gründe haben. Es kann die Selbstgerechtigkeit sein, die keiner Sinnesänderung zu bedürfen meint (Luc. 18, 11. 12), aber auch das Wohlgefallen an dem Sündenleben, das man nicht ändern will. Wenn Jesus über die Unbußfertigkeit der Zeitgenossen klagt, so war wohl der gewöhnliche Grund jener Weltsinn, der sich wenigstens nicht für die Dauer aus seiner Gleichgültigkeit gegen alle höheren Interessen aufwecken läßt. Wie dieser für den Ruf zum Gottesreich keinen Sinn hat, zeigt das Gleichniß Luc. 14, 16—20, das die Leute diesen Ruf um ihrer weltlichen Interessen willen verschmähen läßt. Das ist bereits der Stumpfsinn, den Jesus mit dem festgetretenen Wege vergleicht, auf dem der Same keinen Boden zum Wurzeln findet (Matth. 13, 4), oder mit dem Zustand des kranken Auges, das für das Licht unempfänglich ist (Luc. 11, 34. 35 = Matth. 6, 22. 23). Diesen Zustand, in welchem jede Empfänglichkeit erstorben ist, bezeichnet Jesus auch als den Tod (Matth. 8, 22) und ebenso das Versunkensein ins Sündenleben, aus dem man erst erwacht, wenn das Bedürfniß nach der Sinnesänderung wieder lebendig wird (Luc. 15, 24. 32).

d) Jesus wußte sich ausschließlich zu dem Volke Israel gesandt (Matth. 15, 24. Vgl. Luc. 13, 16. 19, 9), seine ganze Verkündigung des Gottesreichs in ihrem Anschluß an die ATliche Weissagung konnte ja nur auf das durch diese auf die Erscheinung des Messias vorbereitete Volk berechnet sein. Da aber die Berufung immer an die Einzelnen gerichtet und keineswegs ihres Erfolges gewiß ist, so blieb die Möglichkeit offen, daß das zunächst zum Heile bestimmte Volk seiner Mehrzahl nach diesen Ruf nicht annahm (Vgl. 15, b. 19, b). Dieser Fall trat ein; je länger, je mehr stellte es sich im Laufe der Wirksamkeit Jesu heraus, daß das Volk im Großen und Ganzen für die Botschaft vom Gottesreich in seinem Sinne unempfänglich blieb. Es mußte die Berufung Anderer in Aussicht genommen werden. In diesem Sinne hat die Parabel vom Gastmahl (Matth. 22, 1—14 = Luc. 14, 16—24) bereits in der apostolischen Quelle die Berufung der Heiden anstatt der erstberufenen Juden angedeutet (Jahrbücher 1864. S. 109), und wenn Matth. 21, 43 in der apostolischen Quelle die Deutung der Parabel von den rebellischen Weingärtnern bildete (Vgl. m. Marcusevgl. S. 387), so geht auch diese darauf, daß die Heiden anstatt der Juden zu Trägern der (in der messianischen Zeit vollendeten) Theokratie berufen werden. Ohne Bild war aber in der apostolischen Quelle die Ausstoßung der ursprünglichen Reichsangehörigen und die Theilnahme vieler Heiden an dem Festmahl des Gottesreichs verkündet (Matth. 8, 11. 12 = Luc. 13, 28. 29), wobei übrigens über die Art, wie sie zu dieser Theilnahme kommen oder wie ihre Berufung erfolgt, nichts ausgesagt ist (Vgl. noch Luc. 4, 25—27). Gewiß ist nur, daß sie nicht im Beruf und in der Absicht Jesu lag [1]).

§. 29. Die Jüngerschaft.

Wer für die Berufung empfänglich ist, der hört lernbegierig die Verkündigung Jesu und wird sein Jünger. a). In dieser Jüngerschaft lernt er Jesum als den Messias bekennen. b) Doch erscheint der Glaube nur erst als Vertrauen auf die Wunderhülfe Jesu oder als Glaube an sein Wort. c) Scheint so der Erfolg der Berufung lediglich von dem Verhalten des Menschen abzuhängen, so wird derselbe doch auch als eine Gotteswirkung betrachtet, welche aber ein Bedingtsein durch die menschliche Empfänglichkeit nicht ausschließt. d)

a) Wer die rechte Empfänglichkeit (§. 28, b) hat, der wird sich auch in der rechten Weise zu der an ihn ergehenden Berufung verhalten. Ruft ihn Jesus, so kommt er zu ihm (Matth. 11, 28. Luc. 14, 26), hört sein Wort (Matth. 13, 9. Luc. 10, 42. Vgl. v. 39), nimmt es an (Marc. 4, 20) und bewahrt es (Luc. 11, 28). Ein Zeichen solches empfänglichen Hörens ist, daß er kommt und fragt, wo ihm der Sinn der Rede Jesu dunkel geblieben (Marc. 4, 10. 7, 17). Solchen lernbegierigen Hörern erschließt Jesus die

1) Dagegen bezieht sich nicht auf die Berufung der Heiden die Parabel von den Weinbergsarbeitern (Matth. 20, 1—7), in welcher die verschiedene Berufungszeit der Einzelnen, welche eine verschiedene Dauer ihrer Arbeit im Weinberge bedingt, nur dazu dient, die Verschiedenheit ihrer Leistungen zu constatiren.

Geheimnisse des Gottesreiches, indem er ihnen die Gleichnisse deutet, die dem unempfänglichen Volke verborgen bleiben (4, 11. 12. 34). Dieses Hören erweckt aber das Verlangen nach fernerem Hören, man schließt sich ihm an, man folgt ihm nach auf seinen Wanderzügen (Marc. 8, 34. 10, 21. Luc. 9, 61). Solche, die ihm mehr oder weniger beständig nachziehen, nennt die älteste Ueberlieferung die Jünger Jesu (Luc. 14, 27: μαθηταί). Sie unterwerfen sich seiner beständigen Leitung und Belehrung, sie nehmen sein Joch auf sich und lernen nicht nur von seinem Wort, sondern auch von seinem Vorbilde (Matth. 11, 29 und dazu §. 21, d).

b) Die Jüngerschaft involvirt zugleich ein besonderes Verhältniß zu der Person Jesu. Da Jesus sich für einen Gottgesandten ausgiebt (§. 13, c), so wird nur der sein Wort hören und annehmen, der ihn als solchen aufnimmt (Matth. 10, 40: ὁ ἐμὲ δεχόμενος). Da er sich aber nicht nur überhaupt für einen Gottgesandten, sondern für den Messias erklärt, so müssen seine Jünger ihn als solchen bekennen (10, 32). Um seiner Person willen (5, 11. 10, 39) oder genauer um seines Namens willen, sofern sie ihn mit dem Namen bezeichnen, der ihm seiner Berufsstellung nach zukommt (10, 22. 19, 29), müssen sie Verfolgung leiden, auf seinen Namen hin werden sie sich als seine Jünger versammeln (18, 20). Als solche, welche in ihm den Erwarteten sehen und mit ihm seiner Botschaft gemäß das Gottesreich gekommen glauben (11, 11 und dazu §. 14, a), sind sie bereits im Gottesreich. Dennoch wird dieses Verhältniß zu seiner Person in der ältesten Quelle noch nicht als Glaube an ihn bezeichnet [1]). Erst in dem ältesten Evangelium wird πιστεύειν schlechthin vom Glauben an die Messianität Jesu gebraucht (1, 15. 9, 42. 15, 32).

c) Als Glauben (πίστις, πιστεύειν) wird in der ältesten Ueberlieferung zunächst das Gottvertrauen bezeichnet, welchem nach §. 20, b die Erhörung des Gebetes verheißen ist (Matth. 17, 20 = Luc. 17, 6 = Marc. 11, 23. 24. Vgl. v. 22: πίστις θεοῦ). Speciell steht es sodann sehr häufig vom Vertrauen auf die Wunderhülfe Jesu (Matth. 8, 10. 9, 2. Marc. 4, 40), das aber zuletzt auch nur ein Gottvertrauen ist, welches sich darauf gründet, daß Gott durch seinen Gesandten oder den Messias die Heilung gewähren oder sonst aus der Noth helfen werde. Bezeichnend ist dafür namentlich die Geschichte von der Heilung der Blutflüssigen, welche nach der ältesten Darstellung (Matth. 9, 20—22) ohne Vermittlung einer von Jesu ausgehenden Kraft geheilt wurde, nachdem ihr Jesus bloß die ihr in Folge ihres Glaubens widerfahrene Heilung angekündigt hat. Die Errettung, die hier und anderwärts (Marc. 5, 23. 10, 52. Vgl. 3, 4) von Jesu erbeten und gewährt wird, ist natürlich die Errettung von der leiblichen Noth; soweit dieselbe aber irgend von ihm als von dem erbeten wurde, der als der verheißene Erretter und Wiederhersteller gekommen war, mußte das Vertrauen auf seine Wunderhülfe bereits den Glauben an das Gekommensein der Heilszeit oder des Gottesreichs in ihm involviren. Diesen Glauben aber, wie unklar und unvollkommen er auch sein mochte [2]), mußte Jesus als Bedin-

---

1) In der einzigen Stelle, wo es so scheinen könnte (Matth. 18, 6 = Marc. 9, 42), stand, wie Luc. 17, 2 zeigt, nur εἷς τῶν μικρῶν τούτων (Vgl. Matth. 10, 42) als Bezeichnung seiner Jünger (Vgl. m. Marcusevngl. S. 322. Anm. 2).

2) Selbst wo einer in mehr abergläubischer Weise kraft des (von ihm ausgesproche-

gung für seine Wunderhülfe fordern (Matth. 8, 13. 9, 28. 29. 15, 28. Marc. 5, 36. 9, 19. 23. 24. Vgl. Marc. 6, 5. 6), weil die Güter des Gottesreichs, zu denen auch die Heilwunder gehören (§. 20, d), nur den Reichsgenossen zu Theil werden können. Eine andere Wendung empfängt der Begriff des Glaubens, wenn er das Vertrauen bezeichnet, mit welchem man das Wort jemandes als wahr annimmt (Marc. 13, 21), insbesondere ihm als einem Gottgesandten vertraut (Matth. 21, 32. Marc. 11, 31: ἐπιστεύσατε αὐτῷ von Johannes dem Täufer). Dieser Glaube liegt (so selten auch das Wort vorkommt) selbstverständlich allem rechten Hören und Annehmen des Wortes Jesu zu Grunde.

d) Als Petrus Jesum in einem Zeitpunkte, wo die Menge des Volks ihn, der der Volkserwartung vielfach in seinem Wirken nicht entsprach, nur noch für einen der messianischen Vorläufer hielt, als den Messias bekannte, erklärt Jesus, dies habe ihm nicht Fleisch und Blut, sondern Gott selber offenbart (Matth. 16, 17). Allerdings ist hier nicht von dem Ursprung des Messiasglaubens überhaupt die Rede, sondern von dem Ursprung des in der Probe bewährten Glaubens der Jünger im Gegensatz zu dem auf menschlicher Autorität oder sinnlichen Eindrücken beruhenden Glauben des Volkes, der die Probe nicht bestanden hatte; allein immer wird damit die über das bleibende Verhältniß zu Jesu (not. b) entscheidende Erkenntniß auf eine unmittelbare Gotteswirkung zurückgeführt. Dasselbe geschieht Matth. 11, 25 (= Luc. 10, 21), wo von der Erkenntniß der durch den Messias vermittelten Gottesoffenbarung (v. 27) überhaupt die Rede ist (Vgl. auch Matth. 11, 19, wo die Kinder der Weisheit, d. h. die durch die göttliche Weisheit in ihrem Wesen bestimmten, derselben Recht geben und so zur Erkenntniß des Heils gelangen). Gerade hier aber ist es klar, wie das Bewußtsein, daß der Mensch die heilbringende Erkenntniß Gott allein zu danken hat, keineswegs etwa eine göttliche Vorherbestimmung Einzelner zum Heile involvirt, sondern wie damit nur die natürliche Ordnung, wonach den Einfältigen und nicht den durch die eigene Weisheit Befangenen die Wahrheit sich erschließt (§. 28, b), auf Gott zurückgeführt wird, wie daher diese Gotteswirkung eine Bedingtheit durch die menschliche Empfänglichkeit nicht ausschließt. Denn der Grund, weshalb Jesus (11, 25) Gott für diese Ordnung dankt, ist ja sichtlich der, daß umgekehrten Falls eine ganze Kategorie von Menschen von der heilbringenden Erkenntniß ausgeschlossen wäre, da der Einfältige nicht durch sich selbst ein Weiser werden kann, wohl aber der Weise durch Selbsterniedrigung (18, 4) ein Einfältiger, der des Empfangs jener göttlichen Offenbarung fähig ist. Umgekehrt heißt es zwar, daß dem Volke das Geheimniß des Gottesreichs in Parabeln gegeben wird, damit sie dasselbe nicht verstehen und nicht zu der heilbringenden Erkenntniß gelangen (Marc. 4, 11. 12). Aber hier lehrt schon die unzweifelhafte Anspielung auf Jesaj. 6, 9. 10, daß es sich lediglich um das göttliche Verstockungsgericht handelt, wonach die, welche nicht hören wollen, zuletzt auf Grund einer heiligen Got-

nen) Namens Jesu (d. h. seines Würdenamens, welcher seine einzigartige Bedeutung bezeichnet) zu wirken sucht, ohne sich, um ihn zu hören und von ihm zu lernen, dem weiteren Jüngerkreise anzuschließen, sieht Jesus bereits den Keim der Jüngerschaft, dessen Entwicklung er nicht durch intolerante Behinderung solches Thuns stören lassen will (Marc. 9, 38 — 40).

tesordnung dahin kommen, daß sie nicht mehr hören können; das Volk ist eben (im Gegensatz zu den fragenden Jüngern, vgl. not. a) unempfänglich und wird nicht einem vorherbestimmten Verderben, sondern seiner verdienten Strafe überwiesen (Vgl. m. Marcusevgl. S. 144. 45). Nur Marc. 10, 27 scheint wirklich von einer Gotteswirkung die Rede zu sein, welche die schlechthin fehlende (weil durch den Reichthum verhinderte) Empfänglichkeit erst herstellt und so eine ganz unbedingte ist. Denn wenn ein Reicher noch schwerer ins Himmelreich kommt, wie ein Kameel durch ein Nadelöhr geht (v. 25), so ist es freilich für die menschliche Kraft absolut unmöglich. Aber so gewiß jener Vergleich nur die denkbar größte Schwierigkeit constatiren soll, so gewiß soll diese Unmöglichkeit nur besagen, daß ohne die Gotteswirkung in der Berufung dieselbe hier sichtlich keinen Erfolg haben könnte, nicht aber, daß bei denen, in welchen Gott das, menschlich angesehen, Unmögliche durch seine Gnadenwirkung möglich macht, schlechterdings kein Anknüpfungspunkt vorhanden war.

§. 30. Die Auserwählten.

Die mit der Jüngerschaft beginnende Theilnahme des Einzelnen am Gottesreich gelangt nicht zur Vollendung, ohne daß sie immer neue schwere Anforderungen an den Jünger stellt. a) Durch die Sünde aber ist der Entwicklungsproceß des Jüngerlebens mit mancherlei Störungen bedroht, zu deren Ueberwindung und Vermeidung es des Gebets, der Wachsamkeit und der Treue bedarf. b) Daher gelangen nicht alle, welche die Berufung angenommen haben und Jünger geworden sind, zur Heilsvollendung. c) Die Auserlesenen aber, die dazu gelangen, können schon während der irdischen Entwicklung dieser Vollendung gewiß sein. d)

a) So wenig mit dem Erscheinen Jesu das Gottesreich, so wenig ist mit der Jüngerschaft Jesu die Theilnahme des Einzelnen am Gottesreich vollendet. Nun wird freilich das Gottesreich wie im Ganzen (Marc. 4, 26 bis 29 und dazu §. 14, c), so auch in jedem Einzelnen durch seine immanente Triebkraft wachsen, und da die Verkündigung Jesu nach §. 21, c das wirkungskräftige Princip eines neuen gottähnlichen Lebens ist, so scheint bei denen, die als Jünger Jesu dieses Wort einmal angenommen haben, die Gerechtigkeit oder das Gottesreich sich wie von selbst zur Vollendung hin entwickeln zu müssen. Allein dieser Proceß ist dennoch kein naturnothwendiger, er fordert immer wieder ein freies Eingehen des Menschen in die an ihm sich vollziehende Umbildung seines ganzen Lebens und Wesens. Sofern diese Umbildung eine stete Vernichtung der natürlichen Lebensrichtung des Menschen ist, fordert sie eine fortgesetzte Selbstverleugnung (Marc. 8, 34) und die Bereitschaft zu jedem, auch dem schwersten Opfer (Matth. 5, 29. 30 und dazu §. 26, b). Sofern das Gottesreich aber, wenn es in seinen Jüngern sich verwirklicht, ebenso eine feindselige Reaction der noch sündhaften Menschenwelt hervorruft (Matth. 10, 17. 18. 21. 22. 28. 34—36), wie es dieselbe Jesu gegenüber hervorrief (v. 24. 25) bei allen, die nicht mit ihm sein wollten (12, 30), fordert es, daß der Jünger Jesu stetig sein Kreuz nehme (10, 38), d. h. dem ihm aus der Feindschaft der Welt erwachsenden Leiden (Vgl.

5, 10. 11) willig sich unterziehe und darin ausharre mit Geduld (10, 22). Wegen dieser Anforderungen, welche das Gottesreich an den Menschen stellt bei seiner fortschreitenden Verwirklichung in ihm, ist die Pforte so eng, die zur Vollendung führt (Matth. 7, 13. 14 = Luc. 13, 24), und nicht jeder, der ein Jünger Jesu wird, vergegenwärtigt sich die ganze Schwierigkeit der Aufgabe und ob er auch entschlossen sei, sich allen Anforderungen derselben zu unterziehen (Luc. 14, 28—33. Vgl. 9, 62).

b) Da während der Entwicklung des Gottesreiches im Menschen die Sünde, die erst durch die Vollendung desselben völlig ausgeschlossen wird, immer noch vorhanden ist, und von der Welt her ihm nothwendig Verführung entgegentritt (Matth. 18, 6. 7 = Luc. 17, 1. 2), so kann es nicht fehlen, daß die Anforderungen, die der Entwicklungsproceß des Jüngerlebens an ihn stellt, nicht immer erfüllt werden. Nicht die vollkommene Gerechtigkeit, sondern das Streben danach ist das Kennzeichen der Reichsgenossen während der irdischen Entwicklung des Gottesreichs (§. 26, d). Auch der Jünger Jesu hat im Bewußtsein seiner Verfehlungen stets um Vergebung der Sünde zu bitten (Matth. 6, 12) und im Bewußtsein seiner Schwachheit gegenüber jenen Anforderungen um Bewahrung vor der Versuchung und um Errettung aus der Macht des Bösen (6, 13). Wie Jesus um der Anfechtungen des Satans willen für seine Jünger bittet (Luc. 22, 31. 32), so sollen seine Jünger um der Schwachheit des Fleisches willen beten, damit sie nicht in Versuchungen gerathen, die ihnen Anlaß zum Falle werden (Marc. 14, 38); denn des Gebetes bedarf es überhaupt zur Erlangung jeder Gotteshülfe (Marc. 9, 29. 11, 24). Die Bewährung der Jüngerschaft ist also so wenig ohne eine Gotteswirkung möglich, wie die Begründung derselben (§. 29, d); aber wie dort, bedarf sie hier der Empfänglichkeit dafür, die sich im Gebet darum beweist, weil dasselbe zeigt, daß der Jünger seine eigne Schwachheit fühlt und daß er den göttlichen Beistand zu erlangen hofft. Wo aber diese Empfänglichkeit constatirt ist, da kann jener göttliche Gnadenbeistand so gewiß nicht ausbleiben, als der Reichsgenosse der Erhörung des Gebets gewiß ist (Vgl. §. 20, b). Verbunden mit dem Gebet erscheint Marc. 14, 38 die Wachsamkeit. Dieselbe kann theils, wie in dieser Stelle, gedacht werden als die Geistesklarheit und Besonnenheit, welche das Auge offen behält für die Gefahren, die auf dem Wege des Jüngerlebens drohen, theils aber auch als die Geistesklarheit, welche im Blick auf die Wiederkunft des Messias, der das Verhalten seiner Jünger zu prüfen kommt, sich für dieselbe bereit zu halten oder in Bereitschaft zu setzen sucht (Matth. 24, 42—44. 25, 1—13. Luc. 12, 35—38). Während seines Erdenlebens war das Band der Jüngerschaft, das sie an den Messias knüpfte, ausreichend, um die Jünger Jesu in dem normalen Entwicklungsproceß des neuen Lebens zu erhalten und vor der Versuchung zu bewahren. Für die Zeit nach seinem Abschiede kann dies nur geschehen durch die Wachsamkeit in diesem Sinne. Das stete Leben im klaren Bewußtsein seiner Wiederkunft und in der beständigen Bereitschaft auf dieselbe ist nichts anderes als das treue Festhalten an dem Bande der Jüngerschaft, das die Jünger mit dem erhöhten Messias verknüpft. Daher wird dasselbe auch ausdrücklich als Treue qualificirt (Matth. 24, 45—51). Vor allem aber zeigt die Parabel von den anvertrauten Centnern (Matth. 25, 14—30 = Luc. 19, 11—27 und dazu Jahrbücher 1864. S. 128—131), daß es nicht auf die Aufgabe, die dem Einzelnen

gestellt und auf das Resultat ihrer Lösung, sondern auf die Treue in der Verwaltung der mit dem Gottesreich ihm anvertrauten Güter ankommt (Vgl. Matth. 25, 21. 23. Luc. 16, 10—12), in welcher der Jünger sein Jüngerverhältniß zum Messias bewähren soll.

c) Es ist hienach nicht zu verwundern, daß nicht alle Jünger Jesu zur Vollendung des christlichen Lebensprocesses gelangen. Es kann vorkommen, daß einer, der Jesum bekannt hat, aus Menschenfurcht ihn wieder in der Verfolgung verleugnet (Matth. 10, 28—33). Dadurch verliert der Jünger Jesu gerade das, wodurch er seinen Beruf in der Welt erfüllen sollte, und wird, da dieser Verlust unersetzlich ist, verworfen (Luc. 14, 34. 35. Vgl. Marc. 9, 50). Es kann vorkommen, daß einer, der ihn als einen Herrn bekennt, dennoch nicht den Willen Gottes thut (Matth. 7, 21), indem er seine Jüngerschaft nicht im Gehorsam gegen sein Wort bethätigt (7, 24—27), die Treue gegen ihn nicht in seinem Dienst bewährt (25, 24 bis 28. 24, 48—51), die Liebe zu ihm nicht in der Liebesübung gegen die Brüder beweist (25, 42—45) und darum von seiner Wiederkunft unvorbereitet überrascht und nicht im Stande der wahren Jünger befunden wird (25, 5—12). Während bei der normalen Entwicklung des Christenlebens der Jünger immer noch mehr gewinnt, verliert der, welcher nicht hat, was dieselbe ermöglicht, auch das, was er besessen hat (Matth. 25, 29 = Luc. 19, 26); wer nicht vorwärts kommt, geht rückwärts und endet im Abfall. Durch den Rückfall aber wird es mit dem Menschen schlimmer als vorher (Matth. 12, 45). Kommt es zur Vollendung des Reichs, so fehlt ihm das hochzeitliche Kleid (22, 11—13. Vgl. 5, 20) und er bleibt von dieser Vollendung ausgeschlossen, nicht weil er noch sündig war oder weil ihm etwas zur Vollkommenheit fehlte (Vgl. not. b), sondern weil Jesus ihn nicht als seinen Jünger erkennt (Matth. 25, 12), weil er nie ein rechter Jünger gewesen oder weil er es nicht geblieben ist (Luc. 9, 62). Nur wenn sich in seinem Verhalten zeigt, daß die ihm ertheilte Sündenvergebung nicht bewirkt hat, was sie in den Kindern des Reichs nothwendig wirkt (§. 22, b. Anm. 1), wird sie zurückgenommen (Matth. 18, 32—35).

d) Wenn es Matth. 22, 14 heißt, daß von den vielen Berufenen nur wenige auserwählt sind, so zeigt das Gleichniß, dessen Deutung dieser Spruch bildet (Vgl. Jahrbücher 1864, S. 110), daß nicht nur viele Berufene die Berufung nicht annehmen, sondern daß auch unter denen, die sie annehmen, solche ausgeschieden werden müssen, die der Heilsvollendung nicht würdig sind (not. c). Es folgt daraus, daß die ἐκλεκτοί nicht solche sind, die von Gott von Ewigkeit her zum Heile erwählt sind, sondern solche, die aus der Zahl der Jünger als echte Jünger auserlesen und damit durch göttliches Urtheil der Vollendung des Gottesreichs würdig geachtet werden. Es sind die auserlesenen Jünger Jesu, die von ihm zur Einführung in sein Reich gesammelt werden (Matth. 24, 31), die Gottgesegneten, denen seit Grundlegung der Welt das Reich (der Vollendung) bereitet ist (25, 34), nicht weil sie für das Reich prädestinirt sind, sondern weil nach göttlichem Rathschluß der kleinen Heerde der wahren Jünger allein das Reich bestimmt ist (Luc. 12, 32). Das schließt nicht aus, daß schon während ihres Erdenlebens Gott diese seine Auserwählten kennt, ihre Gebete hört (Luc. 18, 7) und um ihretwillen die Drangsale der letzten Zeit verkürzt (Matth. 24, 22) [1]. Der rechte Jünger Jesu

1) Wie dies in der apostolischen Quelle gemeint war, ist nicht ganz klar, da dort

aber weiß als solcher seinen Namen im Himmel angeschrieben (Luc. 10, 20
er weiß, daß er zum Genossen des Gottesreichs bestimmt ist, und kann d
her, so lange er das Band dieser Jüngerschaft festhält, seiner Heilsvolle
dung gewiß sein.

§. 31. Die Apostel und die Gemeinde.

Damit seine Verkündigung auch nach seinem Tode ihre berufende Th
tigkeit fortsetze, hat Jesus die zwölf Apostel ausgewählt und ausgesandt.a
Durch sie sollte die Gemeinschaft seiner Jünger zu einer geschlossenen G
meinde gesammelt werden unter hervorragender Mitwirkung des Petrus.b
Ueber eine Organisation derselben hat Jesus nichts bestimmt, aber er h
ihr die Vollmacht hinterlassen zur Verkündigung und Verweigerung der Sün
denvergebung.c) Die Versammlung der messianischen Gemeinde hat er zu
Erbin der höchsten Verheißungen Israels eingesetzt.d)

a) Hing die Verwirklichung des Gottesreichs davon ab, daß durch d
Verkündigung Jesu die Berufung an den Einzelnen herankam, so muß
Vorsorge getroffen werden, daß diese Verkündigung auch nach seinem Al
schiede von der Erde noch fortdauerte, und zu diesem Behuf hat Jesus seine Apo
stel ausgewählt und ausgesandt (Marc. 3, 14: *ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτοὺς κη
ρύσσειν*) und ihnen volle Gesandtenwürde beigelegt (Matth. 10, 40: *ὁ δε
χόμενος ὑμᾶς ἐμὲ δέχεται*)[1]). Da die Berufung zuerst an das Zwölfstäm
mevolk erging (§. 28, d), so wählte Jesus mit absichtlicher Hinweisung a
diese ihre Bestimmung (Vgl. Matth. 19, 28 = Luc. 22, 30) ihrer zwöl
Wohl konnte man aus Matth. 22, 8. 9 folgern, daß, nachdem Israel d
Berufung verschmäht, dieselben Boten sich zu den Heiden wenden sollten
aber nach Matth. 10, 18 weissagte Jesus seinen Jüngern nur, daß sie vo
heidnischen Tribunalen stehen würden und ihre Vertheidigung daselbst indi
rect auch den Heidenvölkern zum Zeugniß gereichen[2]). Wie Jesus selb

jedenfalls bei dem σωθῆναι nur an die Bewahrung vor dem Untergange in den v. 1
geweissagten Kriegsdrangsalen gedacht ist (Vgl. m. Marcusevgl. S. 424). Dagegen den
Marcus (13, 20) offenbar bereits an die Bewahrung der Erwählten, deren Erwählun
er auf einer göttlichen Bestimmung beruhen läßt (οὓς ἐξελέξατο), vor der in der letzte
Drangsalsprüfung sich steigernden Gefahr des Abfalls, die durch Verkürzung derselben a
gewandt wird. Daher stellt er auch bereits die Möglichkeit einer Verführung der Erwäh
ten in Frage (v. 22: εἰ δυνατόν), weil die Treue Gottes, die um seines Erwählungsrat
schlusses willen die letzte Drangsalszeit kürzt, die Erwählten auch vor der Gefahr der Ve
führung schützen wird, damit sie das Ziel, zu dem er sie bestimmt hat, nicht verfehlen.

1) Daß er selbst sie bereits als die Gesandten schlechthin bezeichnete (ἀπόστολοι: Lu
6, 13. 11, 49. Joh. 13, 16), davon weiß die älteste Ueberlieferung nichts. In der apo
stolischen Quelle bezeichnet er sie gelegentlich, freilich indem er sie mit Absicht den Got
gesandten der Vergangenheit und ihren Nachfolgern, den Volkslehrern der Gegenwar
parallelisirt, als προφῆται, σοφοὶ καὶ γραμματεῖς (Matth. 23, 34. Vgl. Matth. 13, 52
Unter den Aposteln standen nach dem ältesten Evangelium Petrus und die Zebedäide
Jesu besonders nahe (Marc. 5, 37. 9, 2. 14, 33), demnächst Andreas (13, 3. Vgl.
16. 19).

2) Daß dieser Spruch der apostolischen Quelle erst von Marcus dahin gewandt ist, da

seine reichsgründende Thätigkeit mit einem Fischzuge verglichen hatte (Matth. 13, 47. 48), so ruft er die beiden Fischerjünger von ihrem bisherigen Beruf zu einem höheren Analogon desselben (Marc. 1, 17); denn durch die Berufung sammeln sie die Menschen in das Netz des Gottesreichs. Unter einem anderen Bilde sind sie die Arbeiter, welche auf dem Saatfelde der Welt die Erndte Gottes, die aus der Verkündigung Jesu aufwächst, einsammeln ins Gottesreich (Matth. 9, 37. 38). Der Spruch von den Schlüsseln des Gottesreichs (Matth. 16, 19) bezeichnete in der apostolischen Quelle wohl ebenfalls nichts anderes als die Bevollmächtigung der Apostel zur Verkündigung der Botschaft, durch welche die Menschen ins Gottesreich berufen werden [3]. Auch Matth. 10, 27 wird diese Verkündigung als ihre Pflicht genannt, durch die eine göttliche Nothwendigkeit sich vollzieht (v. 26) und von der sie sich darum durch keine Menschenfurcht dürfen abhalten lassen (v. 28).

b) Die älteste Ueberlieferung weiß nichts davon, daß Jesus irgend etwas gethan hat, um seine Jünger zu einer geschlossenen Gemeinschaft zu sammeln. Daß er dies aber für die Zukunft in Aussicht genommen, folgt aus dem Verheißungswort an Petrus (Matth. 16, 18), das ohne Zweifel der apostolischen Ueberlieferung angehört (Vgl. m. Marcusevgl. S. 284). Hier begegnet uns zum ersten Mal das Wort ἐκκλησία, dessen Vorkommen in der apostolischen Quelle durch 18, 17 gesichert ist, und das, von der üblichen Bezeichnung der geschlossenen Versammlung der israelitischen Volksgemeinde (קָהָל: Deutr. 23, 2. 3. LXX) entlehnt, die geschlossene Gemeinde der Jünger Jesu bezeichnet. Es involvirt bereits die eventuelle Verzichtleistung auf die Gewinnung des Volkes als solchen, wenn Jesus inmitten der von Jehova (Behufs Verwirklichung der Theokratie) erwählten Volksgemeinde die Gründung einer besondern ihm angehörigen Gemeinde in Aussicht nimmt. Jesus vergleicht dieselbe mit einem Gebäude, und wie in dem Gleichniß Matth.

---

eine directe Verkündigung des Evangeliums vor dem Ende an alle Völker gelangen werde (Marc. 13, 10), und diese Umwendung desselben dann Matth. 24, 17 wiedergegeben, glaube ich in m. Marcusevgl. S. 417 überzeugend nachgewiesen zu haben. Der förmliche Auftrag an die Elf zur Heidenmission (Matth. 28, 19), der auch in den unechten Anhang des Marcusevangeliums aufgenommen (16, 15), wird von dem Evangelisten selbst ausdrücklich erst dem erhöhten Christus (v. 18), der dort zum Abschied seinen Jüngern erscheint, in den Mund gelegt und kann daher nur das Bewußtsein der Gemeinde ausdrücken, daß die directe Heidenmission, zu welcher erst die weitere Entwicklung der Heilsgeschichte die Apostel veranlaßte, im Willen Christi lag. Daß dieser Spruch mit dem ganzen Abschnitt des Evangeliums, in welchem er vorkommt, nicht aus der apostolischen Quelle stammen kann, ist für unsere kritische Grundanschauung (Vgl. §. 11, c) zweifellos. Aber auch das spätere Verhalten der Apostel, wenn es nicht ganz unbegreiflich werden soll, zeigt unzweifelhaft, daß die älteste Ueberlieferung keinen ausdrücklichen Auftrag Jesu an die Zwölf kannte, der auf eine Mission unter den Heiden lautete.

3) Dieser Spruch, der von unserm Evangelisten auf Petrus bezogen und gedeutet wird, hatte in der Quelle wohl ebenso wie der damit unmittelbar verbundene, von dem wir dies aus Matth. 18, 18 noch nachweisen können, eine weitere Beziehung. Der Sinn der Bilderrede aber ergiebt sich aus Matth. 23, 13. Denn wie das Zuschließen des Gottesreichs die Hinderung des Eintritts in dasselbe bezeichnet, so bezeichnen die Schlüssel, womit dasselbe aufgeschlossen wird, das Mittel, durch welches den Einzelnen der Eintritt ins Gottesreich ermöglicht wird.

7, 24. 25 nur das Gebäude einen dauerhaften Bestand hat, das auf einen Felsen gegründet ist, so bezeichnet er den Petrus als den Felsen, der diesem Gebäude einen Bestand sichert, fester als der der unbezwingbaren Hadespforten. Er sah in Petrus denjenigen unter den Aposteln, dessen Wirksamkeit der Gemeinde ihren festen Bestand und gesicherten Zusammenhalt geben werde, und die Geschichte zeigt, daß er sich in ihm nicht getäuscht hat. Auch Paulus rechnet ihn noch zu den Säulen der Urgemeinde (Gal. 2, 9). Eben darum hat er bestimmte äußere Ordnungen, welche diesen Zusammenhalt sichern sollten, nicht angeordnet, sondern der Anordnung durch die von ihm erwählten Organe überlassen für die Zeit, wo es sich um die wirkliche Constituirung der Gemeinde handeln werde. Die älteste Ueberlieferung besaß keinen ausdrücklichen Befehl Jesu zur Vollziehung des Taufritus an den durch die apostolische Predigt gewonnenen Jüngern[4]); aber die Geschichte zeigt, wie wir sehen werden, daß auf Anregung des Petrus derselbe von Anfang an als festes Band um die Gemeinschaft der Bekenner Jesu geschlungen ist. Eben so wenig besaß sie einen ausdrücklichen Befehl zur Wiederholung des Brodbrechens und der Kelchweihe, die Jesus beim Abschiedsmahle vollzogen hatte; aber die Geschichte lehrt, wie wir sehen werden, daß die apostolische Praxis auch darin von vornherein die Intention Jesu erkannt und ein Band der Gemeinschaft für die Jünger Jesu gefunden hat.

c) Von einer bestimmten Organisation, die Jesus dieser Gemeinschaft gegeben hätte, wußte die älteste Ueberlieferung so wenig, daß Worte wie Matth. 23, 8—10. 20, 25—27 dieselbe geradezu auszuschließen schienen. Nicht einmal den Aposteln war eine bestimmte Stellung zu der durch ihre Verkündigung gesammelten Gemeinde angewiesen und von einem Primat des Petrus im Sinne einer besonderen Würdestellung kann bei der richtigen Deutung von Matth. 16, 18 (not. b) nicht die Rede sein. Dem Bestreben, innerhalb der irdischen Darstellung des Gottesreichs einen Unterschied zu machen zwischen denen, die aufgenommen werden wollten, um unlautere Elemente fernzuhalten, oder etwa doch eingeschlichene auszuscheiden, hat Jesus von vornherein gewehrt (Matth. 13, 24—30. 47. 48 und dazu §. 14, d). Auch Matth. 18, 15—18 ist dem ursprünglichen Zusammenhange nach (Vgl. Jahrbücher 1864, S. 105) die Tendenz der Rede keineswegs, Vorschriften über Kirchendisciplin zu geben, sondern zu zeigen, wie nichts unversucht gelassen werden soll, um den sündigenden Bruder zur Umkehr zu bewegen und ihn so für das Gottesreich zu gewinnen, dem er sonst durch sein Sündigen verloren geht. Mißlingt dieser Versuch und ist somit seine Unbußfertigkeit constatirt, so hat die Gemeinde das Recht, ihn der christlichen Brudergemeinschaft verlustig zu erklären und zwar in Kraft des Rechts, das sie hat, die Sünden zu lösen (d. h. für vergeben zu erklären; vgl. Jesaj. 40, 2. LXX) oder zu binden (d. h. für nicht vergebbar zu erklären). Der Zusammenhang macht jede andere Erklärung der Binde- und Lösegewalt unmöglich, die messianische Gemeinde ist die legitime Erbin der Vollmacht, die der Menschensohn sich beilegt, auf

4) Von dem Taufbefehl Matth. 28, 19 gilt natürlich dasselbe wie von dem Auftrag zur Heidenmission (Vgl. Anm. 2). Derselbe zeigt aber unzweideutig und in einer für alle Zeit maßgebenden Weise, daß die älteste Gemeinde unter der Leitung des Geistes zu dem Bewußtsein gelangt ist, mit der Vollziehung desselben nur den Willen ihres erhöhten Herrn zu erfüllen.

Erden Sünden zu vergeben (9, 6), und die er seiner Gemeinde hinterlassen muß, wenn eins der wesentlichen Güter der messianischen Zeit, die unmittelbare Gewißheit der Sündenvergebung, ihr verbleiben soll (§. 22, a). Die Kehrseite aber dieses Rechts ist selbstverständlich das Recht, die Sündenvergebung zu versagen, und wo diese versagt wird, ist eben damit constatirt, daß einer dem Kreise der Gotteskinder, welche allein die Sündenvergebung besitzen, und damit der christlichen Brudergemeinschaft, welche auf dieser Gotteskindschaft ruht, nicht mehr angehört [5]).

d) Die Verheißung Matth. 18, 19. 20 bezieht sich auf die ἐκκλησία im ursprünglichen Sinne, d. h. auf die geschlossene Versammlung der Bekenner Jesu als solche (οὗ εἰσιν — συνηγμένοι εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα und dazu §. 29, b); denn daß von zweien oder dreien die Rede ist, soll nur andeuten, daß ihr diese Verheißung gilt ohne Rücksicht darauf, wie groß oder klein ihre Zahl sei. Wie aber Jehova verheißen hat zur messianischen Zeit inmitten Israels zu sein (Joel 2, 27), so wird der (erhöhte) Messias inmitten seiner Gemeinde sein, und wie einst das Heiligthum Israels die heilige Stätte gewesen war, wo Jehova zu seinem Volke kommen wollte, es zu segnen (Exod. 20, 24), so weiht Jesus die Versammlung der Messiasgemeinde zu der Segensstätte, wo er mit seiner die Gebetserhörung vermittelnden Gnadengegenwart ihr nahe sein wird. In der messianischen Zeit ist die Gebetserhörung nicht mehr gebunden an einen heiligen Ort, wie einst an den Tempel (Luc. 1, 10); denn die Gebetserhörung ist neben der Sündenvergebung eins der messianischen Heilsgüter, das mit der neuen Gottesoffenbarung in dem Messias unmittelbar und bleibend gegeben ist (§. 20, b), und wo die um ihren Messias im Geiste versammelte Gemeinde ist, da ist auch dieses Gut, das ihr stetig durch den Messias vermittelt wird. Es zeigt sich darin nur aufs Neue, wie die Jüngergemeinde und ihre Nachfolgerin die irdische Verwirklichung des Gottesreichs ist (§. 14) und wie dieses nichts anderes als die verheißene Vollendung der Theokratie (§. 13, b).

Sechstes Capitel.

Die messianische Vollendung.

---

§. 32. Die Vergeltungslehre.

Sofern mit der Jüngerschaft Jesu bestimmte Leistungen übernommen werden, ist das Verhältniß der Reichsgenossen zu Gott ein auf bestimmten Lohn hin eingegangenes Dienstverhältniß. a). Dieser Lohn ist einerseits der

5) Die ganze Rede, in welcher diese Sprüche vorkommen, war in der apostolischen Quelle eine Rede an die μαθηταί d. h. an die Jünger im weiteren Sinne (Vgl. Luc. 17, 1—4). Es darf darum diese Vollmacht weder den Aposteln, noch gar mit Matth. 16, 19 dem Petrus speciell vindicirt werden (Vgl. not. a. Anm. 3).

Leistung äquivalent, andererseits ein überall gleicher. b) Er besteht in der himmlischen Vollendung des Gottesreichs, deren Gewißheit den stets kräftigen Impuls für die nothwendigen Leistungen des Jüngers geben soll. c) Ebenso muß die Strafe eine der Schuld äquivalente sein, und wie es schließlich nur eine Verschuldung giebt, so giebt es auch nur eine Strafe dafür. d)

a) In dem normalen Entwicklungsproceß des christlichen Lebens würde die Gottähnlichkeit der Gotteskinder sich von selbst entwickeln, sobald Gott als ihr Vater erkannt ist (§. 21, c). Da aber dieser Entwicklungsproceß nicht ohne die freie Erfüllung der an den Jünger Jesu herantretenden Anforderungen seinen Lauf behält (§. 30, a), so tritt auch innerhalb des Gottesreichs ein dem in der ursprünglichen Form der Theokratie gegebenen ganz ähnliches Verhältniß zwischen Gott und den Reichsgenossen ein. Gott (oder in seinem Namen der Messias) fordert die Erfüllung alles dessen, was den normalen Verlauf jenes Processes bedingt, und die Reichsgenossen haben als seine Knechte die unbedingte Verpflichtung, ihm zu gehorchen. Das δουλεύειν τῷ θεῷ (Matth. 6, 24) im ausschließlichen Sinne (§. 26, a) ist die charakteristische Gerechtigkeit der Reichsgenossen, die gern in den Gleichnissen als die δοῦλοι Gottes (Matth. 18, 23. Luc. 17, 7) oder seines Messias (Matth. 24, 45. 25, 14) dargestellt werden, wie es ja auch die Genossen der israelitischen Theokratie waren (Matth. 21, 33 ff.). Durch dieses Dienstverhältniß ist aber nicht das ursprüngliche Verhältniß des Menschen zu Gott abgebildet, sondern wie dasselbe im A. T. auf der Bundesstiftung zwischen Jehova und seinem Volke ruht, so ist es auch hier ein solches, welches durch die Berufung Gottes und das freie Eingehen auf dieselbe von Seiten des Menschen zu Stande kommt. Daher wird es Matth. 20, 1—7 ausdrücklich als ein bedungenes Contractverhältniß aufgefaßt [1]), und involvirt daher die Vorstellung eines Lohnverhältnisses, und zwar nicht nur wo, wie in diesem Gleichniß, eine besondere Abmachung über den Lohn durch gegenseitige freie Uebereinkunft festgesetzt wird, sondern auch da, wo es bloß der dem Sclaven gebührende tägliche Unterhalt ist, der als Lohn seiner Arbeit in den Blick gefaßt wird (Matth. 10, 10). Dieser Lohn wird auch in dem Gleichniß Luc. 17, 7—10 als selbstverständlich vorausgesetzt (v. 8), und nur geleugnet, daß der Sclave für seine pflichtmäßige Leistung eine darüber hinausgehende Belohnung beanspruchen könne. Wie auf Grund des Bundesverhältnisses die Knechte Gottes in der israelitischen Theokratie die Erfüllung der Verheißung als Lohn für ihre Erfüllung der Bundespflicht zu erwarten berechtigt waren, so ist der Jünger Jesu berechtigt, die Heilsvollendung zu erwarten als Lohn für die Erfüllung der durch das Jüngerverhältniß an ihn gestellten Forderungen [2]).

1) Auch sonst werden bei dem über dies Dienstverhältniß gesagten die Jüngerschaft Jesu (Matth. 10, 24. 25) und die damit gegebenen Güter (z. B. Matth. 18, 23—27 die empfangene Sündenvergebung) vorausgesetzt (Matth. 25, 14. 15). Dies Dienstverhältniß bildet übrigens durchaus keinen Gegensatz gegen das durch die neue Gottesoffenbarung gesetzte Kindschaftsverhältniß (§. 20, b). Auch der Sohn hat ja seinem Vater zu dienen (Luc. 15, 29) und erforderlichenfalls in seinem Weinberg zu arbeiten, wie der Tagelöhner (Matth. 21, 28. Vgl. mit 20, 4).

2) Es ist daher ganz unrichtig, wenn noch Reuß (I., S. 203) den Lohnbegriff in den Reden Jesu auf den Lohn bezieht, den die gute That in sich selbst findet.

b) Das Grundgesetz jedes Lohnverhältnisses ist die Aequivalenz des Lohnes und der Leistung. Um diese Aequivalenz in gnomischer Zuspitzung recht scharf hervortreten zu lassen, wird dem Bekenner Jesu verheißen, daß Jesus ihn als seinen (echten) Jünger bekennen wird (Matth. 10, 32), oder sonst der verheißene Lohn in Analogie mit der geforderten Leistung bezeichnet (Vgl. 5, 7. 6, 14. 25, 29). In dem Gleichniß Luc. 12, 37 wird dies in fast paradoxer Weise so ausgedrückt, daß der Lohn der Leistung ganz gleichgesetzt wird, der Herr den Knecht bedient, wie früher der Knecht den Herrn. Da nun die Leistung des Jüngers nach §. 30, a wesentlich in einem Drangeben und Opfern besteht, so kann diese Aequivalenz auch so dargestellt werden, daß man wiederempfängt, was man aufgegeben (Matth. 10, 39. Vgl. Marc. 10, 30), oder erhält, was man entbehrt hat (Luc. 14, 11. Vgl. Matth. 5, 5, wo die Sanftmüthigen eben die sind, welche auf die Erlangung der Herrschaft verzichten). Dennoch soll diese Aequivalenz nicht so aufgefaßt werden, als handle es sich um eine quantitative Abwägung des Lohnes nach Maßgabe der Leistung; denn der Lohn ist ein großer (Matth. 5, 12. 46), ein vielfältiger (Matth. 19, 29. Vgl. Luc. 6, 38), ein ganz unverhältnißmäßiger. Wer einen Propheten, einen Frommen oder einen Jünger Jesu aufnimmt als solchen, der empfängt den Lohn dessen, den er aufgenommen, obwohl er nicht geleistet, was dieser geleistet, sondern nur in jener Aufnahme sein Wohlgefallen an der Leistung desselben kundgegeben (Matth. 10, 41. 42). Wer über Wenigem getreu gewesen, wird über Viel gesetzt (Matth. 25, 21—23. 24, 46. 47). Endlich lehrt das Gleichniß Matth. 20, 1—16 ausdrücklich, daß trotz der größten quantitativen Verschiedenheit der Leistung (wie sie durch die verschiedene Zeit der Berufung oder nach Matth. 25, 15 durch die nach Maßgabe der Kraft gegebene Aufgabe bedingt ist) der Lohn im Gottesreich ein durchaus gleicher ist, daß die Letzten den Ersten gleichgestellt werden und umgekehrt [3]).

c) Die beiden scheinbar sich widersprechenden Aussagen über den Lohn im Gottesreich (not. b) gehen dahin zusammen, daß jene Aequivalenz qualitativ zu fassen, daß der Lohn nichts der Leistung fremdartiges ist. Er besteht nämlich für alle Einzelnen in der Theilnahme an dem vollendeten Gottesreich im Himmel; dort, wo der himmlische Vater seine Wohnung hat, geschieht der Wille Gottes bereits in vollkommener Weise (Matth. 6, 10), dort allein kann auch die Stätte des vollendeten Gottesreichs sein. Da mit der Erscheinung des Messias diese Vollendung gesichert ist, wird der Lohn den Reichsgenossen unmittelbar zuerkannt, aber er bleibt einstweilen im Himmel deponirt (Matth. 5, 12. 46. 6, 1) als ein himmlischer Schatz (Matth. 6, 20. Marc. 10, 21), der ihnen erst künftig zu Theil werden kann. Da nun jede Leistung und Aufopferung, die von den Jüngern Jesu gefordert wird, zuletzt

3) Hiemit steht Matth. 5, 19 nicht im Widerspruch, wo es sich nur um die Bedeutung des Einzelnen im diesseitigen Gottesreich, und ebensowenig Matth. 19, 28. Marc. 10, 40, wo es sich um die Stellung und Bedeutung des Einzelnen im vollendeten Gottesreich handelt, nicht aber um die Lohnertheilung. Sagt doch Jesus Marc. 10, 40 ausdrücklich, daß er über jene nicht wie über diese disponiren könne, da sie von der gottgegebenen Anlage und der darin gesetzten Bestimmung abhängt, wobei freilich die Erfüllung der damit gegebenen besonderen Aufgabe (v. 38), die überall die Bedingung der Theilnahme an dem vollendeten Gottesreich bleibt, vorausgesetzt ist.

nichts anderes ist als eine Bewährung des Strebens nach dem vollendeten Gottesreich (Matth. 6, 33 und dazu §. 26), so ist der Lohn nichts anderes als die Erlangung dessen, was in der Leistung erstrebt wurde, dieser also einerseits ebenso gleichartig, wie andererseits in dem Maße über sie hinausragend, als die Vollendung jede gegenwärtige Verwirklichung überragt. Es giebt aber keinen kräftigeren Impuls für das Streben nach dem Gottesreich als die Gewißheit, daß sein Ziel endlich erreicht wird, in diesem Sinne bleibt die Erwartung des himmlischen Lohnes das Motiv für jede Leistung der Reichsgenossen. Jedes andere Motiv entwerthet dieselbe; wer seinen Lohn im Beifall der Menschen (Matth. 6, 1. 2. 5. 16) oder ihrer Wiedervergeltung sucht (Matth. 5, 46. Luc. 14, 12—14), der hat seinen Lohn dahin und keinen höheren mehr zu erwarten. Die Hoffnung auf den himmlischen Lohn soll eben dem Herzen allezeit die allein richtige Richtung auf den Himmel (Matth. 6, 21) und das dort bereits verwirklichte Ideal des Strebens der Reichsgenossen geben (Vgl. §. 26, c).

d) Ebenso wie die Lohnertheilung kann auch die Furcht vor der Strafvergeltung das Motiv der Leistung werden (Matth. 10, 28), da diese nur die Kehrseite jener ist. Auch für sie gilt daher das Grundgesetz der Aequivalenz von Schuld und Strafe. Auch hier wird dem Menschen mit dem Maß gemessen, mit dem er gemessen hat, der Richtende wird gerichtet (Matth. 7, 1. 2), der Verleugnende verleugnet (10, 33), der nicht Vergebende erlangt die Vergebung nicht (18, 35). Auch hier ist freilich die Größe der Schuld nicht quantitativ zu bemessen; sie hängt ab von der Größe des Antriebs (Matth. 12, 41. 42. 11, 22. 24) und der Fähigkeit (Luc. 12, 47. 48), die der Einzelne hatte, die Schuld zu vermeiden und den Willen Gottes zu thun. Auch hier kann die Strafe schließlich nur ein und dieselbe sein, die Ausschließung von dem vollendeten Gottesreich (Matth. 8, 12. 22, 13. 24, 40. 41. 25, 30)[4], zu welcher jeder verurtheilt wird, der am Tage des Gerichts nicht als gerecht anerkannt werden kann (Matth. 12, 36. 37). Wenn in dieser Stelle die Endentscheidung darüber von den Worten abhängig gemacht wird, so erhellt aus dem Zusammenhange, daß dabei die Worte, deren Bedeutsamkeit so oft übersehen wird, als die specifischen Aeußerungen der Gesinnung in Betracht kommen (v. 33—35. Vgl. 5, 22). Die Grundgesinnung, welche von dem Jünger gefordert wird, ist aber das Streben nach dem Gottesreich und seiner Gerechtigkeit (§. 26). Nicht ein Fehlen irgend welcher einzelnen Werke ist es, welches die Gerechterklärung unmöglich und die Verurtheilung möglich macht, sondern das Fehlen der Zeichen echter Jüngerschaft, der Abfall von dem Messias in seinen mannigfachen Formen (§. 30, c); nur weil der Messias in den Uebungen der Bruderliebe die Stellung zu seiner Person erkennt, entscheiden dieselben im Gericht (Matth. 25,

---

4) Damit soll eine Betrachtung der gegenwärtigen Uebel als Strafe nicht ausgeschlossen werden, wie die zukünftige Lohnertheilung nicht eine diesseitige Vergeltung ausschließt (Marc. 10, 30). Dieselbe wird Matth. 9, 2 vorausgesetzt, wo ausdrücklich mit der Aufhebung der Schuld zugleich die der Strafe erfolgt, aber es erhellt eben daraus, daß dieselbe keine definitive war; dagegen wird Luc. 13, 1—5 dem Rückschluß von dem Grade des Uebels auf den Grad der Schuld ausdrücklich gewehrt und die Drohung mit gleicher Strafe nur als Impuls für die Erfüllung der göttlichen Forderung benutzt.

|—46). Wer nicht als ein rechter Jünger Jesu nach dem Gottesreich ge- rbt, kann auch das Gottesreich nicht erlangen.

§. 33. Die Wiederkunft des Messias und das Gericht.

Nach der ältesten Ueberlieferung hat Jesus seine Wiederkunft noch für s laufende Menschenalter in Aussicht gestellt, wenn auch der Zeitpunkt in- rhalb desselben unbestimmbar blieb. a) Als Vorzeichen derselben hat er die weren Geburtswehen der Zeit überhaupt und das über Israel hereinbre- ende Gericht insbesondere genannt. b) Mit seiner Wiederkunft aber tritt r Weltuntergang ein, welcher die unbußfertige Welt dahinrafft, und von esem Endgericht werden nur die Auserwählten gerettet, die dann von den echten Gliedern der Jüngergemeinde ausgesondert werden. c)

a) Wie die Begründung des Reiches Gottes die Gottesthat der Sendung nes Messias erforderte, so kann auch die erwartete Vollendung desselben r durch ein neues Eingreifen Gottes, wie es in der Wiederkunft des Mes- ias stattfindet, herbeigeführt werden. Tag und Stunde dafür zu bestimmen, at Gott allein sich vorbehalten (Marc. 13, 32). Da aber die Prophetie ie Heilsvollendung stets im unmittelbaren Zusammenhange mit dem Anbruch er Heilszeit verkündet hatte und diese mit dem Messias bereits gekommen ar, so konnte die die Heilsvollendung herbeiführende Wiederkunft desselben ur als unmittelbar nahe erwartet werden. Am Schlusse der großen Wie- erkunftsrede sagt Jesus ausdrücklich, daß die gegenwärtige Generation die weissagten Ereignisse noch erleben werde (Matth. 24, 24) und nach Marc.), 1 sollen zwar nicht alle, aber doch jedenfalls etliche seiner Zuhörer die ommende Vollendung des Gottesreichs noch sehen. Indirect setzen aber die eisten seiner Wiederkunftsreden, insbesondere die Ermahnungen zur Wach- amkeit voraus, daß die Angeredeten noch von ihm bei seiner Wiederkehr lebend ürden angetroffen werden [1]). Das schloß nicht aus, daß nicht auch ein un-

1) Es steht das in keinem Widerspruch mit Marc. 13, 32, da die Zeit des laufen- en Menschenalters immer noch einen erheblichen Spielraum bot für die Bestimmung von Tag und Stunde. Vor Allem aber ist zu erwägen, daß auch die Weissagung von der Nähe des Endes, wie jede biblische Weissagung, in ihrer Erfüllung abhängig bleibt von er geschichtlichen Entwicklung, in welcher das freie Verhalten des Menschen einen wesent- lichen Factor bildet. Eben darum beruht jene Ausschließung des Sohnes von dem Ge- heimniß dieser Zeitbestimmung nicht auf einem zufälligen Reservat der göttlichen Allwissen- heit, sondern darauf, daß jene Bestimmung zuletzt doch abhängig bleibt von dem Gange er geschichtlichen Entwicklung, welche der Vater allein lenkt, aber nach biblischer An- schauung mit steter Rücksichtnahme auf den Factor des menschlichen Verhaltens. Auch die Gleichnisse Matth. 13, 31—33 sagen nichts aus über die Zeit, die noch erforderlich ist bis zur Vollendung, da sie nur das gottgewollte umfassende Ziel der Entwicklung des Gottesreichs den kleinen Anfängen desselben gegenüberstellen. Uebrigens ist auch in ihnen nach ihrem geschichtlichen Sinne sicher nur die Ausbreitung des Gottesreichs über Israel und die Durchdringung seines ganzen Volkslebens mit demselben in den Blick gefaßt und keineswegs an eine Bekehrung und Umwandlung der ganzen Menschenwelt gedacht (Vgl. §. 14, c).

erwartet langer Aufschub möglich wäre (Matth. 24, 48. 25, 5. Marc. 13, 35 = Luc. 12, 38); aber wenn auch der Richter zu verziehen schiene, sollte das Gericht doch immer in Bälde eintreten (Luc. 18, 2—8). Jesus hat gewarnt, sich nicht durch falsche Messiasse täuschen zu lassen (Matth. 24, 5), deren geheimnißkrämerisches Wesen sie schon von vornherein als solche verrathe, da seine wirkliche Wiederkunft überall sichtbar und zweifellos kundbar sein werde, wie der herabflammende Blitz (Matth. 24, 26—28 = Luc. 27, 23. 24. 37), denen aber falsche Propheten selbst mit Zeichen und Wundern den Weg bereiten würden (Marc. 13, 21. 22); er hat gewarnt, die Vorboten des Endes nicht für das Ende selbst zu halten (24, 6—8). Immer blieb es also dabei, daß dieses Ende plötzlich und unvermuthet komme wie der Dieb in der Nacht (24, 43. 44. 25, 13).

b) Obwohl die Endvollendung nicht auf dem natürlichen Wege der geschichtlichen Entwicklung herbeigeführt wird, so ist doch ihr Eintritt dadurch bedingt, daß die Zeit dafür reif geworden. Wie der Messias erst auftreten konnte, als die Zeit erfüllt war (Marc. 1, 15), so müssen nach dem gottgeordneten Gange der geschichtlichen Entwicklung gewisse Ereignisse erst eingetreten sein, ehe er wiederkommt, und an ihnen kann man dann als an Vorzeichen die Nähe des gottbestimmten Zeitpunkts der Endvollendung erkennen. Auf diesem Grundgedanken der apokalyptischen Prophetie beruht auch die Wiederkunftsweissagung Jesu. Wie der Stunde der Geburt schmerzvolle Wehen vorhergehen, so kann auch die Endvollendung erst kommen, nachdem schwere Zeiten über die Welt ergangen sind. Als den Anfang dieser Wehen hatte Jesus große Völker- und Reichskriege, Hungersnoth, Pest und Erdbeben bezeichnet (Matth. 24, 6—8). Da aber mit der Endvollendung zugleich das Gericht kommt, so muß vor Allem die Welt erst reif geworden sein zum Gericht, indem sie das Maß ihrer Schuld vollgemacht hat. In der zeitgeschichtlichen Situation Jesu konnte diese höchste Entwicklung der Sünde nur eintreten auf dem Gebiete des Volkes, das seinen Messias verworfen; es mußte die blutbefleckte Hierarchie erst durch ihr Verhalten gegen die Gesandten Jesu das Maß ihrer Väter voll machen, ehe das schon Marc. 12, 9 ihr gedrohte letzte Strafgericht über sie und das Volk hereinbrechen konnte (Matth. 23, 32—36). Den Anlaß hiezu mußte das Auftreten falscher Messiasse bieten, das Jesus nach not. a geweissagt hatte, da diese nur im Sinne der weltlichen Messiashoffnung wirken konnten. Gelang es diesen das Volk zu verführen (Matth. 24, 5), so war der Ausbruch des jüdischen Revolutionskrieges unvermeidlich. Wenn aber in Folge desselben erst der Greuel der Verwüstung auf heiligem Boden stand, d. h. die heidnischen Heere im jüdischen Lande erschienen, dann war keine Rettung mehr für das Volk. Jesus konnte nur noch die Gläubigen in demselben zur schleunigsten Flucht ermahnen (Matth. 24, 15—20). Dann brach eine Trübsal über das gottverlassene Volk herein, wie sie noch nie gewesen (v. 21) und da mit dieser das letzte große Gottesgericht bereits begann [2]), mußte nun sofort der Tag der Wiederkunft erschei-

[2]) Daß große Gerichte über Israel hereinbrechen müssen, ehe die Heilszeit kommt, ist auch von den Propheten oft genug verkündigt. Auch dieses letzte und größte hat Jesus dem Volke für den Fall seiner Unbußfertigkeit schon Luc. 13, 3. 5 angedroht, im Gleichniß vom Feigenbaum noch für eine kurze Bußfrist verschoben (Luc. 13, 6—9) und schließlich in erschütternder Zeichensprache dem Volke, das den Schein des Eifers für Gott

nen (v. 29), dessen Kommen man aus diesen Vorzeichen so sicher abnehmen kann, wie das Kommen des Sommers aus dem Aufgrünen des Feigenbaums (v. 32. 33).

c) Der Tag der Wiederkunft ist nämlich selbst jener von der Weissagung in Aussicht gestellte große allgemeine Gerichtstag (ἡ ἡμέρα ἐκείνη: Luc. 10, 12. Vgl. Matth. 7, 22, ἡ ἡμέρα κρίσεως: Matth. 11, 22. 12, 36). Daher bricht er an unter dem Eintreten der Himmelszeichen, welche bei den Propheten so oft den Anbruch des großen Herrentages verkünden (Matth. 24, 29. Vgl. Joel 2, 10. 3, 3. 4. 4, 15. Jesaj. 13, 10. 13. Jerem. 4, 23. 24. Ezech. 32, 7. 8. Hagg. 2, 6. Marc. 8, 11 und dazu m. Marcusevgl. S. 270) und mit welchen unfehlbar der Weltuntergang gekommen ist. Dieser ist es, welcher die in fleischlicher Sicherheit dahin lebende Welt dahinrafft, wie einst die Sündfluth die Menschen zu Noah's Zeit (Matth. 24, 37—39 = Luc. 17, 26. 27)[3]), und *allem* Sündenwesen mit einem Male ein Ende macht (Matth. 24, 28). Nur seine Auserlesenen läßt Jesus durch die Engel von allen vier Enden der Erde (Vgl. Matth. 8, 11. 12) zu sich hin versammeln (24, 31), um sie von dem Verderben zu erretten. Aber da eben nur die Auserwählten (§. 30) errettet werden, bringt das messianische Gericht zugleich die nach §. 14, d bis zum Ende der Entwicklung aufgeschobene Sichtung unter den Mitgliedern der Jüngergemeinde, welche auch so dargestellt werden kann, daß die unwürdigen Glieder vor dem Beginne der Heilsvollendung ausgeschieden werden (Matth. 13, 30. 48. 22, 11—13)[4]), weil sie Jesus nicht als seine wah-

---

und sein Gesetz vor sich hertrug und doch, als Jesus die Früchte solches Eifers suchte, dieselben vermissen ließ, vorhergesagt (Marc. 11, 12—14. Vgl. Luc. 19, 41—44). In diesem Gerichte kam das Blut aller ermordeten Gerechten über die echten Söhne der Prophetenmörder (Matth. 23, 35. 36), in ihm mußte der Tempel, dem Gott seine Gnadengegenwart entzogen (Matth. 23, 38), zerstört werden, daß kein Stein auf dem anderen blieb (Marc. 12, 2 und dazu §. 24, d), und damit natürlich zugleich die heilige Stadt. Aber eine directe Weissagung von der Zerstörung Jerusalems besaß die älteste Ueberlieferung nicht. Ueber den Umfang und Zusammenhang der ursprünglichen Wiederkunftsrede vgl. m. Marcusevgl. zu Marc. 13.

3) Es folgt daraus, daß die große Masse der Menschen noch keineswegs zu Jüngern gemacht ist bei der Wiederkunft Jesu. Es bleibt vielmehr dabei, daß nur wenige den schmalen Weg finden (Matth. 7, 13. 14. 22, 14. Luc. 12, 32) und oft die im Leben am nächsten verbundenen durch das hereinbrechende Gericht getrennt werden (Matth. 24, 40. 41). Auch sonst werden die Menschen im Großen und Ganzen gewöhnlich in den Gegensatz zu den Jüngern gesetzt (Matth. 5, 16. 19. 10, 32. 33. Marc. 1, 17), als sündig (Matth. 12, 31. 36. Marc. 7, 21. 8, 33. Luc. 13, 4), ja geradezu als feindselig gegen Christum (Marc. 9, 31) und die Jünger (Matth. 10, 17. Luc. 6, 22. 26) gedacht. Es erhellt daraus aufs Neue, daß die Anm. 1 abgelehnte Deutung der Gleichnisse Matth. 13, 31—33 nicht im Sinne Jesu liegen kann.

4) Sicher bezog sich auf diese Scheidung zwischen den echten und unechten Gliedern der Gemeinde in der apostolischen Quelle die lehrhafte Darstellung Matth. 25, 31—46, welche der erste Evangelist als Schilderung des Weltgerichts aufgefaßt hat (v. 32). Denn Jesus betrachtet alle vor ihm Versammelten als seine Brüder (v. 40. 45) und setzt voraus, daß sie in diesen ihm hätten ihre Liebe beweisen sollen, was nur denkbar ist, wenn es dem Bekenntniß nach Jünger Jesu waren. Aber obwohl hier ausdrücklich eine Scheidung in zwei Theile vorgenommen und jedem sein Urtheil gesprochen wird, so ist doch

ren Jünger erkennt (25, 10—12. Luc. 13, 25). Und da dieser große Gerichtstag der Tag Jehova's selbst ist, so wird es auch so dargestellt, daß das Urtheil, welches der Messias über das Verhalten der Einzelnen zu ihm vor dem Throne Gottes abgiebt, über ihr Schicksal im Gericht entscheidet (Matth. 10, 32. 33)[5]).

§. 34. Die Endvollendung.

Die Wiederkunft des Messias bringt zugleich die Vollendung des Gottesreichs, die aber nicht als irdische, sondern als himmlische gedacht ist.a) Im vollendeten Gottesreich beginnt das ewige Leben im Anschauen Gottes.b) Von diesem Leben sind die Verdammten ausgeschlossen und damit ihre Seelen dem definitiven Verderben verfallen.c) Dieses aber wird in der Hölle als schrecklichste ewige Unseligkeit empfunden.d)

a) Mit dem wiederkommenden Messias kommt zugleich das Gottesreich, wie aus dem Zusammenhange von Marc. 8, 38. 9, 1 erhellt, und zwar ἐν δυνάμει, womit nur ausgedrückt werden kann, daß dann die Gottesherrschaft zu ihrer vollen Machtentfaltung gelangt, also das Gottesreich zu seiner Vollendung. Auf diese Vollendung weist die Botschaft vom Gottesreich von Anbeginn an hin (§. 15), in ihr wird den echten Jüngern Jesu der ihnen verheißene Lohn zu Theil (§. 32, c). Wenn der Messias die Auserwählten um sich sammeln läßt (Matth. 24, 31), so geschieht es, um sie in dies Reich einzuführen, weshalb Matth. 24, 40. 41 unterschieden wird zwischen denen, die mitgenommen und denen, die zurückgelassen werden. Nur die würdig befundenen dürfen zuletzt ins Gottesreich eingehen (Matth. 5, 20. 7, 21. 18, 3) oder dasselbe besitzen (25, 34: κληρονομεῖν). Liegt in diesem Ausdruck bereits ein Anklang an die älteste dem Volk Israel gegebene Verheißung des Besitzes des gelobten Landes (Levit. 20, 24), so ist Matth. 5, 5 ausdrücklich der Besitz des Landes (Psalm 37, 11) symbolischer Ausdruck für den vollendeten Heilsbesitz, der als Besitz des Landes der Verheißung, nämlich des Gottesreichs in seiner Vollendung gedacht werden kann[1]). Daß diese

die Absicht dieser Rede sicher nicht, eine Darstellung des Gerichtsherganges zu geben (da ja Aeußerungen wie v. 37—39. v. 44 eben durch diese Belehrung unmöglich gemacht werden), sondern den entscheidenden Werth der Bruderliebe zu veranschaulichen.

5) Hiernach begreift sichs, wie es in den Gleichnissen der apostolischen Quelle bald Gott selbst (Matth. 18, 32. 20, 8. 22, 11. Luc. 18, 7) bald sein Messias (Matth. 13, 30. 24, 50. 25, 12. 19) sein kann, der das Gericht hält, wie denn auch der Menschensohn wahrscheinlich schon in der apostolischen Quelle (Matth. 25, 31) den Weltrichterthron inne hatte.

1) Im eigentlichen und der Psalmstelle entsprechenden Sinne genommen, würde der Ausdruck besagen, daß einst die Frommen in Israel zur ausschließlichen Herrschaft in Palästina gelangen, d. h. daß das Gottesreich in den Formen der nationalen Theokratie sich verwirklichen werde. Eine directe Verheißung der Art hat aber die älteste Ueberlieferung nirgends sonst Jesu in den Mund gelegt. Wäre dies aber ihr Sinn, so wäre es nicht die absolute Vollendung, was hier verheißen ist, sondern eine irdische Verwirklichung des Gottesreichs in Israel, wie sie alle Propheten gehofft haben, wie sie aber abhängig blieb von dem Verhalten des Volkes (Vgl. §. 15, b. 19, b). Die Möglichkeit einer solchen

letzte Vollendung des Gottesreiches jedenfalls als eine himmlische gedacht ist, folgt bereits daraus, daß der Lohn, der in der Theilnahme am Gottesreiche besteht, als ein im Himmel deponirter gedacht ist (§. 32, c). Allerdings könnte dabei auch bloß an das seit Grundlegung der Welt in Bereitschaft gesetzte (Matth. 25, 34), also an das Gottesreich in dem göttlichen Rathschlusse gedacht sein, das zu seiner Verwirklichung auf die Erde herabkommt (Marc. 9, 1). Allein für diese Vorstellung fehlt es in der ältesten Ueberlieferung an allen Anhaltpunkten [2]). Es widerspricht aber auch die Annahme einer irdischen Vollendung des Gottesreichs deutlichen Andeutungen der Aussprüche Jesu. Nach §. 27, c wird von Jesu als letztes Ziel eine Errettung der durch den Tod vom Leibe getrennten Seelen verheißen, und diese schließt eine vollkommene Verwirklichung des Heils auf dieser Erde, welche die irdische Leibhaftigkeit voraussetzen würde, aus. Bereits Matth. 5, 18. 24, 35 wird ein Vergehen von Himmel und Erde in Aussicht genommen und die Himmelszeichen, unter welchen die Wiederkunft eintritt (Matth. 24, 29 und dazu §. 33, c), involviren so deutlich den Anbruch dieser Katastrophe, daß der wiederkehrende Messias die Erde in ihrem jetzigen Bestande gar nicht mehr vorfindet. Was an ihre Stelle tritt, ist freilich nirgends gesagt; aber wenn in der neuen Welt das Gottesreich sich vollkommen verwirklicht, so ist jedenfalls für sie der Gegensatz von Erde und Himmel (Matth. 6, 10) aufgehoben und es kann daher auch von einem Gegensatz irdischer und himmlischer Vollendung nicht mehr die Rede sein.

b) Die Vorstellung des Eingehens ins Gottesreich wechselt mit der des Eingehens ins Leben (Matth. 19, 23. 24, vgl. mit v. 17. Matth. 7, 13. 14, wo bei dem Eingehen schlechthin wohl an das Eingehen ins Gottesreich 5, 20 gedacht ist und dies durch den Weg, der zum Leben führt, erklärt wird. Vgl. Marc. 9, 47 mit v. 43. 45), wie das Eingehen ins ewige Leben

ist Matth. 23, 39 (= Luc. 13, 35) noch in Aussicht genommen, wenn das Volk bereit wäre, Jesum bei seiner Wiederkunft als den Messias zu begrüßen, aber sie wird bereits Luc. 18, 8 als sehr unwahrscheinlich hingestellt. Das nach §. 33, b gedrohte Gericht über Israel läßt freilich höchstens noch für einen kleinen Rest solche Hoffnung übrig (Matth. 24, 22), allein diese Drohung ist, wie wir sehen werden, keine unwiderrufliche.

2) Wollte man sich auf das Gastmahl mit den Patriarchen berufen (Matth. 8, 11 = Luc. 13, 28) oder auf die Festtafel des Messias (Luc. 22, 30), so zeigt schon die Verwendung dieser Vorstellung in dem Gleichniß vom Gastmahl (Luc. 14, 16 = Matth. 22, 2), daß dieselbe nur symbolischer Ausdruck für die Seligkeit des vollendeten Gottesreiches ist. Dahin gehört auch der neue Wein, den Jesus nach Marc. 14, 25 im Gottesreiche trinken will und den Lucas (22, 16) mit Recht von einer höheren Erfüllung des Passahmahls im Gottesreiche deutet. Wenn Jesus die Bitte um die beiden Ehrenplätze zu seiner Rechten und Linken (Marc. 10, 37) keineswegs vonvornherein zurückweist, so folgt daraus nur, daß das vollendete Reich als eine organisirte Gemeinschaft gedacht ist, in welcher jeder nach seiner Begabung seine Stellung und Bedeutung findet. Aehnlich wird Matth. 19, 28 = Luc. 22, 30 die Stellung der zwölf Apostel im vollendeten Gottesreich gewahrt, sofern sie an der Würdestellung des wiederkehrenden Messias den nächsten Antheil haben, wie sie ihm in seiner irdischen Wirksamkeit die nächsten gewesen sind; aber ihr Richten über die zwölf Stämme ist wohl nur die Kehrseite ihrer Bestimmung für die zwölf Stämme (§. 31, a), welche eben um der ihnen durch sie gewordenen Heilsanerbietung willen dem Gerichte verfallen.

(Matth. 25, 46) mit dem Besitz des Gottesreichs (v. 34). Auch wird Marc. 10, 17 (Vgl. Luc. 10, 25) das ewige Leben als das erwartete Besitzthum bezeichnet, wie sonst das Gottesreich (not. a). Schon dieses ewige Leben im Gottesreich schließt den Gedanken an eine irdische Vollendung desselben aus. Allerdings wird der Auferstehung zu demselben nicht gedacht, allein dies liegt daran, daß nach §. 33, a die Wiederkunft Jesu die Mehrzahl der gegenwärtigen Generation noch am Leben trifft. Sollen aber die Patriarchen (Matth. 8, 11) an der Seligkeit des vollendeten Gottesreiches theilnehmen, so müssen sie dazu auferweckt werden, wie denn auch Jesus in dem Exod. 3, 6 vorausgesetzten dauernden Leben derselben eine Hinweisung auf ihre Auferstehung findet (Marc. 12, 26. 27. Vgl. v. 24). Ebenso müssen die nach Matth. 10, 21. 39 in den Verfolgungen getödteten auferstehen; denn ein wahrhaftes Leben ohne Wiederherstellung der Leiblichkeit giebt es nach biblischer Anschauung nicht. Die Auferstehung aber versetzt nach §. 19, c. Anm. 5 in ein über die Bedingungen des irdischen Lebens erhabenes Dasein und Jesus bestreitet Marc. 12, 24. 25 ausdrücklich die Vorstellung, wonach die Auferstehung nur das irdische Leben wiederherstellt, als eine Beschränkung der göttlichen Schöpfermacht. Er beschreibt das Leben der Auferstandenen als ein engelgleiches, also der himmlischen Welt angehöriges, das aber doch auch eine derselben entsprechende Leiblichkeit hat, weil sonst nicht von einer Auferstehung die Rede sein könnte. Ein solches Leben aber schließt eine irdische Vollendung des Gottesreiches aus. Wie die, welche die Wiederkunft erleben, zu diesem Leben und der ihm entsprechenden Leiblichkeit gelangen, darauf wird nirgends reflectirt. Nahe aber liegt die Combination, daß der mit der Wiederkunft hereinbrechende Weltuntergang auch die irdische Leiblichkeit der Frommen vernichtet, doch so daß ihre Seelen sofort durch die Bekleidung mit der höheren himmlischen Leiblichkeit vom Verderben errettet und für die Theilnahme an dem ewigen Leben im vollendeten Gottesreiche befähigt werden. Ueber das Leben in diesem Gottesreich ist nur Matth. 5, 8 gesagt, daß die, welche es erlangen, Gott schauen werden, was ebenfalls darauf führt, daß der Gegensatz zwischen Himmel und Erde aufgehoben ist und Gott vollkommen inmitten seines Reiches Wohnung macht. Auch kann man Matth. 5, 9 den Gedanken finden, daß die Vollendeten Kinder Gottes genannt werden, weil sie es nun ganz und gar geworden, zur vollen Gottähnlichkeit gelangt sind (§. 21, c).

c) Erst das messianische Gericht verhängt die ewige Strafe, die den Gegensatz gegen das ewige Leben bildet (Matth. 25, 46). In diesem Gegensatze liegt angedeutet, daß diese Strafe in der Entziehung des ewigen Lebens besteht und diese ist identisch mit dem Verderben; denn der schmale Weg, der zum Leben führt, steht entgegen dem Wege, der ins Verderben führt (Matth. 7, 13: ἀπώλεια). Dieses Verderben ist zunächst als der leibliche Tod und zwar als ein gewaltsamer, unnatürlicher gedacht, in dem sich das Gottesgericht über die Sünde vollzieht [3]). Der leibliche Tod trennt freilich im-

3) Das diesem Worte zu Grunde liegende Verbum bezeichnet zunächst überhaupt jede gewaltsame Tödtung (Matth. 21, 41. 22, 7. Vgl. 2, 13. 26, 52. 27, 20) oder jedes plötzliche, unnatürliche Umkommen (Luc. 13, 3. 5. Marc. 4, 38). Ein solches Ende ist aber an sich schon ein Gottesgericht (Luc. 17, 27 — 29) und so kann das Strafgericht über das unbußfertige Volk (§. 33, b) als ein Verderben in diesem Sinne bezeichnet werden (Luc. 13,

mer nur die Seele vom Leibe, ohne ihr definitives Schicksal zu entscheiden, da er sie zunächst nur dem Hades (Scheol) überantwortet, in welchem zwar bereits eine Vergeltung stattfindet, aber nicht die definitive [4]). Wenn aber mit dem Anbruch des großen Gerichtstages, welcher die Weltentwicklung abschließt, die Menschen dem Tode überantwortet werden, so sind sie einem Schicksal überwiesen, dem keine Wandlung mehr bevorstehen kann. Dieses Verderben trifft also näher die (im Gerichte) vom Leibe getrennte Seele; daher fürchten dasselbe auch die (nach §. 23, b leiblosen) Dämonen und nach Matth. 10, 28 ist nicht das Verderben des Leibes, sondern das der Seele das zu fürchtende (Vgl. 10, 39. Marc. 8, 36. 37). Wenn aber die Erwählten dadurch von diesem Verderben errettet werden (Matth. 10, 22. Marc. 10, 26. 13, 20. Vgl. Luc. 13, 23), daß ihre Seelen eine himmlische Leiblichkeit, wie sie für das ewige Leben im vollendeten Gottesreiche geschickt ist, empfangen (not. b), so kann das Verderben der Seelen nur darin bestehen, daß sie, nachdem mit dem Eintritt der Endentscheidung ihnen jede Aussicht auf eine (etwa zukünftige) Auferweckung abgeschnitten, auf ewig in dem leiblosen und darum schattenhaften Zustande bleiben, in welchen sie der leibliche Tod versetzt hat. Die Fortdauer der Seele in diesem Zustande, der, schon als Uebergangszustand gefürchtet, als definitiver die größte Unseligkeit in sich schließt, involvirt die ewige Strafe. Das Verderben der in diesem Zustande auf ewig von dem wahren Leben (in himmlischer Leiblichkeit) ausgeschlossenen Seele kann aber mit demselben Worte bezeichnet werden, wie die Trennung der Seele vom Leibe im gewaltsamen Tode, weil dieser, wenn er die Seele am Tage der Endentscheidung trifft, sie zugleich zum ewigen Bleiben im Tode verurtheilt.

d) Nach einer häufigen Vorstellungsweise befinden sich die vom Gottesreiche in seiner himmlischen Vollendung Ausgeschlossenen in der Hölle (Marc. 9, 47: γέεννα) [5]). Wenn diese als Feuerhölle bezeichnet wird (Matth. 5,

3. 5. Vgl. v. 9), zumal dabei ja wohl zunächst an den Untergang durch Feindeshand gedacht ist (Matth. 24, 15—22), und ebenso das Gericht über die in fleischlicher Sicherheit dahin lebende Welt (§. 33, c), welches mit dem plötzlichen Umkommen der Menschen in der Sündfluth verglichen wird.

4) In der ältesten Ueberlieferung wird des Hades Matth. 16, 18 gedacht, wo seine Thore zur populären Bezeichnung des Allerfestesten dienen, weil das Todtenreich keinen, den es einmal verschlungen hat, wieder herausläßt, und Matth. 11, 23, wo im Gegensatz zum Himmel als dem Allerhöchsten das Allertiefste bezeichnet werden soll. Nur in dem Gleichniß Luc. 16, 19—31 tritt die Vorstellung von dem verschiedenen Schicksal der Seelen im Scheol hervor. Der reiche Mann und Lazarus befinden sich im Hades (v. 23), aber jener an einem Ort der Qual (v. 23. 28), wo er in großer Hitze von brennendem Durst gepeinigt wird (v. 24); dieser dagegen ruht an Abrahams Busen (v. 22. 23) und genießt einer Seligkeit, die ihn alle Mühsal der Erde vergessen macht (v. 25). Die Aufenthaltsorte beider sind durch eine unübersteigliche Kluft getrennt (v. 26). Der Aufenthalt der Frommen im Hades wird Luc. 23, 43 Paradies genannt; daß der Schächer dort mit Jesu zusammentreffen soll, ist das Zeichen seiner Begnadigung. Es tritt also schon im Scheol für die Seele eine Vergeltung ein, welche aber eine Endentscheidung über ihr definitives Schicksal nicht ausschließt.

5) Der Name eines Thals, südlich von Jerusalem, wo einst die abgöttischen Israeliten dem Moloch ihre Kinder geopfert hatten (Jerem. 7, 31: גֵּיא בֶן־הִנֹּם. Vgl. 2. Reg.

22), so ist dabei keineswegs an sinnliche Qualen gedacht, da dies eine Auferstehung der Gottlosen voraussetzen würde, während eine solche doch nach der Art, wie sie Marc. 12, 25 beschreiben wird, sichtlich nur für die Frommen in Aussicht genommen ist[6]). Vielmehr ist das Feuer nur Symbol des göttlichen Zorngerichts (Vgl. Matth. 3, 11), dessen Schrecken durch dies Bild veranschaulicht werden; denn das Ende der Sünder ist schrecklicher als der schrecklichste Tod (Matth. 18, 6 = Luc. 17, 2). Sollte an ein wirkliches Feuer gedacht sein, so wäre es ein seltsamer Widerspruch, wenn andererseits die vom Gottesreich Ausgeschlossenen in die Finsterniß hinausgestoßen werden (Matth. 8, 12). Aber auch diese Finsterniß ist nur ein auf Grund ATlicher Bilderrede gangbares Symbol des Unheils und der Schrecken (Vgl. Hiob 30, 26. Jesaj. 5, 20. 8, 22. 9, 2. 50, 10). Freilich aber liegt in beiden Bildern, daß die Verdammten einem Schicksal verfallen, für dessen Schrecken sie keineswegs unempfindlich sind, das sie vielmehr mit Heulen und Zähneknirschen empfinden (Matth. 8, 12). Als Subject dieser Empfindung kann aber sehr wohl die körperlose Seele gedacht sein, wie ja auch die (leiblosen) Dämonen diese Qual fürchten (8, 29) und auch die Verstorbenen im Scheol Pein und Seligkeit empfinden (not. c. Anm. 4). Das Verderben der Seele (not. c) kann daher nicht als völlige Vernichtung gedacht werden; dann wäre es ja den Verdammten nicht besser, nie geboren zu sein (Marc. 14, 21). Auch das Feuer der Hölle deutet nicht auf solche Vernichtung; denn abgesehen davon, daß dasselbe nicht materiell gedacht werden kann, zeigt gerade die Vorstellung des ewigen Feuers (Matth. 25, 41. Marc. 9, 43. 48), daß dasselbe die Strafobjecte nicht verzehrt, weil es sonst für sie aufhören würde zu brennen. Die Ewigkeit der Höllenstrafe in diesem Sinne ist das nothwendige Correlat der Vorstellung, daß die Entscheidung im messianischen Gericht eine definitive ist. Sie liegt aber auch sonst unzweifelhaft in der Consequenz dieser Lehranschauung. Wo es eine Sünde giebt, die nie vergeben werden kann (Matth. 12, 32 und dazu §. 22, b), da muß es auch eine ewige Strafe (25, 46) geben.

23, 10) und zugleich das Strafgericht Gottes über diesen Greuel hereinbrechen sollte (Jerem. 7, 32. 33), ward in dieser Umbildung zur Bezeichnung des Ortes, wo die im Endgericht verurtheilten das ewige Verderben treffen soll (Matth. 10, 28); daher dies Gericht ἡ κρίσις τῆς γεέννης heißt (23, 33. Vgl. v. 15).

6) Auch aus Matth. 5, 29. 30. 10, 28 darf man nicht schließen, daß die Gottlosen auferweckt werden, um in dem ihnen wiedergegebenen Leibe die Höllenstrafe zu erdulden. Vielmehr erklären sich diese Aussprüche hinlänglich daraus, daß das bei der Wiederkunft des Messias zu haltende Endgericht die gegenwärtige Generation noch bei Leibesleben antrifft (§. 33, a). Allerdings sollen auch die Sünder der Vorzeit in dem messianischen Gericht ihr definitives Urtheil empfangen (Matth. 11, 22. 24 = Luc. 10, 12. 14); aber, da ihre Seelen im Scheol sind und es sich bei dieser Endentscheidung um das Schicksal der Seelen handelt (not. c), so folgt daraus keineswegs eine Auferstehung derselben.

Zweiter Theil.

Der urapostolische Lehrtropus in der vorpaulinischen Zeit.

Einleitung.

§. 35. Die Reden der Apostelgeschichte.

Die ältesten Urkunden der apostolischen Verkündigung, aus welchen wir die religiösen Vorstellungen und Lehren der Urapostel erkennen, sind die vorzugsweise petrinischen Reden in dem Theile der Apostelgeschichte, welcher die Geschichte der Urgemeinde behandelt. a) Nur unter der Voraussetzung, daß diese Reden aus einer glaubwürdigen schriftlichen Quelle im Wesentlichen treu herübergenommen sind, können wir dieselben als solche Urkunden betrachten. b) Daß aber eine solche dem ersten Theil der Apostelgeschichte zu Grunde liegt, aus welcher auch sonst manche für unsere Darstellung wichtige Züge aus dem Leben der Urgemeinde geschöpft sind, läßt sich mit Grund annehmen. c) Eine selbstständige Darstellung des hierin enthaltenen biblisch-theologischen Materials ist wohlberechtigt, wenn auch in anderem Sinn und Umfang, als sie von Lechler gegeben ist. d)

a) Die Apostelgeschichte enthält außer der großen Pfingstpredigt des Apostel Petrus (2, 14—36. 38—40) eine Tempelrede desselben an das Volk (3, 12—26) und eine Missionspredigt im Hause des Cornelius (10, 34—43). Da alle drei die ausgesprochene Absicht haben, die Hörer für den Glauben an Jesum zu gewinnen, so sind sie besonders geeignet, die Summe der ältesten apostolischen Verkündigung kennen zu lehren. Aber auch in den kürzeren Vertheidigungsreden vor dem Synedrium (4, 8—12. 19. 20. 5, 29—32) kommt der Standpunkt der messiasgläubigen Apostel im Gegensatz zu der messiasfeindlichen Hierarchie zu einem sehr charakteristischen Ausdruck. Wenn in der zweiten die Apostel überhaupt als redend eingeführt werden, so ist hier doch der Natur der Sache nach Petrus, der auch sonst überall in Wort und That vorangeht, als der eigentliche Wortführer zu denken, und ebenso in den Gemeindegebeten (1, 24. 25. 4, 24—30), in deren zweitem sich das religiöse Bewußtsein der Urgemeinde, wie es durch den Eindruck der ersten Verfolgung bestimmt wird, sehr bezeichnend ausspricht.

Es kommen noch hinzu die Rede, durch welche Petrus die Ersatzwahl eine zwölften Apostels anregt (1, 16—22), und die Verhandlungen des soge nannten Apostelconcils über die Heidenfrage (15, 7—29). War bishe Petrus der ausschließlich redende, so daß es sich streng genommen zunäch um dessen Lehrbegriff handelt, so hören wir hier auch den Jacobus, de Bruder des Herrn, sein Votum abgeben (v. 13—21). Endlich theilt di Apostelgeschichte auch eine ausführliche Vertheidigungsrede des Hellenistei Stephanus mit (7, 2—53), der zwar nicht in den Kreis der Urapostel ge hört, aber die von ihm vertretenen Anschauungen doch in diesem Kreise ge wonnen hat. Es ist daher gar kein Grund vorhanden, diese Rede selbst ständig zu behandeln, wie es Lechler (S. 30—33) und noch entschiedene Meßner (S. 170—175) gethan hat. Die Rede ist von besonderer Wichtig keit, sofern sie sich apologetisch und polemisch auf den ersten Conflict bezieht in welchen die evangelische Verkündigung mit der volksthümlichen Anhäng lichkeit an das väterliche Gesetz gerieth.

b) Wenn die Apostelgeschichte, wie die Tübinger Schule annimmt, ein Tendenzschrift ist, welche absichtlich dem Petrus paulinisch gefärbte und den Paulus petrinisch gefärbte Reden in den Mund legt (Vgl. besonders Zeller die Apostelgeschichte. Stuttgart, 1854), so kann man freilich alle Reden der selben nur als Quelle für den eigenthümlich modificirten Paulinismus de Verfassers betrachten (Vgl. Baur, S. 331—338). Aber wenn auch di Apostelgeschichte im Ganzen auf glaubwürdiger Ueberlieferung beruht, so könn ten doch die Reden des ersten Theils, die der Verfasser keinenfalls angehör hat und die der Natur der Sache nach nicht wohl in mündlicher Ueberliefe rung fortgepflanzt werden konnten, nur frei componirt sein, wenn wirklich der Verfasser, wie noch zuletzt Lekebusch (die Composition und Entstehung de Apostelgeschichte. Gotha, 1854) behauptet, keinerlei schriftliche Quellen be nutzt hätte. Daß diese Reden aber keineswegs in einem Maße, welches jede Benutzung schriftlicher Quellen ausschlösse, die Sprachfarbe des Lucas tra gen, daß vielmehr ihr sprachlicher Charakter in seiner von dieser abweichen den Eigenthümlichkeit die Benutzung einer solchen verräth, glaube ich gegen Lekebusch in dem „kritischen Beiblatt zur deutschen Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben. 1854. No. 10. 11" gezeigt zu haben. Daß ihr Lehrgehalt auffallend mit der uns sonst bekannten Lehre des Petrus über einstimmt, habe ich in meinem „petrinischen Lehrbegriff. 1855" nachzuweisen gesucht. Damit ist nicht ausgeschlossen, daß Lucas hier wie im Evangelium seine Quellen nicht überall wörtlich aufgenommen hat, so daß auch hier die Kritik das Recht behält, was sich in Ausdruck oder Lehreigenthümlichkeit als specifisch lucanisch verräth, in Abzug zu bringen. Daß aber die Reden die ser Quelle im Wesentlichen glaubwürdig wiedergegeben sind, läßt sich nach der Art, wie der Verfasser im Evangelium die Reden Jesu aus seinen Quel len reproducirt hat, mit Grund voraussetzen.

c) Von den meisten Kritikern ist die Vermuthung ausgesprochen, daß der erste Theil der Apostelgeschichte, soweit sie die Geschichte der Urgemeinde und insbesondere die Thaten und Reden des Apostel Petrus darstellt, aus schriftlichen Quellen geschöpft sei. Der stringente Beweis dafür ist freilich um so schwerer zu führen, als Lucas sich schon im Evangelio keineswegs als Compilator, sondern als selbstständiger Bearbeiter seiner Quellen zeigt und in einem so planvoll angelegten Buche, wie die Apostelgeschichte sich den neue

ren Untersuchungen immer mehr erwiesen hat, dies noch viel mehr der Fall sein wird. Er wird darum nach der Analogie des Evangeliums seine Quellen weder vollständig noch ohne eigene Zusätze und theilweise Umarbeitung benutzt haben, und das Bestreben, sie kritisch herstellen zu wollen, würde ganz vergeblich sein. Dennoch fehlt es nicht an deutlichen Indicien, an welchen sich die Bearbeitung schriftlicher Quellen noch kritisch mit aller in solchen Fragen erreichbaren Sicherheit nachweisen läßt und von welchen ausgehend man den Umfang des aus Quellen geschöpften Materials noch ungefähr wird bestimmen können. Der Nachweis davon gehört der historisch-kritischen Einleitung an, die namentlich durch eine sorgfältigere Begrenzung dessen, was als specifisch lucanischer Sprachcharakter betrachtet werden muß, noch ungleich sicherere Resultate als bisher erzielen können wird. Diesen Quellen verdanken wir denn auch die zahlreichen charakteristischen Züge aus dem Leben der Urgemeinde, welche der erste Theil der Apostelgeschichte enthält und welche schon an sich für das religiöse Leben derselben und die in ihr herrschenden Vorstellungen von Bedeutung sind. Aber aus ihnen ist denn wohl auch noch manches authentische Wort des Petrus aufbehalten (Vgl. 5, 3. 4. 9. 8, 20—23), das wohl berücksichtigt zu werden verdient, während Anderes, wie 6, 2—4. 11, 4—18, eher den Verdacht erweckt, wenigstens in seiner jetzigen Fassung von Lucas selbst den Redenden in den Mund gelegt zu sein. Jedenfalls rührt die Hauptquelle, welche die Thaten und Reden des Petrus enthielt, von einem Mitgliede der Urgemeinde her, das zu Petrus in näherer Beziehung stand und als Augen- und Ohrenzeuge über dieselben berichtet [1]).

d) Die Reden der Apostelgeschichte sind selten in der biblischen Theologie ihrer Bedeutung nach gebührend gewürdigt worden. Meist wurden sie nur bei der Darstellung des petrinischen Lehrbegriffs als secundäre Quellen mit berücksichtigt (Vgl. Bauer, III. S. 183. Schmid, II. S. 153. Meßner, S. 109) oder, wie von Reuß (I, livr. 4), zur Charakterisirung der théologie judéo-chrétienne überhaupt. Erst Lechler hat der darin enthaltenen ursprünglichen Verkündigung der Apostel eine selbstständige Darstellung gewidmet (S. 15—30). Wenn derselbe aber die Verhandlungen des Apostelconcils von seiner Darstellung ausschließt, weil dieselben in die paulinische Periode hineingehören, so ist dabei übersehen, daß die selbstständige Missionswirksamkeit des Paulus und seine uns bekannte literarische Thätigkeit, somit auch die in seinen Briefen uns vorliegende Lehranschauung erst in die Zeit nach dem Apostelconcil gehört. Wenn Lechler in diesen Reden eine noch unentwickeltere Stufe des petrinischen Lehrbegriffs nachzuweisen gesucht hat (S. 192—194), so können wir dieselbe um so weniger in ihnen finden, als nach unserer Auffassung der erste Brief Petri ebenfalls noch dieser ersten Periode der urapostolischen Lehrentwicklung angehört. Was eine gesonderte Darstellung der in diesen Reden enthaltenen Anschauungen wünschenswerth macht,

1) Liebhabern von Hypothesen sei die Frage zur Erwägung empfohlen, ob nicht das Marcusevangelium, das bekanntlich 16, 8 in gewissem Sinne unvollendet abbricht, in dieser Quelle seinen zweiten Theil gehabt haben könnte, wie das dasselbe benutzende Lucasevangelium in der Apostelgeschichte. Die für jeden fernerstehenden Berichterstatter jedenfalls höchst wunderliche Mittheilung eines Detailzuges wie 12, 12—17, an deren Anfange der Name des Marcus zum ersten Male auftaucht, würde eine solche Annahme nicht unkräftig unterstützen.

ist, abgesehen davon, daß sie allerdings die ältesten Urkunden über die religiösen Vorstellungen und Lehren der apostolischen Zeit bilden, nicht sowohl dies, daß sie dem ersten Brief Petri gegenüber einen eigenthümlichen Lehrbegriff enthalten, als vielmehr, daß sie uns eine besondere Seite der apostolischen Verkündigung, die halieutische und apologetische, vorführen und uns zugleich in das religiöse Leben der Urgemeinde und die sie in der frühesten Zeit bewegenden Fragen einen Einblick gewinnen lassen, während jener Brief, an zum Theil unter sehr anderen Verhältnissen lebende Christengemeinden gerichtet, selbstverständlich eine andere Seite der apostolischen Verkündigung, wie andere Seiten des christlichen Gemeindelebens zur Darstellung bringt. Es wird von diesem Gesichtspunkte aus Seitens der biblischen Theologie freilich auch noch manches in Betracht zu ziehen sein, was Lechler in seine Darstellung nicht mit aufgenommen hat.

§. 36. Der erste Brief Petri.

Die Hauptquelle für den petrinischen Lehrbegriff, wenigstens in seiner der vorpaulinischen Zeit angehörigen Entwicklungsform, ist der unter seinem Namen erhaltene erste Brief.a) Nur unter der Voraussetzung, daß dieser Brief echt und daß seine hergebrachte Auffassung, die ihn wesentlich als einen Nachklang paulinischer Briefe faßt, eine unrichtige sei, kann er als solche benutzt werden.b) Die Eigenthümlichkeiten des in dieser Quelle enthaltenen Lehrbegriffs sind sein judenchristlicher Charakter, seine vorwiegende Richtung auf die Christenhoffnung und die Unmittelbarkeit seiner Anknüpfung an das Leben und die Aussprüche Jesu.c) In den bisherigen Darstellungen desselben sind diese Eigenthümlichkeiten noch vielfach nicht ausreichend zur Geltung gekommen.d)

a) Der erste Brief Petri ist nach seiner Adresse an die Gläubigen der kleinasiatischen Diaspora, also an judenchristliche Gemeinden gerichtet. Da nun durch die von Ephesus aus während seines fast dreijährigen Aufenthalts daselbst entfaltete Wirksamkeit des Paulus die kleinasiatische Kirche eine wesentlich heidenchristliche wurde, so gehört unser Brief, der in Kleinasien nur von wesentlich judenchristlichen Gemeinden weiß, einer früheren Zeit an. Obwohl mit an galatische Gemeinden gerichtet, weiß er von der Beunruhigung derselben durch die Frage nach der Gültigkeit des Gesetzes noch nichts. Sein ausgesprochener Zweck ist ein paränetischer; seine Paränese erhält aber ihre Färbung durch die Verhältnisse der jungen Gemeinden in wesentlich heidnischer Umgebung, an die er gerichtet ist. Schon haben dieselben die von Jesu geweissagte Feindschaft der Welt zu kosten bekommen, heidnische Verleumdung und jüdische Lästerung um des Namens Christi willen. Es kam jetzt darauf an, durch die Entfaltung des christlichen Tugendlebens gerade unter dem Leidensstande die schleichende Verleumdung zu widerlegen, zu zeigen, daß die Schmach, welche die Gemeinde trug, wirklich nur die Schmach Christi sei. Aber die Ermahnung gründet sich überall auf die Heilsthatsachen des Christenthums. Diese waren den Lesern natürlich bereits verkündigt, aber durch Nichtapostel (1, 12), und weil in der Gewißheit derselben das stärkste Motiv der christlichen Paränese ruht, so verbindet der Brief mit dem

netischen Zweck den anderen, durch sein apostolisches Zeugniß den Lesern Wahrheit der ihnen zu Theil gewordenen Verkündigung zu bestätigen (5, Diese Verkündigung ist nach dem Obigen nicht die paulinische, welche Verfasser weder berücksichtigt noch in ihren schriftlichen Documenten kennt, a auch Paulus damals bereits seine Briefe an die Thessalonicher geschrie- haben sollte. Gerade dieser zweite Zweck des Briefes bringt es aber sich, daß derselbe das Zeugniß des Apostels von den Heilsthatsachen des stenthums in einem Umfange entfaltet, welche ihn zu einer höchst schätzens- hen Urkunde des petrinischen Lehrbegriffs macht. Näheres über diese assung des Briefs vgl. besonders in meinen kritischen Untersuchungen „die petrinische Frage" in den Studien und Kritiken (1865. S. 619 657).

b) Bei der von uns dargelegten Auffassung unseres Briefes ist seine heit vorausgesetzt. Dieselbe wird hauptsächlich von der Tübinger Schule itten, welche ihn einem vermittelnden Pauliner des zweiten Jahrhun- s zuschreibt (Vgl. besonders Schwegler, II. S. 2—29). Bei dieser Auf- ung hat die biblische Theologie nichts mehr mit ihm zu thun (§. 1, b). r auch bei der gangbaren Auffassung unseres Briefs, wie sie zuletzt noch consequentesten von Schott (der erste Brief Petri. Erlangen, 1861) ver- digt ist, gehört derselbe nicht unter die in diesem Theile zu besprechenden mden. Nach ihr ist der Brief an die paulinischen, überwiegend heiden- lichen Gemeinden Kleinasiens gerichtet. Schon dadurch wird er in eine : hinabgerückt, welche jenseits der umfassendsten paulinischen Wirksamkeit Kleinasien liegt. Aber man meint auch in ihm zahlreiche Reminiscenzen t an die späteren unter den paulinischen Briefen zu finden und läßt ihn er letzten Lebenszeit des Paulus oder gar nach seinem Tode abgefaßt sein. re schon dann alle Wahrscheinlichkeit dafür daß die Lehranschauung unse- Briefes bereits durch die paulinische mit bestimmt ist, so würde dies da- h zur Gewißheit, wenn derselbe wirklich die Absicht hätte, seinen Lesern Wahrheit der paulinischen Lehre zu bestätigen. Von dieser Auffassung ist es durchaus inconsequent, den Lehrbegriff unseres Briefs dem pauli- jen voranzustellen, wie noch Schmid und Meßner thun. Er darf dann als Denkmal der apostolischen Lehre gelten, wie sie nach dem Auftreten Paulus ausgeprägt ist, und von diesem Standpunkte aus ist Lechler dazu mmen, künstliche Unterschiede zwischen dem Lehrbegriff unseres Briefs dem der Reden in der Apostelgeschichte aufzusuchen (§. 35, d). Die Er- tniß von der Unrichtigkeit dieser Auffassung unseres Briefs ist die Vor- ngung für die richtige Verwerthung desselben in der biblischen Theologie.

c) Petrus gehört zu den von Jesu selbst berufenen Aposteln, welche : einen schroffen Bruch mit ihrer Vergangenheit in dem persönlichen Ver- mit Jesu allmählig zu dem Verständniß des in ihm erschienenen Heils ngereift waren. Wie Jesus sich als den Bringer des in Israel und für ael verheißenen und erwarteten Heiles dargestellt hatte, so faßt auch er in ihm erschienene Heil als die Verwirklichung des im A. T. Erstrebten Verheißenen auf, seine Anschauung desselben ist noch überall durch ATliche tellungen bedingt, er knüpft auch ohne ausdrückliche Veranlassung, wie Bedürfniß der Beweisführung, noch überall gern an die Sprüche und er, an die Institutionen und Geschichten des A. T.'s an. Seine Wirk- keit als Judenapostel, zu der ihn diese Richtung besonders befähigt, be-

festigt andererseits dieselbe in ihm und lehrt ihn in der gläubigen Gemeinde aus Israel die beginnende Verwirklichung der von Jesu gebrachten Vollendung der Theokratie schauen. Das ist es, was wir seine judenchristliche Richtung nennen. Aber auch die Individualität des Apostels bestimmt die Eigenthümlichkeit seines Lehrbegriffs. Petrus war eine rasche Natur, schnell entschlossen im Reden wie im Handeln sehen wir ihn in den Evangelien wie in der Apostelgeschichte überall den anderen Jüngern vorangehen; seine Vorzüge wie seine Fehler wurzelten in dieser seiner natürlichen Raschheit. Diese Eigenthümlichkeit aber mußte ihn von jeher treiben, mit seinem Streben und Sehnen sich über die Gegenwart hinweg auf die verheißene Heilszukunft hinzurichten, sie mußte ihn schon in seinem früheren Leben mit brennendem Verlangen die messianischen Hoffnungen seines Volks ergreifen lehren, sie mußte ihn rasch zu Christo führen, aber ihm es auch schwer genug machen, sich in den langsameren Weg zu finden, den dieser zum Ziel der erwarteten Vollendung wies. Die Verklärung dieser natürlichen Individualität erzeugte in ihm die Energie der Christenhoffnung, mit welcher wir ihn das letzte Ziel der in Christo erschienenen Vollendung erfassen und in seinem Lichte das ganze Christenleben betrachten sehen. So ist er in hervorragendem Sinne der Apostel der Hoffnung geworden. Endlich tritt bei ihm als einem persönlichen Jünger Jesu noch unmittelbar der Einfluß hervor, welchen die lebendige Anschauung des irdischen Lebens Jesu und theils einzelne bedeutungsvolle Worte, theils die ganze Lehrweise desselben auf seine Lehreigenthümlichkeit ausüben. Gerade weil seine überwiegend praktische Natur auf tiefer forschende Speculation, auf zergliedernde Reflexion oder auf eindringende Contemplation nicht angelegt war, sind seine Aussagen über Jesum und sein Werk noch der unmittelbare Ausdruck der Anschauungen, welche sich aus der im Lichte des A. T. und seiner eigenen Lehre betrachteten Erscheinung Jesu ergaben.

d) Bereits Bauer (III, S. 182—266) hatte „die christliche Religionstheorie Petri" besonders dargestellt. Dagegen findet de Wette in unserm Brief sowohl einen Repräsentanten der judenchristlichen als der hellenistischen Richtung (S. 203), und v. Cölln rechnet ihn zwar zum palästinensischen Lehrtropus (S. 197), ohne aber seine Lehre besonders darzustellen. Lutterbeck hat dagegen in seiner Darstellung zwar einen besonderen petrinischen Lehrtropus, er findet aber in unserm Briefe fast nur wörtliche Anführungen aus dem paulinischen Lehrbegriff und meint demnach, daß die Darstellung seines Lehrbegriffs nur eine Vorwegnahme des paulinischen sein würde (S. 178). Damit ist nur in bezeichnendster Weise die nothwendige Consequenz der herrschenden Auffassung unseres Briefs (not. b) ausgesprochen. Die eingehendste Darstellung des petrinischen Lehrbegriffs hat Schmid (II, S. 154 bis 210) gegeben, welchem wesentlich Meßner (S. 107—153) folgt. Wenn derselbe von ihnen zu denjenigen Lehrtropen gerechnet wird, welche das Evangelium in seiner Einheit mit dem A. T. darstellen, so ist damit nur ausgedrückt, was wir not. c als seinen judenchristlichen Charakter bezeichneten; wenn nun aber als speciellere Eigenthümlichkeit hervorgehoben wird, daß er das Evangelium als Erfüllung der ATlichen Verheißung faßt (Vgl. Schmid, II. S. 91. Meßner, S. 59), so ist dies nur insofern richtig, als die individuelle Eigenthümlichkeit unseres Apostels ihn schon im A. T. vorwiegend das dort verheißene Ziel der Vollendung in den Blick fassen ließ. Anderer-

is aber bringt es dieselbe Eigenthümlichkeit mit sich, daß er keineswegs
s in Jesu erschienene Heil bloß als die Erfüllung der Verheißung, sondern
ß er es ebenso als Bürgschaft für die noch unerfüllte Verheißung, als
und der Hoffnung auf die noch bevorstehende Heilsvollendung auffaßt.
enn ferner Lechler in seiner Darstellung des petrinischen Lehrbegriffs (S.
3—191) als Grundgedanken unseres Briefs „die Verbindung der Leiden
d der Herrlichkeit bei Christo wie bei den Christen" hinstellt (S. 175) und
ber zugiebt, daß diese Idee mit dem praktischen Hauptzwecke des Briefes
ammenhängt (S. 176), so folgt daraus von selbst, daß diese Idee, wenn
auch wirklich in unserm Briefe stärker vorherrschte, doch noch über die
genthümlichkeit des darin enthaltenen Lehrbegriffs nichts Entscheidendes
sagen würde, weil ihr Hervortreten eben durch die Verhältnisse bedingt
. Noch weniger kann dies natürlich der Fall sein, wenn Kahnis, S. 523
ie Heiligung als Vorbereitung zur Seligkeit" für die Summa der petrini-
en Predigt erklärt. Die Tübinger Schule hat gerade in dem Bestreben,
seren Brief als Denkmal einer späteren Phase des Paulinismus darzuthun,
welcher derselbe sich bereits mit dem Judenchristenthum zu vermitteln suchte,
iches zur Erkenntniß seines judenchristlichen Charakters beigetragen (Vgl.
er Schwegler, Buch 3. A, I. Köstlin in seinem johanneischen Lehrbegriff.
43, S. 472—481). Reuß (II. S. 291—305), obwohl an der Echtheit
haltend, findet in ihm eine absichtliche Vereinigung paulinischer und jacobi-
er Lehrelemente (S. 294), eine absichtliche Verschweigung der Streitfrage
er das Gesetz und ein Festhalten paulinischer Formeln, die aber mit ihrer
uß ihre eigenthümliche Bedeutung verlieren (S. 300), weil die ganze pau-
ische Mystik sowie die Rechtfertigungslehre fehlt (S. 297—299), daneben
starkes Durchscheinen der judenchristlichen Grundlage seiner Lehranschau-
g (S. 301). Noch entschiedener hält Baur in seiner Darstellung (S. 287
s 296) den Lehrbegriff unseres Briefes für einen vermittelnden, eklektischen,
holisirenden, in welchem verschiedene Elemente zu einer neutralisirenden
nheit verbunden sind. Wenn er nun aber sagt, die allgemeine Grundlage
paulinisch, die paulinischen Grundbegriffe blickten überall hindurch, nur
ihnen das specifisch-paulinische Gepräge genommen (S. 287), so ist es
r noch ein weiterer Schritt, wenn man eine Lehrweise, die zugestandener-
ßen nicht das paulinische Gepräge zeigt, gründlicher darauf ansieht, ob
rklich die paulinischen Gedanken in ihr die Grundlage bilden oder auch
r von ihr als bekannt vorausgesetzt werden. Diesen Schritt glaube ich in
inem „petrinischen Lehrbegriff" (Berlin, 1855) gethan zu haben, welcher
Lehreigenthümlichkeiten unseres Briefs nach den not. c angegebenen Ge-
htspunkten in ihrer Bedingtheit durch die natürliche Individualität des
ostels (Abschnitt 1), durch das A. T. (Abschnitt 2) und durch die Worte
d die Anschauung des Lebens Jesu (Abschnitt 3) betrachtet[1]). Das Re-
ltat desselben aber ist, daß man sich noch entschiedener als bisher geschehen
n der Auslegung unseres Briefs nach paulinischen Parallelen und von der
herigen Gesammtauffassung desselben (not. b) lossagen muß, um auf
rund desselben zum Verständniß des petrinischen Lehrbegriffs als eines der

1) Nach denselben drei Gesichtspunkten behandelt v. Oosterzee die petrinische Theo-
ie (§. 27 — 29), den ersten Brief und die Reden der Apostelgeschichte zusammenfassend.

vorpaulinischen Entwicklung der apostolischen Lehre angehörigen zu gelangen (Vgl. noch Ritschl, S. 116—120).

§. 37. Der Jacobusbrief.

Eine dritte Quelle des urapostolischen Lehrbegriffs in seiner ältesten Form ist der Brief des Jacobus. a) Derselbe kann aber nur unter der Voraussetzung, daß er die paulinische Lehre weder bekämpft noch auch nur kennt und berücksichtigt, als eine solche betrachtet werden. b) Die Eigenthümlichkeit seines Lehrbegriffs ist außer seinem allgemeinen judenchristlichen Charakter theils durch seine vorwiegend gesetzliche Richtung, theils durch seine unmittelbare Anknüpfung an die überlieferten Aussprüche Jesu bedingt. c) Der meist mit vorwiegender Rücksicht auf die paulinische Lehre dargestellte Lehrbegriff unseres Briefes bedarf noch einer von derselben abstrahirenden, seiner Eigenthümlichkeit vollkommen gerecht werdenden Darstellung. d)

a) Unser Brief rührt von dem leiblichen Bruder des Herrn, dem Sohn der Maria und des Joseph, Jacobus her, der, wahrscheinlich erst nach der Auferstehung Jesu gläubig geworden, durch die Stellung, welche er seit der Flucht des Petrus (Act. 12, 17) an der Spitze der jerusalemitischen Urgemeinde einnahm, ein fast apostelgleiches Ansehen in der ältesten Kirche erhielt und namentlich bei dem judenchristlichen Theile derselben. Sein an die Diasporajuden überhaupt adressirter Brief wendet sich, da er als Knecht Gottes und des Herrn Jesu Christi zu ihnen redet, selbstverständlich zunächst an die Messiasgläubigen unter ihnen. Diese aber lebten, nach den Verhältnissen zu urtheilen, welche er speciell in den Blick faßt, noch im engsten Verkehr mit ihren ungläubigen Volksgenossen. Sie standen noch mit ihnen in Synagogengemeinschaft in einer auf die ältesten Zeiten des Christenthums führenden Weise. Den niederen Ständen angehörig und ohnehin von den habsüchtigen, geldstolzen Reichen bedrückt und verachtet, hatten sie nun noch ihren ganzen Haß als sectirerische Bekenner des verurtheilten Nazareners zu tragen. Sie selbst aber, nicht frei von geheimer Weltliebe, beneideten ihre besser situirten Volksgenossen und suchten sich nun ihnen gegenüber als Lehrer der Wahrheit und als Bußprediger hervorzuthun, wobei sie trotz allem vermeintlichen Bekehrungseifer oft nur ihrer natürlichen Neigung den Zügel schießen ließen. Diese eigenthümliche Situation giebt der Paränese dieses Ermahnungsschreibens ihre bestimmte Färbung. Es galt, nicht in zungenfertigem Reden, in lieblosem Eifern und Streiten den neuen Glauben zu bewähren, sondern im Thun des gehörten Wortes und in der Geduld. Allerdings darf ein Schreiben mit so bestimmt begrenztem Zweck nicht als Programm eines Lehrsystems betrachtet werden; aber gerade die vorliegende Situation giebt dem Verfasser Gelegenheit, das, was ihm das Wesen des Christenthums ausmacht, vielfach in so charakteristischer Weise auszusprechen, daß die Eigenthümlichkeiten seiner Lehranschauung klar genug hervortreten.

b) Die Tübinger Schule rechnet auch unseren Brief zu den Erzeugnissen des zweiten Jahrhunderts und sieht in ihm ein Denkmal der ebjonitischen Polemik gegen die paulinische Rechtfertigungslehre, das freilich die irenische Tendenz verfolgen soll, die entgegengesetzten Denkweisen auf dem Boden

nd innerhalb des Princips des Judenchristenthums zu vermitteln (Vgl. Schwegler, I, S. 413—448). Allein auch unter denen, welche den Jacobusbrief für ein Product des apostolischen Zeitalters halten, finden Viele n ihm eine Polemik gegen Mißverstand oder Mißbrauch der paulinischen Lehre oder lassen ihn gar Lehrstreitigkeiten über dieselbe (Vgl. Reuß, I. S. 188) voraussetzen. Von diesem Standpunkte aus (Vgl. II. S. 98. 132) hat Schmid offenbar kein Recht mehr, seine Lehre als den ersten der apostolischen Lehrbegriffe zu behandeln, er muß dann vielmehr mit Lechler als ein Denkmal der Lehre betrachtet werden, wie sie nach dem Auftreten des Paulus sich ausgeprägt hat (Vgl. S. 255). Allein weder der ganze Charakter des Briefes, der nicht Verirrungen der Lehre, sondern des Lebens in rein praktischem Interesse bekämpft, noch die geschichtliche Situation seiner rein judenchristlichen Leser machen eine directe oder indirecte Beziehung auf paulinische Lehre irgend wahrscheinlich, die richtige Zeitbestimmung unseres Briefes aber schließt sie geradezu aus. Eine nähere Erwägung der Erörterungen, in denen man jene Beziehung hat finden wollen, zeigt, daß der Verfasser mit völlig anderen Begriffen rechnet als Paulus und seine zur Unterstützung der praktischen Ermahnung aufgestellten Sätze in einer Weise als anerkannt hinstellt und durch ATliche Beispiele begründet, welche in naivster Weise seine völlige Unkenntniß der scheinbar so widersprechenden paulinischen These und dessen Anwendung der gleichen Beispiele verräth (Vgl. meinen Aufsatz: Jacobus und Paulus, in der deutschen Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben. 1854. No. 51. 52). Der Brief gehört also ebenfalls der vorpaulinischen Zeit an und steht jedenfalls zeitlich wie inhaltlich dem ersten Brief Petri am nächsten. Ob er älter oder jünger als dieser sei, hängt von der Ansicht ab, welche man aus der Vergleichung der unzweifelhaften Parallelstellen in beiden Briefen darüber gewinnt, auf wessen Seite die Abhängigkeit ist. Für die biblische Theologie ist das Resultat unerheblich, da jedenfalls die innere Verwandtschaft der Reden in der Apostelgeschichte mit dem ersten Brief Petri es wünschenswerth macht, den Jacobusbrief unter den Documenten dieser Periode erst in dritter Stelle zu behandeln.

c) Obwohl Jacobus nicht unter der Leitung Jesu zum Glauben gelangt ist, so hat doch auch bei ihm die Bekehrung zum Messiasglauben nicht einen Bruch mit seiner ATlichen Frömmigkeit herbeigeführt, die selbst von den ungläubigen Juden an diesem „Gerechten" bekanntlich so hoch geschätzt wurde. Auch seinem Briefe ist der judenchristliche Typus aufgeprägt, den wir am ersten Briefe Petri kennen gelernt haben, ja seine ganze Schreibweise ist sichtlich an der ATlichen Prophetensprache und Spruchweisheit herangebildet. Allein seiner ganzen Individualität nach war die Hauptrichtung seines Strebens schon in seinem früheren Leben nicht sowohl der Erfüllung der Verheißung Israels als vielmehr der Erfüllung des im Gesetz offenbarten göttlichen Willens zugewandt, die er aber freilich nie in pharisäischem Sinne gefaßt hatte. Fand auch er also in Christo die Vollendung des seinem Volke gegebenen Heils, so mußte er dieselbe besonders in der vollkommenen Offenbarung des göttlichen Willens und in der Befähigung zur vollkommenen Erfüllung desselben erblicken. Obwohl auch er das irdische Leben Jesu gesehen hatte, so hat doch sein damaliges Fernbleiben von dem Jüngerkreise verhindert, daß das Bild desselben in der Lebensfrische auf seine Lehrweise einwirkte wie bei Petrus. Es ist das Bild des erhöhten Herrn, der auch ihm

erschienen war (1 Cor. 15, 7), welches seiner gläubigen Verehrung ausschließlich vorschwebt. Dagegen knüpft auch er wie Petrus vielfach unmittelbar an die Aussprüche Jesu an, nur daß dieselben nicht aus selbstständiger Erinnerung, sondern aus der apostolischen Ueberlieferung geschöpft sind.

d) Seit Luther sich an dem vermeinten Widerspruch der Rechtfertigungslehre unseres Briefs mit der paulinischen gestoßen, ist die Lehre desselben vielfach eingehend erörtert worden, aber freilich meist mit zu ausschließlicher Beziehung auf die Streitfrage, ob ein solcher Widerspruch vorhanden oder nicht und ob in unserm Briefe die paulinische These berücksichtigt sei. So dreht sich noch bei Neander die ganze Darstellung der Lehre des Jacobus um eine Vergleichung derselben mit paulinischer Lehre (II. S. 858—873). Selbstständiger ist dieselbe in ihrem ihr eigenthümlichen Zusammenhange darzustellen versucht bei Meßner (S. 77—98), der geneigt ist, mit Neander jede directe oder indirecte Beziehung auf die paulinische Lehre zu leugnen. Dennoch baut sich doch auch bei ihm die ganze Darstellung, von der Auffassung des Neuen im Christenthum als des vollkommenen Gesetzes ausgehend, dergestalt auf, daß alles Uebrige nur als Voraussetzung für die Rechtfertigungslehre des Jacobus und diese selbst als der Höhepunkt seines ganzen Lehrbegriffs erscheint, während die Erörterung über die Rechtfertigung im Briefe keineswegs für die Lehre desselben eine so hervorragende Bedeutung hat. Es ist nur der umgekehrte Weg, wenn Schmid in seiner Darstellung (II, §. 56—59) von dem Glauben und seinem Verhältniß zur Rechtfertigung ausgeht, um die Auffassung des objectiven Christenthums als des vollkommenen Gesetzes sowie alle übrigen Lehren des Briefs als hiermit zusammenhängend nachzuweisen. Hier aber verliert dadurch die von ihm (S. 91) und Meßner (S. 59) richtig erkannte Eigenthümlichkeit unseres Lehrbegriffs, wonach seine dem A. T. zugewandte Seite an das Gesetz anknüpft (not. c), sogar völlig ihre fundamentale Bedeutung für seine Darstellung. Aus dem von Lechler (S. 165) vorangestellten Hauptgedanken, daß das christliche Leben ein Ganzes sein müsse, läßt sich natürlich für den inneren Zusammenhang der Lehre unseres Briefes nichts entnehmen, und werden daher auch von ihm die einzelnen Hauptpunkte ziemlich zusammenhanglos besprochen (S. 163—170) und die ausführliche Vergleichung mit der paulinischen Lehre S. 252—260 nachgebracht. Reuß giebt zwar in seiner Darstellung der théologie judéo-chrétienne (I, 4) eine Analyse von dem Lehrgehalt unseres Briefes (Capitel 8); da er aber eine Erörterung des Verhältnisses von Glauben und Werken, die er erst nach der Darstellung der paulinischen Lehre giebt, davon ausschließt, so muß sie sehr unvollständig bleiben und kommt auf eine Combination christlicher Moral mit jüdischer Eschatologie hinaus (Vgl. S. 485). Wenn Lutterbeck (II, S. 170—176. Vgl. S. 53) unseren Brief auf den Wunsch des Paulus an die kleinasiatischen Gemeinden gerichtet sein läßt, um ihnen die Gesammtlehre des Paulus zu bestätigen, so ist damit nicht nur jedes geschichtliche, sondern auch jedes biblisch-theologische Verständniß desselben unmöglich gemacht. Umgekehrt geht Baur in seiner Darstellung (S. 277—287) davon aus, daß der Brief in directer Opposition auf den Mittelpunkt der paulinischen Lehre losgeht. Wolle man dies leugnen, so müsse gezeigt werden, daß beide einander gar nicht berühren, daß Paulus und der Verfasser des Jacobusbriefs mit den drei Hauptbegriffen, um welche es sich hier handelt, einen ganz anderen Sinn verbin-

den (S. 279. 278). Dies ist es gerade, was ich a. a. O. (not. b) gezeigt zu haben glaube. Es wird daher einmal der Versuch erlaubt sein, ohne die so vielfach irreführende Rücksichtnahme auf die paulinischen Vorstellungen und Lehren die Lehre unseres Briefes ganz für sich in dem ihr eigenthümlichen Zusammenhange darzustellen (Vgl. noch Ritschl, S. 109—116)[1]).

---

1) Später als meine biblische Theologie des N. T's. erschien die Schrift von W. G. Schmidt, der Lehrgehalt des Jacobusbriefes. Leipzig, 1869. Dieselbe behandelt zuerst die soteriologischen Voraussetzungen, dann die Lehre von der Sünde, die Wiedergeburt (Glauben und Werke), die Rechtfertigung, und schließt mit der Darstellung des christlichen Lebens. Sehr dürftig ist, was v. Oosterzee S. 150—52 über Jacobus bietet. Von Einzelschriften vgl. noch F. Kössing, das christliche Gesetz. Heidelberg, 1867 und die neueste Detailuntersuchung über Rechtfertigungslehre des Jacobus bei H. W. Weiffenbach, exegetisch-theologische Studie über Jac. 2, 14—26. Gießen, 1871.

Erster Abschnitt.

Die Reden der Apostelgeschichte.

Erstes Capitel.

Die Verkündigung des Messias und der messianischen Zeit.

---

§. 38. Die Erfüllung der Weissagung im irdischen Leben Jesu.

Die apostolische Verkündigung beginnt mit der Verkündigung der Messianität Jesu. a) Schon in seinem irdischen Leben war er ja der verheißene Prophet wie Moses gewesen, den Gott selbst durch Wunder und Zeichen legitimirt hatte, und der gesalbte Knecht Gottes, von dem die Propheten geredet. b) Selbst sein schmachvolles Ende war nach der Weissagung von Gott vorherbestimmt. c) Aber der positive Beweis für seine Messianität, der daraus entnommen werden konnte, mußte sammt der Heilsbedeutung seines Todes in der ältesten Verkündigung noch zurücktreten. d)

a) Wie Jesus selbst, so beginnen auch seine Apostel nicht mit einer religiösen Lehre oder einer sittlichen Forderung, sondern mit der Verkündigung einer Thatsache. Sie waren ja eben dazu von Jesu bestimmt, seine Verkündigung fortzusetzen (§. 31, a). Aber wenn Jesus damit begonnen hatte, daß mit dem Anbruch der verheißenen Heilszeit das Gottesreich gekommen sei, und zuerst mehr indirect sich als den Messias bezeugt hatte, in welchem es gekommen (§. 13), so kehrt sich jetzt das Verhältniß um. Wohl verkündigen auch die Apostel, daß die Tage ihrer Gegenwart es seien, welche alle Propheten verkündet haben (3, 24), daß also die messianische Zeit angebrochen sei. Allein da noch keineswegs alles Heil, das diese Zeit bringen sollte, verwirklicht war, so knüpfen sie zunächst an denjenigen Punkt an, in welchem die Weissagung bereits erfüllt war, an die Erscheinung des verheißenen Messias in Jesu von Nazareth. Es wäre freilich ein völlig vergebliches Bemühen gewesen, das Volk überreden zu wollen, daß der Rabbi von Nazareth, der unter ihm gelebt, gelehrt und sich durch Heilungen berühmt gemacht hatte, der verheißene und erwartete Messias gewesen sei. Eine solche Erscheinung entsprach nun einmal dem Bilde, welches sich die Volkserwartung auf Grund der Weissagung von dem Messias machte, durchaus nicht.

Jesus selbst aber hatte nie gegen dieses Messiasbild polemisirt oder in die herrschende Messiasvorstellung einen ihr fremden Sinn hineingelegt, er hatte nur die rein politische Fassung derselben als noch zu niedrig gegriffen bestritten und seine volle Erhöhung zur Messiaswürde der Zukunft vorbehalten (§. 19). Um so weniger konnte das Messiasbekenntniß der Jünger während des irdischen Lebens Jesu den Sinn haben, daß Jesus bereits vollkommen sei, was der Name des Messias besagt; es besagte von vornherein nur, daß dieser Jesus zum Messias bestimmt sei, daß kein anderer mehr zu erwarten sei, der die messianische Vollendung bringen werde (Vgl. Luc. 24, 19. 20), als er, in dem sie bereits begonnen hatte sich zu verwirklichen. In der festen Zuversicht auf eine endliche Erhöhung Jesu zur vollen Messiaswürde hatten sie alles, was in seiner irdischen Erscheinung ihrer Messiaserwartung widersprach, nicht ohne schweren Kampf, überwinden gelernt. Unmöglich also konnten sie jetzt dem Volke zumuthen, in der irdischen Erscheinung Jesu etwas zu sehen, was sie selbst nie darin gesehen hatten.

b) Dennoch mußte schon während seines irdischen Lebens zur Erscheinung gekommen sein, daß Jesus das von der Verheißung in Aussicht genommene Organ zur Herbeiführung der messianischen Vollendung gewesen sei. Es galt darum in der Weissagung diejenigen Züge aufzusuchen, welche, abgesehen von dem messianischen Königsbilde, auf ein solches höchstes und letztes Organ der göttlichen Offenbarung und Heilsmittheilung an sein Volk hinwiesen, und ihre Erfüllung in Jesu nachzuweisen. Jesus selbst aber hatte sich als den letzten und höchsten in der Reihe der Gottgesandten hingestellt (§. 13, c) und nichts anderes besagte ja nach messianischer Auslegung die Weissagung von dem Propheten wie Moses, den Gott einst dem Volke erwecken wolle aus seiner Mitte (Deutr. 18, 15). Daß die Volkserwartung, obwohl schwankend in ihrer Beziehung, auch diese Weissagung in den Blick gefaßt hatte, ist aus Joh. 1, 21. 6, 14. 7, 40 bekannt (Vgl. Act. 7, 37). Als diesen Propheten verkündigt Petrus Jesum (3, 22), als solcher war er, wie ja einst Moses selbst (7, 36), von Seiten Gottes legitimirt durch die Machtthaten, Wunder und Zeichen, die Gott durch ihn inmitten des Volkes gethan hatte (2, 22), insbesondere durch die Teufelaustreibungen, welche bewiesen, daß Gott mit ihm war, d. h. daß er seinem Gesandten mit seiner Wunderhülfe zur Seite stand (10, 38). Und wie Jesus die letzteren ausdrücklich auf den Geist Gottes zurückführte, so sieht Petrus in ihnen den Beweis, daß Jesus von Nazareth von Gott mit dem heiligen Geiste gesalbt war (10, 38). Von einer solchen Salbung bei seiner Taufe im Jordan erzählte bereits die älteste Ueberlieferung (§. 18, a). Die Weissagung aber wußte von einem mit dem Geiste Gottes gesalbten Knecht Gottes (Jesaj. 42, 1. 61, 1), durch welchen Gott dem Volke die Heilsbotschaft von dem Anbruch der messianischen Zeit bringen wollte (Jesaj. 52, 7). Diese frohe Botschaft vom Heil hatte Gott durch Jesum seinem Volke gesandt (Act. 10, 36), Jesus also war dieser gesalbte Knecht Gottes (4, 27. Vgl. 3, 13. 26); denn daß παῖς θεοῦ hier nicht etwa den Sohn Gottes, sondern den עֶבֶד יי׳ bezeichnet, zeigt 4, 25, wo David so genannt wird. Durch die Salbung mit dem heiligen Geist war dieser Knecht der heilige Knecht Gottes (4, 27. 30) geworden oder der Heilige Gottes κατ᾽ ἐξοχήν (2, 27: ὁ ὅσιός σου), von welchem Psalm 16, 10 redete. Mit dieser Vorstellung einer einzigartigen Gottangehörigkeit und Gottgeweihtheit war aber der Begriff der Reinheit

von sündlicher Befleckung gegeben, weil nichts Unreines nach ATlicher Vorstellung Gott geweiht werden kann. Allerdings liegt in der Bezeichnung Jesu als des Heiligen und Gerechten (3, 14) zunächst nur der Gegensatz gegen die Behandlung als Verbrecher, die ihm Seitens der Obrigkeit widerfahren war, allein auch die Weissagung hatte den Knecht Gottes als den Gerechten schlechthin charakterisirt (Jesaj. 53, 11) und da sein ganzes Leben das Bild dieser fleckenlosen Gerechtigkeit zeigte, die dem Willen Gottes entsprach, so konnte man in ihm nur die Ankunft des Gerechten sehen (7, 52), welche die Propheten zuvor verkündigt hatten (Vgl. 22, 14).

c) Freilich blieb es eine starke Zumuthung an das Volk, wenn man von ihm zu glauben verlangte, daß ein von der geistlichen Obrigkeit verurtheilter, von der heidnischen Staatsgewalt hingerichteter, am Holz (5, 30. 10, 39) d. h. am Galgen gestorbener Verbrecher der Messias sei. Mochte sein Leben immerhin diesen Glauben begünstigen, dieses sein Ende blieb ein scheinbar unüberwindliches Hinderniß (*σκάνδαλον*. Vgl. 1 Cor. 1, 23). Mochte selbst die Idee eines leidenden Messias einer tieferen Betrachtung der Weissagung auf Grund von Jesaj. 53 nicht ganz unzugänglich sein (Luc. 2, 34. 35. Joh. 1, 29), so war dies sicher nicht die Form, in der man ihre Erfüllung als möglich dachte. Es galt also nachzuweisen, daß auch dieses Ende bereits von der Weissagung in Aussicht genommen sei. Nun hatte aber Jesus selbst darauf hingewiesen, daß Gott nach Psalm 118, 22 den von den Baumeistern der Theokratie d. h. von der gegenwärtigen hierarchischen Gewalt verworfenen Stein zum Eckstein der vollendeten Theokratie d. h. zum Messias machen werde (Marc. 12, 10), und daß dies bei Jesu eingetroffen sei, darauf beruft sich Petrus vor den Hierarchen (4, 11). Eine Empörung weltlicher Machthaber wider den Gesalbten des Herrn hatte bereits Psalm 2, 2 geweissagt (4, 25—28). Ja selbst auf die schmähliche Art, wie Jesus durch einen seiner Jünger in die Hände der Feinde überliefert ward, bezog sich der göttliche Rathschluß (2, 23); denn auch sie hatte Jesus als vorausgesagt bezeichnet (§. 13, d) und Petrus fand in Psalm 69, 26. 109, 8 bereits das Schicksal des Verräthers geweissagt (1, 16. 20). Hatte aber Gott das Leiden seines Messias so, wie es sich erfüllt hatte, durch den Mund aller seiner Propheten vorherverkündigt (3, 18), so war das, was geschehen war, kein Willkühract der Menschen, in deren Hand Jesus ohnmächtig gefallen war; es war durch Gottes Macht und Rath vorherbestimmt (4, 28), es war mit seinem vorbedachten Rath und mit seinem Vorwissen geschehen (2, 23).

d) Hatte man sich einmal apologetisch über den Tod Jesu verständigt, so konnte derselbe auch zu einem positiven Zeugniß für seine Messianität gebraucht werden. Denn von jenem messianischen Gottesknecht (not. b) hatte ja Jesajas geweissagt, daß er wie ein Lamm zur Schlachtbank geführt werden sollte (53, 7. 8), und daß auch dieses Schicksal an Jesu sich erfüllt hatte (Act. 8, 34. 35), konnte nur noch bestimmter beweisen, daß er wirklich jener Knecht Gottes sei. Jesus selbst hatte wiederholt darauf hingewiesen, daß der Tod und das Leiden, wie es ihn traf, zu dem dem Messias in Kraft seines Berufes bestimmten Lebensschicksal gehöre (§. 16, c). Allein um diesen positiven Beweis stärker zu verwerthen, dazu war die Idee des leidenden Messias dem Volke jedenfalls viel zu fremd geworden. Es liegt darin auch der Grund, weshalb die Heilsbedeutung des Todes Jesu in dieser grundle-

genden Verkündigung noch zurücktreten mußte, obwohl dieselbe durch Aussprüche Jesu, welche, wie wir sehen werden, die Urapostel wohl verstanden hatten, deutlich ausgesprochen war (§. 22, c); denn erst von der Voraussetzung der für jetzt noch zu begründenden Messianität Jesu aus konnte jene Bedeutung recht gewürdigt werden. Es ist darum unberechtigt, wenn Lechler, S. 19 die Erkenntniß dieser Bedeutung dem Petrus in dieser Periode abspricht. War vielmehr der Tod des Messias auf Grund göttlichen Rathschlusses erfolgt, so mußte er auch für die messianische Wirksamkeit Jesu seine Bedeutung haben (Vgl. §. 22, c. Anm. 2) und im Zusammenhange von 3, 18. 19 liegt für das Bewußtsein des Redenden deutlich genug die Voraussetzung, daß Gott durch die Erfüllung der Weissagung von dem Leiden des Messias das Seinige gethan habe, um dem Volke die messianische Sündenvergebung zu beschaffen, zu deren Aneignung es nun nur noch seinerseits das Nöthige zu thun habe.

§. 39. Der erhöhte Messias.

Einen neuen Beweis für die Messianität Jesu ergab die Auferweckung desselben am dritten Tage, welche die Apostel als ihre erwählten Zeugen verkündigten. a) Aber auch seine Erhöhung zur Rechten Gottes konnten die Jünger auf Grund der Verheißung Jesu und der Geistesausgießung verkündigen. b) Durch diese Erhöhung hatte Gott Jesum in die dem Messias zukommende Herrscherstellung eingesetzt, die nun freilich weit über die Volkserwartung hinaus ihn als ein gottgleiches Wesen erscheinen ließ. c) Aber erst bei einer neuen Sendung vom Himmel her konnte er dem Volke als der messianische Vollender und Richter erscheinen. d)

a) Nun aber lag die Thatsache vor, daß Gott den getödteten Jesus wieder auferweckt hatte und Petrus verfehlt nicht, diese Thatsache wiederholt im lautredendsten Contrast seinem schmachvollen Tode gegenüberzustellen (3, 15. 4, 10. 5, 30). Und zwar war er nicht auferweckt, wie alle auferweckt zu werden hofften, sondern zum deutlichen Beweise, daß es mit diesem Tode eine andere Bewandniß habe, als mit dem Tode anderer Menschen, war er bereits am dritten Tage auferweckt worden (10, 40). Diese Thatsache ist daher der eigentliche Mittelpunkt des apostolischen Zeugnisses (2, 32. 3, 15); denn nicht dem ganzen Volk, sondern den erwählten Zeugen hat Gott den Auferstandenen in seinen Erscheinungen sich kundgeben lassen (10, 41) und sie so zu Zeugen seiner Auferstehung gemacht (1, 22). Dadurch aber fiel zunächst ein neues Licht auf die Messianität Jesu. David hatte Psalm 16, 10 davon geredet, daß Gott seinen Heiligen nicht werde die Verwesung sehen lassen und seine Seele nicht im Hades belassen. Dies konnte David nicht von sich selbst gesagt haben, da er gestorben und begraben war, sein Fleisch also der Verwesung verfallen geblieben. Demnach konnte er in jener Stelle nur als Prophet von dem ihm nach 2 Sam. 7, 12 (Vergl. Psalm 89, 5) verheißenen Nachkommen reden. Von diesem war also vorher gesagt, daß er von den Banden des Todes nicht werde gehalten werden. So rechtfertigt Petrus selbst 2, 25—31 die Deutung dieser Stelle auf die Auferste-

hung des Messias (v. 31: ἐλάλησεν περὶ τῆς ἀναστάσεως τοῦ Χριστοῦ)[1]. Und wenn nun Jesus nach dem Zeugniß der Apostel von Gott auferweckt war (2, 32), so war es geschehen, weil er nach dieser Weissagung nicht vom Tode festgehalten werden konnte, d. h. also weil er der in ihr geweissagte Messias war (2, 24). Denn nicht durch die Reflexion auf ein ihm seinem Wesen nach einwohnendes Lebensprincip (Schmid, II. S. 167. 169) oder auf seine messianische Würde an sich (Baur, S. 307), sondern durch die Verweisung auf die in ihrer messianischen Deutung gerechtfertigte Psalmstelle wird das οὐκ ἦν δυνατόν v. 25—31 begründet.

b) Der Auferstandene war aber zugleich zur Rechten Gottes erhöht und zwar ebenfalls, weil David bereits die Erhöhung zur Rechten Gottes von dem Messias geweissagt hatte (2, 33—35), wie Petrus aus der von Jesu selbst messianisch gedeuteten Stelle Psalm 110, 1 nachweist. Daß diese Erhöhung eingetreten sei, mußte den Aposteln auf Grund der Weissagung Jesu (§. 19) feststehen, und schon insofern konnten sie auch diese Thatsache bezeugen (5, 32)[2]. Wenn aber 5, 32 als Zeuge für diese Erhöhung noch das Factum der Geistesmittheilung genannt wird, so ist das nach 2, 33 so zu verstehen, daß Jesus nur als der zur Rechten Gottes erhöhte die Vollmacht empfangen konnte, die Gabe des Geistes mitzutheilen, welche Gott zur messianischen Zeit zu geben verheißen hatte und welche die Gläubigen durch die Vermittlung Jesu empfangen zu haben sich bewußt waren[3].

c) Durch die Erhebung zur Theilnahme an der göttlichen Ehre und Weltherrschaft, welche das Sitzen zur Rechten Gottes bezeichnet (§. 19, c), ist nun Jesus erst in die specifisch messianische Würdestellung eingetreten. War auch an seinem irdischen Leben wie an seinem Tode und seiner Auferstehung nachgewiesen, daß Jesus von Nazareth die von der messianischen Weissagung in den Blick gefaßte Person sei, durch welche Gott die Heilsvoll-

1) Nach dieser Stelle besteht also die Auferstehung darin, daß die nach der Trennung vom Leibe in den Hades versetzte Seele demselben wieder entnommen, daß der Todeszustand der (körperlosen) Seele durch ihre Umkleidung mit einem Leibe wieder aufgehoben wird (Vgl. §. 34, b). Daß auch das Fleisch nicht in der Verwesung aufgelöst, sondern, so muß man voraussetzen, unmittelbar in die Substanz des Auferstehungsleibes verklärt wird, ist eine Prärogative des Messias, der nicht am jüngsten Tage, sondern schon am dritten, d. h. ehe noch die Verwesung eingetreten (Vgl. Joh. 11, 39), auferweckt ist. Uebrigens erfahren wir aus dieser Stelle beiläufig, daß Petrus die davidische Abkunft Jesu nicht nur an sich, sondern als dem ganzen Volke bekannt und allgemein anerkannt voraussetzt (Vgl. §. 19, a).

2) Die Voraussetzung einer sichtbaren Himmelfahrt, von welcher nach §. 19, c. Anm. 5 die älteste Ueberlieferung nichts weiß, liegt darin an sich so wenig wie in dem ἀναληφθῆναι (1, 22) und in dem ἀναβῆναι εἰς τοὺς οὐρανούς (2, 34) — das ja nothwendig stattfinden muß, wenn ihn, der auf Erden wandelte, der Himmel aufnehmen soll (3, 21) —, sollte es auch Lucas bereits so genommen haben.

3) Nur in dieser Stelle, wo dem erhöhten Jesus eine specifisch messianische Vollmacht (Vgl. Matth. 3, 11) beigelegt wird, ist Gott als sein Vater bezeichnet, was um so bedeutungsvoller ist, als er in diesen Reden nie als Vater der Gläubigen erscheint. Weil darin aber das Sohnesverhältniß und zwar im Sinne der Erwählung zum Messiasberufe (§. 17) von selber liegt, darf man nicht mit Lechler, S. 18 auf das Fehlen des Sohnesnamens ein besonderes Gewicht legen.

ung vollbringen wolle, so war doch die königliche Herrschaft ein zu we- ‍icher Zug in dem prophetischen Messiasbilde, als daß dasselbe vollkommen erfüllt gelten konnte, so lange dieser noch nicht verwirklicht war. Nun aber te es das ganze Haus Israel zuverlässig gewiß wissen, daß Gott den uzigten Jesus zum Herrn und Messias gemacht habe (2, 36). Freilich e der von Gott selbst gesalbte (§. 38, b) Davidsohn nicht den Thron sei- Vaters David bestiegen, wie die Volkserwartung hoffte, aber nur um mit dem Weltenthron zu vertauschen, um statt des Königs Israels der errscher zu werden (10, 36). Nun erst ist er der Eckstein der vollendeten okratie geworden (4, 11), der Heerführer, zu dem ihn Gott erhöht hat 31). Aber nicht bloß als der Herr der Theokratie oder der Gläubigen er bezeichnet, sondern als der Herr schlechthin (2, 36. 11, 23. 24. Vgl. ύριος Ἰησοῦς: 1, 21. 4, 33. 11, 20. 15, 11), wie nur Jehova selbst nnt wird. Denn nach dem Vorgange der LXX. wird auch hier der iche Gottesname in den Citaten durch ὁ κύριος wiedergegeben (2, 20. 34. 4, 26 und öfters) und Gott als ὁ κύριος schlechthin bezeichnet (1, 3, 19. 4, 29. Vgl. 2, 39). Ist nun Jesus der κύριος in demselben um- nden Sinne geworden, so kann auch ein Spruch, der von dem κύριος- wa handelt, ohne weiteres auf den κύριος-Jesus bezogen werden und ein Spruch, der von der göttlichen Anrufung redet (2, 20. 21. Vgl. 9. 60). Der zu dieser κυριότης erhöhte Messias muß freilich ein gött- es Wesen sein (Vgl. §. 19, d), ohne daß aber für die älteste Verkündi- g damit ein Anlaß gegeben war, darauf zu reflectiren, inwiefern solche höhung in dem ursprünglichen Wesen seiner Person begründet sei.

d) Ist Jesus erst nach seiner Erhöhung von der Erde in seine volle mes- ische Würdestellung eingetreten, so folgt freilich, daß sein irdisches Leben h nicht die in der Weissagung in Aussicht genommene Erscheinung des ssias war, welche die letzte Vollendung herbeiführen sollte (§. 38, a). Er ß noch einmal gesandt werden, wie er das erste Mal gesandt war (3, 26). e Verweisung auf die Weissagung Jesu wird 3, 20 als selbstverständlich ausgesetzt, daß eine Zeit kommen wird, wo Gott diesen Jesus als den der tion bestimmten Messias (lies: τὸν —— Χριστὸν Ἰησοῦν) senden wird, er der Weissagung gemäß in seiner vollen Messiasherrlichkeit auftritt, dem lle die Zeiten der messianischen Vollendung zu bringen (v. 19). Selbst im Himmel thronende (3, 21) und herrschende Jesus ist also noch nicht llkommen das, was der Messias dem Volke sein soll; aber daß kein an- er als dieser Jesus einst als der Messias kommen wird und zwar nicht nur der Vollender, sondern auch als der von Gott bestimmte Weltrichter (10,), das eben ist es, was die Verkündigung seiner Messianität erweisen will.

§. 40. Der Anbruch der messianischen Zeit.

Mit der Erscheinung des Messias ist die messianische Endzeit angebro- n, welche bereits wesentliche messianische Heilsgüter mittheilt. a) Als dingung der Theilnahme an denselben fordert und wirkt zugleich die ostolische Botschaft die Sinnesänderung. b) Diese erweist sich zunächst der gläubigen Annahme dieser Botschaft und der Anerkennung Jesu als s Messias. c) Im unmittelbaren Verfolg der bereits angebrochenen End-

zeit aber steht das messianische Gericht zu erwarten, von welchem nur der Messias Alle, die seinen Namen anrufen, erretten kann. d)

a) Obwohl der Messias noch nicht die Heilsvollendung gebracht hatte, so konnte doch darüber kein Zweifel sein, daß mit seiner Erscheinung die messianische Zeit angebrochen war, auf welche alle Propheten hingewiesen hatten (3, 24, vgl. §. 38, a) als auf die letzten Tage (ἔσχαται ἡμέραι, als Uebersetzung des ATlichen אַחֲרִית הַיָּמִים. Vgl. Gen. 49, 1. Micha 4, 1. Jesaj. 2, 2), in denen alle Rathschlüsse Jehova's sich vollenden müssen. Ausdrücklich schaltet Petrus 2, 17 diesen term. techn. der messianischen Prophetie in die Joelweissagung ein, deren Erfüllung er dort nachweist, um anzudeuten, daß mit dieser Erfüllung jedenfalls die messianische Endzeit da sei. Ist dieselbe aber da, so müssen mit ihr auch wesentliche Heilsgüter bereits gegeben sein. Als ein solches nennt nun die Weissagung Joel 3, 1. 2. eine allgemeine Geistesausgießung, und diese ist am Pfingstfeste geschehen (2, 16 bis 18) und wiederholt sich immer aufs Neue bei denen, die an den Messias gläubig werden (2, 38). Schon der Täufer hatte darauf hingewiesen, daß der Messias dieselbe vermitteln werde (Matth. 3, 11) und die Jünger Jesu sind sich bewußt, diese Gabe durch ihren zum Himmel erhöhten Herrn empfangen zu haben (2, 33)[1]. Das andere wesentlich messianische Heilsgut (§. 22, a) ist die von allen Propheten für die messianische Zeit verheißene und ebenso wie die Geistesmittheilung durch den Messias (*διὰ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ*) vermittelte Sündenvergebung (10, 43), die auf Grund der von Jesu seiner Gemeinde ertheilten Vollmacht (§. 31, c) nun allen beim Eintritt in dieselbe dargeboten werden kann (2, 38. 3, 19. 5, 31). Auch die Heilwunder, in denen sich die Erscheinung Jesu als Offenbarung Jehova's erwies, der in der Heilszeit helfend und segnend zu seinem Volk gekommen war (§. 20, d), wiederholen sich innerhalb der Gemeinde (2, 43. 5, 12. 6, 8. 8, 6. 7. 13). Nur wirkt sie jetzt Gott auf das Gebet der Jünger (Vgl. 9, 40. 28, 8), um seinen Messias zu verherrlichen (4, 10), vermittelst des Namens Jesu (4, 30), d. h. so daß der Name Jesu, welcher seine messianische Würde bezeichnet, dabei angerufen (3, 6. Vgl. 16, 18) und somit constatirt wird, daß nur auf Grund der Erscheinung des Messias der Gemeinde diese Gottesgnade zu Theil wird. Ja, es kann geradezu der Name Jesu als der die Heilung wirkende (3, 16) oder Jesus selbst als der gedacht werden, welcher seine Heilthätigkeit durch der Jünger Hände fortsetzt (9, 34).

---

1) Ganz wie in der Joelweissagung erscheint der Geist auch hier als das Prinzip übernatürlicher Gnadengaben (Vgl. §. 18, a. Anm. 2): denn in dem Zungenreden (2, 11. 10, 46. Vgl. 8, 18), im Prophezeien (19, 6. Vgl. 1, 16) und Gesichtesehen (7, 55) [illegible] die Geistesmittheilung sofort in sichtbaren und hörbaren Erscheinungen hervor, der Geist bewirkt die Weisheit und Kraft, mit welcher die Jünger die Wahrheit bezeugen (6, 3. 10. 7, 51). Freilich kommen diese Geistesgaben keineswegs bloß als „wunderbare Erscheinungen“ in Betracht, sondern als Ausrüstung der Diener Gottes zu dem ihnen befohlenen Werke (2, 18), aber weder erscheint der Geist als Prinzip des neuen sittlichen Lebens, noch die Geistesgaben als „adäquates Zeugniß von demselben“ (Vgl. Klostermann in d. Gött. gel. Anz. 1869. S. 694—96). Auch ist der Geist nicht persönlich, sondern als eine Gabe Gottes gedacht (2, 38. 5, 32. 8, 20. Vgl. 10, 45. 11, 7), und wenn man sich dagegen auf 5, 32 beruft, so übersieht man, daß dort nicht der Geist selbst sondern das Factum der Geistesmittheilung (Vgl. §. 39, b) für die Erhöhung Jesu zeugt.

b) Die Theilnahme an diesen Gütern knüpft sich aber an gewisse Bedingungen. Wie Jesus selbst (§. 21, a) von Gott gesandt war, um die Volksgenossen von ihren bisherigen Uebelthaten abzuwenden und sie so der messianischen Segnungen theilhaftig zu machen (3, 26), so fordern seine Apostel die Sinnesänderung (2, 38. 8, 22) und die daraus folgende Umwendung von dem bisherigen Wege ihres sittlichen Wandels und machen sie zur Bedingung der Theilnahme an der Sündenvergebung (3, 19. 5, 31. 8, 22). Diese Forderung gründet sich aber nicht nur auf die allgemeine Voraussetzung der menschlichen Sündhaftigkeit, sondern unter den speciellen Verhältnissen der ältesten apostolischen Verkündigung auf die Vorhaltung der schweren Sünde, die das Volk dadurch begangen, daß es durch die Wahl des Barabbas sich der Verleugnung Jesu schuldig und an seiner Ermordung mitschuldig gemacht hat (3, 13—15). Aber wie die Verkündigung Jesu die Sinnesänderung nicht nur forderte, sondern sie auch wirkungskräftig hervorrief (§. 21, c), so auch die Verkündigung der Apostel. Gott hat darum Jesum zu seiner Rechten erhöht, damit nun jeder, der sehen will, erkennen müsse, daß Jesus der von Gott erwählte Messias und darum seine Ermordung eine schwere Sünde war, und so sich zur Sinnesänderung angetrieben fühle. Hat in diesem Sinne Gott durch die Erhöhung Jesu dem Volke den kräftigsten Antrieb zur Sinnesänderung gegeben (5, 31. Vgl. 11, 18), so muß die Verkündigung derselben durch die Apostel diese Sinnesänderung lebenskräftig wirken. Durch dieselbe werden die Theilnehmer an dem messianischen Heil eine Gemeinschaft von wahrhaften Gottesknechten (4, 29. 2, 18. Vgl. §. 32, a), welche in der Furcht des Herrn wandelt (9, 31).

c) Es ist nur der erste und nächste Beweis dieser Sinnesänderung, wenn das Volk, welches die durch Jesum ergangene Gottesbotschaft nicht angenommen hat, nun die Verkündigung der neuen Gottesboten annimmt. Die Apostel sind nämlich die von Gott erwählten Zeugen, die durch Jesum seinen Befehl zur Verkündigung an das Volk erhalten haben (10, 41. 42) und in der Ausrichtung desselben Gott allein gehorsamen (4, 19. 5, 29), dessen Wort sie zu verkündigen haben (4, 29). Ihnen gegenüber besteht der von Gott verlangte Gehorsam selbstverständlich darin, daß man ihre Botschaft, in der ein Wort Gottes selbst an das Volk ergeht, als wahr annimmt (Vgl. 2, 41. 8, 14), und dieser Gehorsam erscheint daher 5, 32 als Bedingung der Geistesmittheilung. Im Zusammenhange mit dem Hören des Wortes kann 15, 7 (Vgl. v. 9) das Glauben nur dieses vertrauensvolle Annehmen der Botschaft (§. 29, c) bezeichnen. Die Folge davon wird dann sein, daß man Jesum, den das Volk einst verworfen, jetzt seinen Herrn und Messias nennt, weil man durch die apostolische Botschaft zuversichtlich erkannt hat, daß Gott ihn dazu gemacht hat (2, 36). Den so als Messias bekannten Jesus muß man anrufen (2, 21), durch diesen Namen (d. h. wenn man ihn bekennt) erlangt man die Sündenvergebung (10, 43, vgl. not. a). Um dieses Namens willen muß man Schmach leiden und sein Leben hingeben (5, 41. 15, 26, vgl. §. 29, b); daher wird 8, 12 davon geredet, daß man dem glaubt, der von diesem Namen die frohe Botschaft bringt[2]). Sofern nun in die-

2) Wie in den Reden Jesu, so wird der Glaube auch hier wohl noch nicht direct auf die Person Jesu bezogen, da 10, 43 das πάντα τὸν πιστεύοντα εἰς αὐτόν wohl ein Zusatz des Lucas ist, der neben dem διὰ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ augenscheinlich überflüssig,

sem Namen die Erkenntniß der Messianität Jesu sich ausdrückt und dam
die Gewißheit gegeben ist, daß durch ihn alle göttlichen Heilsverheißunge
erfüllt werden, so liegt allerdings in diesem Glauben immer schon das Ver
trauen auf den Empfang aller messianischen Heilsgüter durch ihn eingeschlosse
Ausdrücklich aber erscheint 15, 11 der Glaube als Vertrauen auf die durc
Jesum im messianischen Gericht zu erwartende Errettung.

d) Die Weissagung des Joel knüpfte an die Geistesausgießung un
mittelbar das unter schreckhaften Himmelszeichen eintretende Kommen de
Tages Jehova's d. h. des großen messianischen Gerichtstages (Joel 3, 3. 4)
Indem Petrus diesen Theil der Weissagung mit aufnimmt (2, 19. 20), wil
er ausdrücklich andeuten, daß im unmittelbaren Verfolg der bereits angebro
chenen letzten Tage der Anbruch des messianischen Gerichtstages bevorstehe
der nach §. 39, d der Tag der zweiten Sendung Jesu ist, weil dieser als de
zum Richter bestellte Herr und Messias kommt. Das mit der schwersten
Sünde (not. b) beladene gegenwärtige Geschlecht des Volkes (2, 40: *γενεὰ
σκολιά*. Vgl. Deutr. 32, 5) kann in diesem Gerichte natürlich nur das Ver
derben erwarten (8, 20: *ἀπώλεια*. Vgl. §. 34, c), wenn ihm nicht ein Weg
zur Errettung gezeigt wird. Einen solchen hat aber Petrus dem Volke ge
zeigt (2, 40), indem er die Weissagung Joels, jeder, der den Namen des
Herrn anrufen werde, solle gerettet werden, deutet von dem Namen des zum
Herrn und Messias erhöhten Jesus (2, 21). Es ist kein anderer Name den
Menschen gegeben, durch dessen Anrufung sie errettet werden können, als
der Name Jesu, in diesem allein als dem Herrn der vollendeten Theokratie
ist für alle Genossen derselben die messianische Errettung (4, 11. 12). Denn
er ist nicht allein zum Herrn, sondern zugleich zum Erretter erhöht (5, 31).
Als der zum Richter bestellte Messias (10, 42) hat er natürlich auch zu be
stimmen, wer von diesem Gericht errettet werden soll, und erretten wird er
nach 15, 11 durch seine Huld Alle, welche durch seine Anrufung zeigen, daß
sie bußfertig die Heilsbotschaft angenommen haben. Mit der Errettung vom
Verderben ist aber zugleich das vollendete Heil gegeben, das nach §. 34, b in
dem (ewigen) Leben besteht. Jesus ist zugleich der Urheber dieses Lebens ge
worden (3, 15: *ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς*), indem er als der durch die Auferste
hung zum Herrn und Weltrichter Erhöhte die von dem messianischen Gericht
Erretteten zum Leben führt.

---

und 11, 17 einer Rede angehört, deren Herleitung aus der petrinischen Quelle bedenklich ist (§. 35, c). Dagegen steht ἡ πίστις 3, 16 b ganz wie in den Reden Jesu (§. 29, c) von dem wunderwirkenden Gottvertrauen, das aber insofern durch den Messias vermittelt ist (ἡ δι' αὐτοῦ), als nur die Gewißheit, daß in ihm die alle Noth besiegende Gnade Gottes erschienen, zu solchem Vertrauen auf die göttliche Wunderhülfe bewegen kann. Daher ist es eben eigentlich der Name Jesu selbst, welcher auf Grund des Vertrauens, das Petrus auf diesen Namen setzt (ἐπὶ τῇ πίστει τοῦ ὀνόματος), indem er den Kranken im Namen Jesu wandeln hieß, demselben die Gesundheit wiedergegeben hat (3, 16 a. Vgl. 4, 10).

Zweites Capitel.
Die Urgemeinde und die Heidenfrage.

§. 41. Die Gemeinde und die Apostel.

Am Pfingstfeste ward die Gemeinde gegründet durch die Ausgießung s Geistes und die Einführung der Taufe, an deren Uebernahme fortan die eilnahme an der Sündenvergebung und der Geistesgabe geknüpft ist.a) e Gemeinde blieb verbunden durch ihre Theilnahme an der Lehre der Apo- l, durch Verwirklichung der Brudergemeinschaft unter einander, durch den us des Brodbrechens und das gemeinsame Gebet.b) Eine Organisation r Gemeinde entsteht gelegentlich durch Einsetzung von Armenpflegern, an en Stelle später die Aeltesten auch die übrigen Gemeindeangelegenheiten lich besorgen, während die äußeren Dienstleistungen die jüngeren Ge- indeglieder ohne ausdrückliche Beamtung versehen.c) Die Apostel wid- n sich geflissentlich ganz dem Gebet und dem Dienst am Wort, ohne außer- m eine specifische Begabung oder Befugniß zu beanspruchen.d)

a) Durch die Geistestaufe am Pfingstfeste hatte sich der erhöhte Christus nen Jüngern aufs Neue bezeugt als den, welcher die Verwirklichung des ottesreiches auf Erden herbeiführen wolle und könne; es gab jetzt eine Ge- inde Christi (ἡ ἐκκλησία schlechthin: 5, 11. 8, 1. 3) inmitten der ATlichen ottesgemeinde, die von ihm selbst durch die Gabe des Geistes geweiht war r Stätte seiner Verwirklichung. Es war das nicht eine Schule oder Secte, e durch besondre Lehrsätze oder Religionsgebräuche verbunden war, sondern ie die ATliche Gemeinde durch das gottgeordnete Band der Blutsgemein- aft, so war diese Gemeinde verbunden durch die Gottesgabe des Geistes, ren Mittheilung ihre Glieder für die wahren Knechte Jehova's erklärte (2,), in deren Mitte sich die vollendete Theokratie mit all ihren Segnungen rwirklichen mußte. Von denen aber, welche fortan durch die apostolische edigt gewonnen sich dieser Gemeinde anschließen wollten, forderte Petrus reits nach seiner ersten Pfingstpredigt die Vollziehung der Bußtaufe (2, 38: τανοήσατε καὶ βαπτισθήτω ἕκαστος), welche einst Johannes von dem nzen Volke gefordert hatte (Vgl. §. 21, b). Durch das Untertauchen sollte r Entschluß, die alte Gesinnung völlig abgethan sein zu lassen und als ein uer Mensch ein neues Leben zu beginnen, in symbolischer Handlung dar- stellt und bekräftigt werden. Das Neue war nur dies, daß das Unter- uchen vollzogen wurde auf den Namen Jesu hin (8, 16: εἰς τὸ ὄνομα ῦ κυρίου Ἰησοῦ. Vgl. 2, 38: ἐπὶ τῷ ὀνόματι 10, 48: ἐν τῷ ὀνόματι, as wesentlich gleichbedeutend) [1]). Es war damit ausgesprochen, daß dieser

1) Daß dieses der ursprüngliche Ausdruck für die specifische Anwendung des Taufri-

Act die Anerkennung Jesu als dessen, als welchen ihn der in der Gemeinde gangbare Name desselben bezeichnete, d. h. als des Herrn und Messias einschlösse. Waren aber damit die beiden Forderungen erfüllt, an welche die Theilnahme an den Heilsgütern der messianischen Zeit geknüpft war (§. 40, b. c), so mußten dieselben auch unmittelbar denen, die sich der Bußtaufe im Namen Jesu unterzogen, zu Theil werden. Als solche verheißt daher Petrus denen, die sich taufen ließen, die Sündenvergebung und die Gabe des Geistes (2, 38)[2]). An der durch äußerlich wahrnehmbare Erscheinungen sich kundgebenden Geistesausgießung (§. 40, a) hatten die Gläubigen das Unterpfand, daß diese Verheißung sich erfüllt habe (Vgl. 19, 5. 6), und durch sie bestätigte also der erhöhte Christus, daß die Apostel nach seinem Willen und in seinem Namen dieses Bundeszeichen eingesetzt hatten (Vgl. §. 31, b). Darum konnte Petrus die Taufe als den Weg bezeichnen, der zur messianischen Errettung führt (2, 40), sofern man durch Uebernahme derselben in die Gemeinde eintrat, welche ihr erhöhter Herr bei seiner Wiederkunft zum Gericht vom Verderben erretten mußte (Vgl. §. 40, d)[3]).

b) Eine kurze Beschreibung von dem Leben der ersten Gemeinde giebt 2, 42 wohl sicher nach der petrinischen Quelle, da Lucas 2, 43—47 dieselbe zu erläutern und zu ergänzen gesucht hat. Hiernach sammelte sich dieselbe um die Lehre der Apostel, welche ja nur die Fortsetzung der Verkündigung Jesu war (§. 31, a), ähnlich wie die beständige Nachfolge Jesu behufs bleitus in der christlichen Gemeinde war, erhellt unzweifelhaft aus 1 Cor. 1, 13. 15. (Vgl. 10, 2). Es ist nicht unmöglich, daß die Benennung Jesu, welche der Ausdruck für die Anerkennung seiner messianischen Würde war, im Zusammenhange mit der Bedeutung, welche dieselbe für den Taufritus gewann, schon frühe sich dahin ausprägte, daß der technische Messiasname (ὁ Χριστός) seines Appellativsinns entkleidet und mit dem Namen Jesu zu einem Nomen proprium zusammengefügt wurde (Ἰησοῦς Χριστός: 2, 38. 4, 10. 10, 36. Vgl. 3, 6. 8, 12 — doch fast nur, wo es sich um die solenne Namensbezeichnung des Messias handelt); doch ist zu bemerken, daß gerade in diesen Reden ὁ Χριστός noch oft in seinem ursprünglichen technischen Appellativsinn vorkommt (2, 31. 36. 3, 18. 20. 4, 26. Vgl. 5, 42. 8, 5. 9, 34) und daß daher schwer zu bestimmen ist, wie weit jener Ausdruck, der auch sonst der Apostelgeschichte eignet, bereits der von Lucas benutzten Quelle angehörte.

2) Damit war dann die bloß symbolische Handlung der johanneischen Bußtaufe zum Sacrament d. h. zum Vehikel übernatürlicher Gnadengaben geworden. Es ist offenbar bereits ein secundärer Zug, wenn das Marcusevangelium die Vermittlung der Sündenvergebung schon der Johannestaufe beilegt (1, 4). Die älteste Ueberlieferung (Matth. 3, 11) weiß davon nichts und behält die Geistestaufe ausdrücklich dem kommenden Messias vor.

3) Das schließt natürlich nicht aus, daß der erhöhte Christus selbst an diese Ordnung nicht gebunden war. Es zeigt sich nirgends eine Spur, daß für die, welche bereits früher Jünger Jesu gewesen und durch ihn selbst zur Sinnesänderung und zum Glauben geführt waren, die Taufe als nothwendig erachtet ist. Die erste Jüngergemeinde empfängt die Geistesgabe ohne Taufe (2, 33) und ebenso die erste Gemeinde der Unbeschnittenen (10, 44), um durch ein göttliches σημεῖον die Taufe derselben zu veranlassen (10, 47. 11, 15—17). Es kommt sogar der Fall vor, daß dieselbe sich nicht unmittelbar nach der Taufe einstellt (8, 16. Vgl. v. 12) oder doch in keine Beziehung zu derselben gesetzt wird (9, 17. 18).

benden Anhörens seiner Lehre bei Lebzeiten des Messias das Zeichen der bleibenden Jüngerschaft gewesen war (§. 29, a). Uebrigens scheint auch der Name der μαθηταί im Kreise der Urgemeinde fortgedauert zu haben (15, 10. Vgl. 6, 1. 2. 9, 36. 11, 29). Sie war verbunden durch das Band einer innigen Gemeinschaft (κοινωνία); in der weiteren Brudergemeinschaft der Volksgenossen (2, 29. 37. 3, 17) bildeten sie eine engere Brüdergemeinde (1, 15. 11, 29. 15, 1. 3. 22. 23. 32. 33. 36. Vgl. 1, 16. 6, 3. 12, 17. 15, 7. 13), da sie ja Jesus einander als Brüder betrachten gelehrt hatte (§. 25, c). Diese brüderliche Gemeinschaft fand ihren Ausdruck in der barmherzigen Fürsorge für die Wittwen (6, 1) und damit natürlich für die Armen überhaupt, für welche nicht selten wohlhabende Gemeindeglieder ihr ganzes Vermögen zur Disposition stellten (4, 37), ohne daß dies aber als Pflicht betrachtet wurde (5, 4). Die Mahlzeiten wurden gemeinsam gehalten und das Brodbrechen Jesu beim Abschiedsmahl in heiliger Erinnerungsfeier dabei wiederholt (2, 42 1, vgl. §. 31, b). Endlich war nach 2, 42 die Gemeinschaft der Jünger eine Gebetsgemeinschaft (Vgl. 1, 14. 4, 24. 12, 12), dem entsprechend, daß Jesus das (erhörliche) Gebet zum Vorrecht und zur Pflicht seiner Anhänger gemacht hatte (§. 20, b. 30, b). Daß demnach die Gemeindegenossen ihre stehenden, geschlossenen Zusammenkünfte hatten, in denen sie sich ihres gemeinsamen Bekenntnisses in dem Anhören der apostolischen Predigt und gemeinsamem Gebet bewußt wurden, leidet keinen Zweifel.

c) So wenig Jesus etwas über eine Organisation der künftigen Gemeinde bestimmt hat (§. 31, c), so wenig haben die Apostel eine solche von vornherein für nothwendig gehalten. Als in Folge des Wachsthums der Gemeinde die Verwaltung der Armenpflege eine umfangreichere wurde, die, um Mißstände zu vermeiden, eingehendere Sorgfalt erforderte, beschloß die Gemeinde auf den Vorschlag der Apostel, die bisher die Liebesgaben in Empfang genommen und verwaltet hatten (4, 35. 5, 2), sieben durch die Geistesgabe der Weisheit (6, 3) befähigte Männer zu wählen, die sich dieser Mühwaltung unterzögen (6, 1—6). Als Diaconen werden diese Siebenmänner (21, 8: οἱ ἑπτά) nicht bezeichnet, obwohl es eine διακονία ist, die sie übernehmen (6, 2). Später finden wir auch das Institut der Synagogenältesten in der Gemeinde nachgebildet in den πρεσβύτεροι, deren Beruf demnach die Verwaltung der äußeren Gemeindeangelegenheiten gewesen sein muß. Da nun unter diesen zunächst keine wichtiger und umfassender sein konnte, als die Armenpflege und da wirklich die Aeltesten 11, 30, wie früher die Apostel, die Liebesgaben in Empfang nehmen, so sind diese Aeltesten entweder jene Siebenmänner selbst (Vgl. Ritschl, a. a. O. S. 355. 356), oder sie sind an ihre Stelle getreten und haben die Pflichten der nur ad hoc gewählten Siebenmänner in ihre umfassendere Amtswirksamkeit mit aufgenommen. Letzteres ist um so wahrscheinlicher, als durch die Verfolgung nach dem Tode des Stephanus wohl ohnehin die Continuität des Gemeindelebens eine Unterbrechung erfuhr (8, 1), in Folge deren wir z. B. einen der Sieben fortan als Evangelisten thätig sehen (8, 5. 26 ff. 21, 8). Als Lehrautorität treten die Aeltesten nirgends auf; auch nicht auf dem Apostelconcil (Lechler, S. 308), wo ihre Betheiligung wohl nur so stark hervortritt (15, 4. 6. 22. 23. 16, 4), weil die dort verhandelte Frage außer ihrer religiösen Seite eine tief ins gesellige Leben der Gemeinde eingreifende Bedeutung hatte. Auch 21, 18 ff. berathen sie mit Paulus Maßregeln, um die Ruhe und Ord-

nung in der Gemeinde zu erhalten (Vgl. v. 22). Aeußere Dienstleist in der Gemeindeversammlung verrichten ohne besondere Beamtung die j ren Gemeindeglieder (5, 6. 10: οἱ νεώτεροι oder νεανίσκοι) und dazu selbst die äußere Vollziehung des Taufritus gerechnet zu werden (10

d) Ganz übereinstimmend mit dem Auftrage Jesu (§. 31, a) beze die Apostel als ihre specifische Berufsthätigkeit, in welcher sie durch di waltung der äußeren Gemeindeangelegenheiten nicht behindert werden len, die διακονία τοῦ λόγου (6, 2. 4), durch welche sie die Lehrau (2, 42) in der Gemeinde bilden. Mit dieser διακονία τοῦ λόγου, dieselbe im Kreise der Gemeinde geübt wird, hängt wohl auch das Bo in der Versammlung zusammen (6, 4: προσευχή), das ebenso wie da ren die Leitung der Versammlung involvirt. Wenn sie ursprünglich die äußeren Angelegenheiten versorgen, so entledigen sie sich ihrer doch weil sie dieselben nicht in den Kreis ihrer specifischen Berufsthätigkeit rig betrachten (not. c), sie also auch bisher nur als die hervorrage Glieder der Gemeinde und nicht kraft ihres Apostelamtes verwaltet Nicht einmal regimentliche Befugnisse sehen wir sie ausüben. Die Wa Siebenmänner wird auf ihren Vorschlag von der Gemeinde beschlosse ausgeführt (6, 5. Vgl. 1, 23), die Entscheidung auf dem sogenannten stelconcil wird durch die Reden der Apostel nur vorbereitet, aber von de meinde im Einverständniß mit ihnen und den Presbytern getroffen (1 23). Die Entlarvung der beiden Betrüger, welche die Strafe Gottes (5, 3—10), ist kein Act der Kirchendisciplin. Wenn in den Apostel heilige Geist betrogen und auf die Probe gestellt erscheint (v. 3. 9), schieht dies doch nur, weil sie die der Gemeinde anvertrauten Gaben i pfang genommen haben (5, 2) und darum durch die Erleuchtung des um die Gesinnung der Geber wissen; denn alle Genossen der Gemein ben den Geist empfangen und der Beschluß der Gemeinde ist ein B des heiligen Geistes (15, 23. 28). Wenn durch der Apostel Hände und Wunder geschehen (2, 43. 5, 12), so ist diese Gabe doch keineswe sie gebunden (4, 30. Vgl. 6, 8. 8, 6. 7. 13) und Petrus lehnt die V lung ausdrücklich ab, daß dieselben durch ein besonderes ihnen beiwoh Vermögen geschehen seien (3, 12). Auch andere haben die Geistesga Weisheit (6, 3. 10), reden durch den Geist (6, 10. 7, 51), sehen G (7, 55) und weissagen (11, 27. 28: προφῆται. Vgl. 13, 1. 15, 32. wie ja der allen mitgetheilte Geist überhaupt das Princip der Gnade ist (§. 40, a). Wenn die Samaritaner durch die Handauflegung der den heiligen Geist empfangen (8, 17. 19), so zeigt v. 15, daß dies Symbol des auf sie bezüglichen Gebets der Apostel (Vgl. 6, 4) ist, un diese Handauflegung wird 9, 17 (vgl. v. 12) von einem der Jüng gleicher Wirkung vollzogen. Ebenso begleitet 6, 6 die Handauflegun das Gebet, womit die Apostel die Armenpfleger in ihr Amt einführe eine analoge Einführung in den dem Barnabas und Saulus übertr Missionsberuf vollziehen die Propheten und Lehrer der antiochenische meinde (13, 3), während 14, 23 die Bestellung der Gemeindebeamt unter Gebet erfolgt. Wenn endlich nach 8, 14 die Apostel für die V dung der Neubekehrten mit der Muttergemeinde zu sorgen scheinen, dies in ganz analogem Falle die Muttergemeinde selbst durch eins ihr deren Glieder (11, 22)[4]).

4) Die hervorragende Stellung, welche Petrus in der Gemeinde einnimmt,

§. 42. Die Gesammtbekehrung Israels.

Die apostolische Mission unter Israel ist nur die Wiederaufnahme der verkündenden und bekehrenden Wirksamkeit Jesu und soll durch die Gesammtbekehrung Israels die Wiederkunft Jesu und damit den Eintritt der Vollendung ermöglichen. a) Es ist demnach dem Volke noch eine Bußfrist gegönnt; selbst die Ermordung des Messias soll als Verfehlungssünde und nur der definitive Ungehorsam gegen ihn als die Frechheitssünde betrachtet werden, auf welche die Ausrottung aus dem Volke als Strafe gesetzt ist. b) Darum bleibt den Aposteln die Hoffnung, daß das bekehrte Israel die Gemeinde der Vollendungszeit sein werde, und damit ist das Festhalten am väterlichen Gesetz nothwendig gegeben. c) Selbst die erneute Drohweissagung des Stephanus und seine furchtbare Strafpredigt hat nicht die Heiligthümer Israels angegriffen und spricht noch nicht das göttliche Verwerfungsgericht über das Volk aus. d)

a) Der eigentliche Auftrag der Apostel geht nach §. 31, a nicht an die Gemeinde, sondern an das ganze Volk. Sie sind die von Gott erwählten Zeugen, die zur Verkündigung der Auferstehung besonders qualificirt und mit der Botschaft an das Volk beauftragt sind (10, 41. 42. Vgl. 4, 19. 5, 32 und dazu §. 40, c). Die Bedeutsamkeit ihrer auf das Zwölfstämmevolk bezüglichen Zwölfzahl wird durch die Ersatzwahl für den ausgeschiedenen Judas (1, 20) ausdrücklich anerkannt [1]). Durch Jesum hatte ja Gott den Söhnen Israels die Heilsbotschaft gesandt (10, 36); da aber die Verwirklichung des Heils abhängig blieb von der Sinnesänderung des Volkes, so war sein erstes Bemühen, jeden Einzelnen im Volk zur Umkehr von seinen Sünden zu bewegen (3, 26). Dies Bemühen war vergeblich gewesen; statt sich zu bekehren hatte das Volk seinen Messias gemordet. Dadurch war die ur-

---

...ge seiner eigenthümlichen Begabung, wonach er in Wort und That überall vorangeht, ...e amtlich fixirte. Erst später betrachtete man dieselbe als Folge einer von Jesu ihm übertragenen Oberleitung und bezog die Verheißung der Schlüsselgewalt, indem man sie ...h Jesaj. 22, 22 deutete, auf ihn allein (Matth. 16, 19). Neben ihm müssen nach 12, 2 ...erseits, nach 3, 1. 3. 4. 11. 4, 13. 19. 8, 14 andererseits die Söhne des Zebedäus, ...schon Jesu am nächsten standen (§. 31, a), besonders hervorgeragt haben. An seine Stelle tritt, ohne daß wir etwas von einer ausdrücklichen Bestimmung darüber hören, ...der Gefangennehmung des Petrus Jacobus, der Bruder des Herrn (12, 17. 15, 13. ...l. 21, 18).

1) Zur Wahl können nur solche kommen, die während der ganzen Zeit, auf welche ...die Verkündigung erstreckt (10, 37—41), ständige Begleiter Jesu gewesen sind (1, 21. ...). Unter den dazu qualificirten, welche die Gemeinde aufstellt (1, 23), entscheidet Gott ...st durch das auf seine Anrufung geworfene Loos (1, 24—26). Der Verheißung ...gemäß (Matth. 10, 20, vgl. §. 21, c. Anm. 1) werden sie durch den Geist zu ihrer Verteidigung vor dem Synedrium besonders befähigt (4, 8) und auch sonst zur Verkündigung des Wortes ausgerüstet (4, 31). Doch beanspruchen sie das Recht der Verkündigung keineswegs ausschließlich (Vgl. 6, 10. 8, 4. 5. 11, 19. 20).

sprünglich intendirte gradlinige Entwicklung des messianischen Heilswerkes unterbrochen. Der getödtete Messias war von Gott auferweckt und zum Himmel erhöht, aber gerade diese Erhöhung mußte nun dem Volke der kräftigste Antrieb zur Sinnesänderung werden (5, 31 und dazu §. 40, b). Daher waren die Apostel noch einmal an das Volk Israel (10, 42) ausgesandt mit der Botschaft von der Messianität Jesu und mit der Forderung der Sinnesänderung. Jesus mußte nun im Himmel bleiben, bis die Zeiten der allgemeinen Bekehrung eingetreten waren, welche Maleachi (3, 23. 24) geweissagt hatte (3, 21). Daß davon die ἀποκατάστασις πάντων (masc.) zu verstehen ist, zeigt Marc. 9, 12 und wird durch den Zusammenhang bestätigt. Dann erst war das Volk vorbereitet auf die letzte Endvollendung, welche Jesus als der ihm bestimmte Messias bei seiner zweiten Sendung bringen sollte (3, 20, vgl. §. 39, d). In diesem Sinne hängt es von ihrer Sinnesänderung und Bekehrung ab, daß die verheißenen Zeiten der Erquickung d. h. die messianische Zeit in ihrer höchsten Vollendung kommen könne (3, 19). Die Erfüllung dieser Bedingung herbeizuführen, ist die Aufgabe der apostolischen Mission unter Israel.

b) Es bleibt also dabei, daß dem Volke Israel das messianische Heil bestimmt ist (2, 39: ὑμῖν ἡ ἐπαγγελία καὶ τοῖς τέκνοις ὑμῶν). Sie sind die Kinder der Propheten, die all dies Heil verheißen haben (3, 24), und die Genossen des Bundes, den Gott mit den Erzvätern geschlossen und in welchem er sich dem Samen Abrahams verpflichtet hat (3, 25). Dieses kann auffallen, da ja nach der ältesten Ueberlieferung Jesus bereits die Verwerfung des Volkes verkündet hatte (§. 28, d). Aber wie es keine Heilsweissagung giebt, die nicht von dem Verhalten der zu segnenden abhängig bliebe, so giebt es auch keine Drohweissagung, die nicht durch bußfertige Umkehr rückgängig gemacht werden kann. Selbst die Gründung einer eignen Gemeinde Christi inmitten der ATlichen Volksgemeinde involvirt noch nicht die Verwerfung der letzteren, da jene sich allmählig bis zum Zusammenfallen mit dieser ausdehnen kann. Daß die dem Volke von Jesu gedrohte Verwerfung einstweilen noch suspendirt ist, daß sie noch durch die Sinnesänderung des Volkes rückgängig gemacht werden kann, das ist die Voraussetzung der ganzen urapostolischen Missionspredigt. Das A. T. unterscheidet zwischen Schwachheits- oder Verfehlungssünden, die aus Versehen (Levit. 4, 2. 22. 14: בִּשְׁגָגָה, κατ᾽ ἄγνοιαν) begangen waren und durch das Opferinstitut gesühnt werden konnten, und zwischen solchen, die, in frechem Freveln begangen (Num. 15, 30. 31: בְּיָד רָמָה), mit Ausrottung aus dem Volke bestraft wurden (ἐξολοθρευθήσεται ἡ ψυχὴ ἐκείνη ἐκ τοῦ λαοῦ). Petrus verkündet ausdrücklich dem Volke, daß selbst die frevelhafte Ermordung des Messias noch als κατ᾽ ἄγνοιαν begangen betrachtet (3, 17) und auf Grund bußfertiger Umkehr vergeben werden soll (3, 19). Wer aber jetzt auf den von Moses verheißenen Propheten d. h. den Messias nicht hört, über den wird nicht die Strafandrohung aus Deutr. 18, 19, sondern ausdrücklich die Fluchformel aus Num. 15, 30 ausgesprochen (3, 23), d. h. er hat die Sünde begangen, von der schon Jesus sagt, daß sie nicht vergeben werden kann (§. 22, b). Damit ist dem Volk noch eine Gnadenfrist geschenkt; es soll versucht werden, ob nicht das Eine große σημεῖον, auf das schon Jesus die wundersüchtige Menge verwies (Matth. 12, 39 = Luc. 11, 29), sie noch zur Umkehr bewegen kann (Vgl. 5, 21).

c) Die Apostel hoffen noch eine Gesammtbekehrung Israels, diese Hoffnung ist die Seele ihrer Missionsarbeit. Damit ist nicht gesagt, daß jeder Einzelne sich bekehren und gläubig werden wird, da ja auch die Propheten stets vor dem Eintritt der messianischen Vollendung eine Sichtung geweissagt hatten, durch welche die unwürdigen Glieder des Volks von der Theilnahme an dem messianischen Heil ausgeschlossen werden. Die Einzelnen unter den Volksgenossen, welche sich geweigert haben, auf den großen messianischen Propheten zu hören und die Sinnesänderung durch die Taufe auf seinen Namen zu besiegeln, werden aus dem Volke ausgerottet (not. b), so daß schließlich nur Gläubige in Israel zurückbleiben; das bekehrte und an den Messias gläubige Israel wird die Gemeinde der Endzeit sein, welche für die Vollendung (not. a) reif ist[2]). Mit der Hoffnung auf eine endliche Gesammtbekehrung Israels in diesem Sinne war aber nothwendig gegeben das unbedingte Festhalten am väterlichen Gesetze. Sollte Israel als Volk der messianischen Vollendung theilhaftig werden, so mußte es auch an seinem Gesetze festhalten; denn Israels ganzes Volksleben beruhte ja auf diesem Gesetz. Israel war nur ein von den Völkern abgesondertes Volk, so lange es an diesem Gesetz festhielt. Und wenn aus irgend welchem Grunde die messiasgläubigen Israeliten sich davon hätten lossagen dürfen, so konnten sie es nicht, ohne eine Scheidewand zwischen sich und ihren noch ungläubigen Volksgenossen aufzurichten, welche jede Bekehrung derselben in umfassenderem Maße unmöglich machte. Aber kein Wort Jesu sprach ja seine Jünger von der Befolgung des göttlichen Gesetzes frei (Vgl. §. 24), dem sie durch die Beschneidung verpflichtet waren; daher kann es nicht verwundern, daß die Urgemeinde gesetzestreu blieb und, weil sie es mit all ihren Pflichten streng nahm, auch in hohem Grade gesetzeseifrig wurde, wie noch 21, 20 von ihr bezeugt wird (Vgl. 2, 46. 3, 1. 10, 9. 14. 22, 12)[3]).

2) Mit dieser Hoffnung ist an sich die Möglichkeit gegeben, daß wenigstens die irdische Vollendung des Gottesreichs in den Formen der israelitischen Theokratie verwirklicht werden und damit auch die Weissagung von Israels Reichsherrlichkeit sich erfüllen kann, auf welche ursprünglich jedenfalls die Apostel hofften (Act. 1, 6). Daß eine solche im Kreise der Apostel später noch gehofft wird, läßt sich nicht nachweisen; es gehört zu der Lehrweisheit der Apostel, daß auf die Frage nach der Form, in welcher sich die Zeiten der Erquickung (3, 19) verwirklichen werden, nicht näher eingegangen wird. Die ἀποκατάστασις 3, 21 kann nach dem Zusammenhange gar nicht die Wiederaufrichtung des Reiches Israel sein (Vgl. not. a), und die himmlische Vollendung, die der Messias bei seiner Wiederkunft bringt (§. 34, a), ließ sich mit einer solchen Hoffnung nur vereinigen durch chiliastische Vorstellungen, von denen sich in dieser Zeit nirgends eine Spur zeigt. Das schließt natürlich nicht aus, daß dergleichen Hoffnungen hie und da genährt wurden, aber es läßt auch den Weg zu der Einsicht offen, daß die irdische Vollendung der israelitischen Theokratie durch den Messiasmord ein für allemal verscherzt sei.

3) Die Frage nach den Bedingungen der Theilnahme am messianischen Heil berührte das zunächst gar nicht. So gewiß kein wahrhaft frommer Jude deshalb, weil er fromm war, der vom Messias erwarteten Sündenvergebung und Geistesmittheilung entbehren zu können glaubte, so wenig konnte diese Frömmigkeit an sich ihn zur Mitgliedschaft der messianischen Gemeinde berechtigen, die auf ganz anderen Bedingungen beruhte (Vgl. §. 41, a), oder ihn im messianischen Gericht erretten, da dies lediglich von seiner Stellung zum Messias abhing.

d) Die Stellung des Stephanus zu der not. c besprochenen Frage ist natürlich zunächst nicht aus der wider ihn erhobenen Anklage (6, 11. 13. 14), sondern aus seiner Vertheidigungsrede zu entnehmen. In dieser aber zeigt sich keine Spur davon, daß er das Gesetz und den Cultus Israels als eine unvollkommene Offenbarung Gottes (Vgl. Meßner, S. 174) betrachtet. Er hebt vielmehr den göttlichen Ursprung der Beschneidung hervor (7, 8), er schildert mit Vorliebe den Moses als den großen vorbildlichen Erretter des Volks (7, 35—37), er läßt ihn aus Engelsmund das Gesetz empfangen, das er als λόγια ζῶντα (7, 38) und als verbindlich für Israel (7, 53) bezeichnet, und gewiß soll die Vermittlung durch Engel die Göttlichkeit dieses Gesetzes eher sichern als in Frage stellen. Ebenso wenig spricht er die endgültige Verwerfung des Volkes (Vgl. Meßner, S. 174) aus. Wohl haben schon die Patriarchen sich an dem von Gott erhöhten Joseph versündigt (7, 9. 10) und die Zeitgenossen des Moses in ihm den gottgesandten Erretter nicht erkannt (7, 25—28), sondern ihn verleugnet (v. 35) und nachmals im Ungehorsam gegen ihn sich zum Götzendienst gewandt (7, 39—43). Wohl nennt er darum die gegenwärtige Generation wie Jesus selbst (Matth. 23, 31) die Söhne der Prophetenmörder und schilt sie hartnäckig und unbeschnitten an Herz und Ohren, weil sie dem in den Verkündern des Evangeliums zu ihnen redenden Geiste Gottes widerstrebten, wie ihre Väter dem in den Propheten redenden (7, 51. 52), und das Gesetz, für das sie eiferten, selbst nicht erfüllten (v. 53). Allein alles dies ist doch immer nur eine scharfe Straf- und Bußpredigt, und es ist reine Willkühr, mit Schmid (II. S. 36) anzunehmen, der Schluß, welcher die Verwerfung des Volks verkündete, sei dem Redner abgeschnitten. Allerdings zieht sich nun durch die ganze Rede der Gedanke hin, daß die göttliche Heilsoffenbarung nicht an die Tempelstätte gebunden sei. Schon Abraham empfing die grundlegende göttliche Offenbarung in Mesopotamien und kam erst spät in das verheißene Land (7, 2—4). Seine Nachkommen mußten 400 Jahre im fremden Lande dienstbar sein (v. 6. Vgl. v. 9—36) und 40 Jahre in der Wüste wandern, wo ihnen die Gesetzesoffenbarung zu Theil ward (v. 36. 38), wie Gott dem Moses selbst im fremden Lande erschienen war (v. 29. 30). Selbst in den glänzenden Tagen Josuas und Davids haben die Israeliten Gott in der Stiftshütte verehrt (v. 44 bis 46) und Salomo durfte ihm den Tempel bauen, der doch auch nach dem Prophetenwort (Jesaj. 66, 1. 2) noch nicht der eigentliche und ausschließliche Wohnsitz Gottes war (7, 47—50). Da diese Ausführungen eine Vertheidigung sein sollen mit Bezug auf die Aeußerungen, um deretwillen er angeklagt war, so ist nichts wahrscheinlicher, als daß er die Drohweissagung Christi von dem Falle des Tempels reproducirt hatte, und wohl mochte er, ganz im Sinne Jesu (§. 24, d), daran die Aussicht geknüpft haben, daß mit dieser Katastrophe auch die Cultusordnung, deren Mittelpunkt der Tempel war, sich ändern werde. Aber sicher hatte er das nicht so unvermittelt hingestellt, wie die falschen Zeugen behaupteten (6, 14), sondern für den Fall der allerdings immer wahrscheinlicher werdenden definitiven Verstockung des Volkes angedroht. Seine ganze Rede zeigt, daß er sich bewußt war, nicht gegen die heilige Stätte und das Gesetz gefrevelt zu haben, wenn auch die verschärfte Form, in der seine Drohworte aufs Neue auf die immer unvermeidlicher werdende Katastrophe hinwiesen, dem Volke zum ersten Male wie-

r das Bewußtsein weckte, daß die messianische Secte mit ihren letzten nsequenzen die nationalen Heiligthümer bedrohe.

§. 43. Die Stellung der Heidenchristen in der Gemeinde.

War die endliche Theilnahme der Heiden am messianischen Heile auch n vornherein vorbehalten, so blieb es doch Gott überlassen, wie er diesel- n einst der vollendeten Theokratie zuführen werde. a) Erst ausdrückliche eisungen Gottes mußten die Urgemeinde überzeugen, daß es sein Wille i, schon vor der Gesammtbekehrung Israels Heiden zur Theilnahme an r messianischen Gemeinde hinzuzuführen. b) Auf dem Apostelconcil wurde genüber den Eiferern, welche von diesen Heiden den Durchgang durchs udenthum verlangten, die Freiheit der bekehrten Heiden vom Gesetz aus- ücklich anerkannt und nur Vorsorge getroffen, daß diese Anerkennung t der Mission unter Israel Abbruch thue. c) Dagegen reichten seine Be- ftlüsse nicht aus, um die gesellige und cultische Gemeinschaft der beiden in r ganzen Lebensordnung geschiedenen Theile der christlichen Gemeinde zu ern und eine extreme Partei in der Urgemeinde kehrte bald trotz derselben ihren alten Prätensionen zurück. d)

a) Petrus citirt die patriarchalische Weissagung (Gen. 22, 18), nach elcher im Samen Abrahams alle Geschlechter der Erde gesegnet werden sol- n (3, 25). Damit ist die endliche universelle Verwirklichung des messianischen eils ebenso bestimmt ausgesprochen, wie die Voraussetzung, daß, ehe die- lbe möglich wird, erst der Same Abrahams dieses Heils theilhaftig werden üsse. Deshalb hat Gott nach 3, 26 seinen Knecht zuerst zu Israel gesandt, n dessen Bekehrung zu bewirken und damit seine Segnung durch das ver- eißene Heil zu ermöglichen (§. 42, a). Allein die Verheißung desselben ge- rt nicht nur den Juden, sondern auch denen in der Ferne (2, 39) und das nd nach Jesaj. 49, 1. 12. 57, 19 ohne Zweifel die Heiden, zumal ja die iasporajuden unter der Zuhörerschaft der Pfingstrede zahlreich vertreten und so in das ὑμῖν mit einbegriffen waren. Wenn aber Petrus mit Anspie- ng an Joel 3, 5 sagt, daß Gott diese herzurufen werde, so ist die Art, ie er dies thun werde, eben damit von ihm wie von Jesu (§. 28, d) un- stimmt gelassen und jedenfalls eine eigentliche Heidenmission nicht in den lick gefaßt. Zu einer solchen besaßen die Apostel nach der ältesten Ueber- ferung keinen Auftrag (§. 31, a), und sie war von vornherein ganz unmög- h, weil es der streng israelitischen Frömmigkeit, wenigstens in den palä- inensischen Kreisen, denen die Urapostel angehörten, für gesetzwidrig galt, it den Unbeschnittenen in einen Verkehr zu treten (10, 28. 11, 3. Vgl. Gal. 2, 2. 14), wie eine Mission unter ihnen ihn erfordert haben würde. Aber auch e prophetischen Schilderungen von der Art, wie die Heiden zur messianischen eit am Heile Israels Antheil erlangen würden, hatten nie eine eigentliche Hei- enmission in den Blick gefaßt. Vielmehr sollten die Heiden, durch die Herr- chkeit Israels angelockt, von selbst sich aufmachen, um der vollendeten Theo- ratie sich anzuschließen (Micha 4, 1. 2. Jesaj. 2, 2. 3. 60, 4. 5. Jerem. 3, 7). Diese Vollendung der Theokratie konnte aber nur durch die Bekehrung

Israels herbeigeführt werden, von welcher Jerem. 4, 1. 2 ausdrücklich das Heil der Heiden abhängig macht, und je mehr die Apostel das messianische Heil als eine Fülle geistiger Güter erkennen gelernt hatten (§. 40), um so mehr blieb jene Vollendung zunächst unabhängig von der etwa damit eintretenden politischen Wiederherstellung (§. 42, c).

b) Als der erste Fingerzeig Gottes, nach welchem schon vor der Gesammtbekehrung Israels Unbeschnittene der Gemeinde zugeführt werden sollten, erscheint in der Apostelgeschichte die Bekehrung des Hauptmanns Cornelius. Ausdrücklich hatte Gott dem Petrus in einem Gesichte gezeigt, daß er nicht für unrein achten dürfe, was Gott für rein erklärt (10, 10—16), und der Geist ihm dies Gesicht dahin gedeutet, daß er den Boten des Cornelius, die ihn in das Haus des unreinen Heiden einluden, folgen solle (v. 17—20. Vgl. v. 28). Als er dort erfährt, daß Cornelius auf göttlichen Befehl bereit sei zu hören, was Gott ihm durch seinen Boten sagen läßt (v. 29—33), da erkennt er, daß Gott ohne Ansehen der Person die Heilsbotschaft jedem verkündigen lassen wolle, der wegen seiner Gottesfurcht und Gerechtigkeit dafür empfänglich sei (v. 34. 35) und predigt ihm das Evangelium (15, 7). Aber erst als Gott durch die Geistesausgießung gezeigt hat, daß er keinen Unterschied mache zwischen heidnischen und jüdischen Gläubigen, sondern jene durch den in ihnen gewirkten Glauben von aller heidnischen Profanität im Herzen gereinigt (15, 8. 9) und so der Gemeinschaft mit seinem durch die Beschneidung geweihten Volk würdig erachte, läßt er den Cornelius mit den Seinigen durch die Taufe in die Gemeinde d. h. in die Gemeinschaft des gläubigen Israel, dem die Verheißung gehört, aufnehmen (10, 44—48). Nicht die Taufe der Heiden, welche ja unter Umständen erfolgt war, unter denen niemand ihr Recht bestreiten konnte, sondern die Thatsache, daß Petrus zu den Unbeschnittenen eingegangen war und mit ihnen gegessen hatte, war es, was in Jerusalem Anstoß erregte (11, 2. 3) und einer ausführlichen Rechtfertigung bedurfte. In diesem Punkte aber hatten die hellenistischen Juden, welche von vornherein an einen freieren Umgang mit den Heiden gewöhnt waren, weniger Skrupel, und so entstand durch ihre Wirksamkeit in Antiochien eine wesentlich heidenchristliche Gemeinde (11, 20. 21), welche die Urgemeinde ohne weiteres anerkannte und durch Absendung des Barnabas in Verbindung mit sich erhielt (v. 22). Wohl erschien den Heiden hier zum ersten Mal das Christenthum nicht mehr als eine jüdische Secte, weil seine Bekenner sich nicht mehr an die jüdische Lebensweise banden, sondern als eine selbstständige religiöse Gemeinschaft, der sie den Namen Χριστιανοί gaben (11, 26). Aber die Urgemeinde konnte in den neubekehrten Heiden nur solche sehen, welche Gott vor der Zeit zur Theilnahme an dem messianischen Heil, das sich in Israel zuerst verwirklichen sollte, hinzugeführt habe und welchen man daher eine Ausnahmestellung zugestehen konnte und mußte. So lange dies immer nur Einzelne waren, die in der Gemeinde eine selbstständige Bedeutung nicht beanspruchten, blieb das gläubige Israel die eigentliche Substanz der messianischen Gemeinde (§. 42, c), der sich die Fülle der Heiden erst anschließen sollte, wenn Israel als Volk der Verheißung theilhaftig geworden sei. Die definitive Regelung des Verhältnisses der Heiden zu Israel konnte sehr wohl aufgeschoben bleiben, bis sie im Ganzen (und nicht mehr als Einzelne) sich würden zu dem Messias Israels bekehrt haben, mochten sie dann insgesammt die Ordnungen Israels

nen, oder der dann wiederkehrende Messias überall neue Ordnungen in
llendeten Theokratie aufrichten.

Erst als durch die von Antiochien aus unternommene Mission eine Reihe
ich heidenchristlicher Gemeinden entstanden war (Act. 13. 14), trat an
emeinde die Frage heran, ob man in diesen Heidengemeinden einen
ndigen Theil der messianischen Gemeinde anerkennen solle. Viele ver-
diese Frage, weil das für Israel bestimmte messianische Heil den
nur zu Theil werden könne, wenn dieselben sich durch Annahme der
eidung und des Gesetzes an Israel anschlössen (15, 1. 5), wie es ja
er mit den Proselyten, die volles Bürgerrecht in Israel haben woll-
halten war. Dies Ansinnen wies aber Petrus auf dem Apostelconcil
den zurück, da einerseits Gott selbst durch die Geistesmittheilung die
en Heiden für rein, also dem durch die Beschneidung geweihten Volke
hend erklärt habe (v. 8. 9, vgl. not. b), andererseits man ihn nicht
einem neuen Zeichen herausfordern dürfe, das sie auch von dem Ge-
i erkläre, zumal ja auch die Judenchristen nicht durch ihre immer un-
mene Gesetzeserfüllung, sondern durch die Huld des Messias gerettet
den hofften (v. 10. 11) [1]). Ebenso erkannte man aus den Mittheilun-
Barnabas und Paulus, daß Gott auch unter den Heiden seiner Heils-
ft Wirkungskraft gegeben und so dieselben zur Theilnahme am Mes-
berufen habe (v. 12. Vgl. Gal. 2, 7. 8). Dieser Fingerzeig Gottes
ber unbeachtet geblieben, wenn man dieselben gezwungen hätte, durch
nahme der Beschneidung und des Gesetzes erst Juden zu werden. In
iche stimmte auch Jacobus damit überein, nur daß er die gesetzesfreien
christen nicht als dem gesetzestreuen gläubigen Israel einverleibt ansah,
als ein neues Volk, das sich Jehova erwählt habe, seinen Namen
en, neben dem alten Gottesvolk, wie schon Amos (9, 11. 12) ge-
t habe, daß die (jetzt durch den Messias begonnene) Wiederherstellung
die Heiden für die Unterstellung unter seinen Namen gewinnen werde
—18). Man beschloß daher, den Heidenchristen, abgesehen davon
durch Liebesgaben ihre brüderliche Gemeinschaft mit der Urgemeinde
en sollten (Gal. 2, 10), nichts weiter aufzuerlegen (Act. 15, 19), als
thaltung von denjenigen Stücken, welche den Abscheu der in den
ogen vertretenen Judenschaft gegen die unbeschnittenen Christen immer
halten und dadurch der Bekehrung der Diaspora ein unübersteigliches
niß bereitet haben würden (v. 20. 21). Da nämlich die Hoffnung
e Gesammtbekehrung Israels noch nicht aufgegeben war und die Ur-
die Mission unter Israel unverdrossen fortsetzen sollten (Gal. 2, 9),
te Vorsorge getroffen werden, daß nicht die Judenschaft in der Dia-
on der gesetzesfreien Christenheit sich durch eine unüberwindliche Schranke
t fühlte, welche jede Einwirkung auf sie unmöglich machte. Diese

[1]) Durch den letzten Zusatz war nur ausgesprochen, daß es sich bei dieser Frage
vorherein gar nicht um den eigentlichen Heilsgrund handle, den auch kein wahr-
ubig gewordener Jude mehr in seiner Gesetzesbefolgung suchte, sondern um eine
tung, welche die Einfügung in das Volk der Verheißung mit sich bringe. Aller-
ber lag die Gefahr immer nahe genug, daß man die Bedingung der Theilnahme
wieder zum Heilsgrunde machte, und diese Gefahr scheint auch Petrus durch-
n haben.

Stücke waren der Genuß von Götzenopferfleisch, von Blut und Ersticktem, sowie die außereheliche Geschlechtsgemeinschaft (Act. 15, 20. 29)[2]).

d) Dieser Beschluß des Apostelconcils löste aber keineswegs alle Schwierigkeiten. Da er als unbestritten voraussetzte, daß die Judenchristen dem väterlichen Gesetze treu blieben, und dazu nach der Auffassung der urapostolischen Kreise (not. a) auch die gänzliche Enthaltung von allem näheren Umgange, insbesondere von der Tischgenossenschaft mit Unbeschnittenen gehörte, so war ihnen damit die nähere gesellige und cultische Gemeinschaft mit den Heidenchristen, zu der ja namentlich auch die gemeinsamen Mahlzeiten gehörten, verwehrt. Man konnte nun die Heidenchristen als solche durch den Glauben von aller heidnischen Profanität gereinigt erachten (15, 9 und dazu not. b) und in Folge dessen ihnen die Tischgemeinschaft zugestehen, wie Petrus in Antiochien that (Gal. 2, 12). Damit war dann freilich ein Schritt zur Entwöhnung von der streng israelitischen Lebensordnung gethan, der leicht immer weiter führen konnte. Man konnte aber auch, wie *τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου* (Gal. 2, 12) thaten, verlangen, daß um der strengen väterlichen Observanz willen die Judenchristen auf jene Gemeinschaft mit den Heidenchristen verzichten müßten[3]). Das Aposteldekret selbst hatte ja den Fall des Verkehrs in gemischten Gemeinden gar nicht in den Blick gefaßt, da die Concessionen der Heidenchristen nach Act. 15, 21 nur auf die Synagoge und nicht auf die Judenchristen berechnet waren (not. c)[4]). Als nun Petrus auf das

2) Es läßt sich nicht nachweisen, daß damit die Heidenchristen unter dieselben Bedingungen gestellt waren, unter denen die Israeliten die Proselyten des Thores in ihre sociale Gemeinschaft aufnahmen (Ritschl, S. 129. Vgl. dazu meine Recension in den Studien und Kritiken. 1859. S. 137. 138); die Aehnlichkeit mit diesen, soweit sie wirklich vorhanden, ergab sich von selbst aus den ähnlichen Motiven, die hier wie dort obwalteten. Uebrigens sollte das Decret des Apostelconcils ausdrücklich nur für diejenigen Gemeinden bindend sein, die mit der Muttergemeinde in einem näheren Zusammenhange standen (15, 23), und wenn Paulus dasselbe später auch in den auf seiner ersten Missionsreise gegründeten Gemeinden einführte (16, 4), so ist zu erwägen, daß diese auf Anlaß der antiochenischen Gemeinde unter Leitung des Barnabas, eines Gliedes der Urgemeinde, unternommen war (13, 2. 3. Vgl. v. 7). Aus 21, 25 folgt nur, was sich freilich von selbst versteht, daß die Urgemeinde diese Concession der Heidenchristen überall für nothwendig hielt, während 15, 23 zeigt, daß sie dieselbe mit ihrer Autorität nur soweit geltend machte, als die bisher gestifteten Gemeinden mit ihr noch in engerem Zusammenhange standen. Daß dies auch von den cilicischen Gemeinden vorausgesetzt wird, kann um so weniger verwundern, da auch ihr Dasein v. 41 (und doch wohl schon 9, 30) nur vorausgesetzt wird, und wenn man unsre Auffassung von 16, 4 willkührlich nennt, so sind damit die dafür angeführten Gründe nicht widerlegt.

3) Zwar weiß man nicht, ob sie wirklich im Sinne des Jacobus handelten oder seine Autorität nur vorschoben; aber unmöglich ist es keineswegs, daß derselbe an dieser strengeren Auslegung des Apostelbecrets, die seiner Anschauung von dem selbstständigen Bestehen des neuen Gottesvolks neben dem alten (not. c) vollkommen entsprach, festhielt.

4) Damit erledigt sich der einzige scheinbare Einwand, den der neueste Erklärer der Apostelgeschichte (Overbeck in de Wette's Handbuch 1, 4. 4. Aufl. 1870. S. 241) gegen unsre Auffassung des Apostelbecrets geltend gemacht hat. Daß v. 21 unmöglich den v. 19 begründen, also auch nicht den Gedanken enthalten kann, daß den Ansprüchen des Moses schon durch die Juden genug geschehn, hat er selber schlagend nachgewiesen; allein seine

ungen der Eiferer sich von den Heidenchristen zurückzog, rügte Paulus s seiner früher bewährten besseren Ueberzeugung widersprechende Verfah- mit Recht als ὑπόκρισις (Gal. 2, 13) und sah darin einen indirecten ang für die Heidenchristen, welche, wenn sie ihrerseits nicht die Gemein- aft mit den Gläubigen aus den Juden aufgeben wollten, die jüdische Le- nsweise annehmen, d. h. Juden werden mußten durch Annahme der Be- neidung und des Gesetzes (2, 14). Die ganze Polemik des Paulus zeigt er ausdrücklich, daß Petrus die Consequenz des von ihm adoptirten Ver- hrens, welche die feierlich anerkannte Freiheit und Selbstständigkeit der idengemeinden aufhob, perhorresciren mußte. Dagegen fehlte es nicht einer Partei innerhalb der Urgemeinde, welche trotz des Aposteldecrets mer wieder zu der Forderung zurückkehrte, daß die Heiden, um an dem ssianischen Heil Antheil zu erlangen, sich völlig durch die Beschneidung d Gesetzesannahme dem Volk der Verheißung einverleiben müßten, und diese derung lag allerdings in der Consequenz jener strengeren Auslegung des ostelдecrets, da eine Versagung der socialen Gemeinschaft nothwendig all- mälig zur Anzweiflung der vollen Heilsgemeinschaft der Heidenchristen zu- führen mußte [5]).

---

eutung desselben darauf, daß in der universalistischen Ausbreitung des Synagogalgottes- nstes sich der Anspruch des Mosaismus an die Heiden ausspreche, scheitert daran, ß die Verkündigung des Gesetzes in den Synagogen immer nur seine Verbind- hkeit für Juden ausdrücken kann. Eben darum ist auch klar, daß die von uns vertre- ne Auffassung nicht durch ein einfaches διὰ τοὺς Ἰουδαίους ausgedrückt werden konnte; nn nicht um eine Accommodation an die Juden als solche handelt es sich, sondern um e Accommodation an die auf Grund des mosaischen Gesetzes eingewurzelte (daher das n Overb. beanstandete ἐκ γενεῶν ἀρχαίων) und durch die Synagogalgottesdienste immer ändig erhaltene jüdische Sitte. Die Vorstellung einer Accommodation liegt aber noth- endig darin, daß der Begründungssatz nicht ein Bedürfniß oder eine Pflicht der Hei- nchristen, sondern eine stete Uebung der Synagoge nennt.

5) Daß aber die Urapostel oder Jacobus die Forderungen dieser judaistischen Partei je terstützt haben, hat die Tübinger Schule nicht nachzuweisen vermocht. Weder ihre Hoff- ng auf eine Gesammtbekehrung Israels, noch die Betrachtung der gläubigen Israeli- n als des Grundstocks der Gemeinde nöthigte sie dazu. Allerdings aber konnte eine friedigendere Lösung der Frage nach dem socialen Verhältniß zwischen dem judenchrist- ichen und heidenchristlichen Theil der Gemeinde, als sie das Apostelдecret bot, nur auf- schoben bleiben unter der Voraussetzung, daß die Judenmission einen raschen und ent- heidenden Erfolg haben und die dadurch bedingte Wiederkehr Christi (§. 42, a) der gan- n Schwierigkeit ein baldiges Ende machen werde. Diese Voraussetzung hat sich nicht verwirklicht und darum hat die weitere Entwicklung des Christenthums den Standpunkt s Apostelconcils bald hinter sich zurückgelassen.

Zweiter Abschnitt.

Der erste Brief Petri.

Drittes Capitel.

Der Beginn der messianischen Vollendung in der christlichen Gemei

---

§. 44. Das auserwählte Geschlecht.

Die christliche Gemeinde, in welcher sich die verheißene Vollendung Theokratie zu verwirklichen beginnt, ist das auserwählte Geschlecht, wel aus gläubigen Israeliten besteht. a) Die Erwählung derselben zu der T nahme an dem vollendeten Heile vollzieht sich in der Taufe, in welche Gott durch Ausrüstung mit seinem Geiste und durch die volle Sündenve bung zu einem heiligen Volke macht. b) Alle Israeliten, die der Forde der Heilsbotschaft nicht gehorchen wollten, werden von dem auserwäh Geschlechte ausgeschlossen. c) Wo etwa auch einzelne Heiden durch die T in die Gemeinde aufgenommen sind, da sind sie dem auserwählten Geschl eingefügt, dessen Substanz das gläubige Israel bildet. d)

a) Da es sich im ersten Briefe Petri nicht mehr um die grundlege Verkündigung handelt, sondern um eine Erbauung bereits bestehender meinden (2, 5), so geht der Apostel nicht von dem Nachweis aus, da Jesu die Weissagung erfüllt sei, sondern die Grundlage seiner Paränese det die Thatsache, daß in der christlichen Gemeinde die Verwirklichung de begonnen hat, was dem theokratischen Volke als höchstes Ideal vorge war und was in der jetzt angebrochenen messianischen Zeit verwirklicht den sollte. Was Jesus als das Gekommensein des Gottesreichs in der Jün gemeinde verkündigte (§. 14), das ist für die apostolische Predigt die V endung der Theokratie in der Christengemeinde. Ihr seid das auserwä Geschlecht (2, 9), schreibt Petrus an die Christengemeinden Kleinasi Allerdings gehörten dieselben schon ihrer Abstammung nach (§. 36, a) erwählten Volke an [1]); denn die Erwählten aus der dortigen jüdischen T

---

1) Nach der gangbaren Auffassung unsers Briefes (§. 36, b) würde 2, 9 freilich sagen, daß das Ideal der Theokratie, das einst in Israel verwirklicht werden sollte,

hova (1, 1) sind ja erwählt in Gemäßheit göttlichen Vorhererkennens (1, 2: κατὰ πρόγνωσιν θεοῦ). In der Erwählung des Volkes Israel (Deut. 7, 6. 7. Jes. 43, 20) lag bereits die Voraussicht, daß der göttliche Heilsrathschluß, wonach in ihm die Theokratie verwirklicht werden sollte, sich auch erfüllen werde, und da diese Verwirklichung jetzt in Israel begonnen hat, bestätigt sich hierin nur jenes göttliche Vorhererkennen. Allein nicht um die Erwählung Israels als Volk handelt es sich jetzt, sondern um die Erwählung Einzelner, an denen sich das mit der Vollendung der Theokratie gegebene höchste Heil verwirklichen soll; denn damit daß Israel als Volk erwählt ist, ist noch keineswegs allen einzelnen Gliedern des Volks dieses Heil gesichert (Vgl. §. 20, c). Schon Deut. 7, 9 deutet an, daß die Theilnahme an dem dem erwählten Volke bestimmten Heile an die Erfüllung der Bundespflicht geknüpft ist und diese Bundespflicht des Gehorsams (Exod. 24, 7) haben im entscheidenden Augenblicke nur die erfüllt, welche jetzt, wo die beginnende Verwirklichung alles Heils durch den erhöhten Messias verkündigt wird, die Heilsbotschaft von ihm dem Willen Gottes gehorsam (Vgl. §. 40, c) angenommen haben (1, 14: τέκνα ὑπακοῆς). Es erhellt aus dem Zusammenhange von 2, 9, daß nur die Gläubigen in Israel (v. 7), welche nicht dem Worte ungehorsam gewesen sind (v. 8) [2]), zu dem auserwählten Geschlechte gehören, in welchem sich das Ideal der Theokratie verwirklicht; nur die gläubige Judenschaft in Babylon ist die Miterwählte (5, 13).

b) Wie bei der Erwählung Israels im A. T. nicht auf einen ewigen göttlichen Heilsrathschluß reflectirt wird, sondern höchstens bis auf das heilsgeschichtliche Verhältniß Jehova's zu den Erzvätern zurückgegangen, so ist

---

mehr in einer aus ehemaligen Heiden bestehenden Gemeinschaft verwirklicht sei. Dies würde voraussetzen, daß Israel als Volk definitiv das Heil verworfen und dadurch die Erfüllung der Verheißung in ihrer ursprünglichen Gestalt schlechthin unmöglich gemacht hat. Allein für diese Anschauung findet sich auch nicht der leiseste Anhalt in unserem Briefe, wenn man nicht in das καὶ αὐτοί (2, 5), das deutlich dem in dem neuen Gotteshau als Grund- und Eckstein gelegten Messias (2, 4. 6) die auf ihn erbauten weiteren Bausteine anreiht (ohne daß es deshalb zu λίθοι ζῶντες gehört), willkührlich einen Gegensatz gegen solche, welche naturgemäß mit Christo zusammengehören (also die jüdische Urgemeinde), hineintragen will (Vgl. Kloſt. a. a. O. S. 698). Und doch wäre diese Uebertragung der Verheißung auf ein anderes Subject für die urapostolische Anschauung ein Riesenschritt gewesen, für dessen Rechtfertigung es schwerlich an Andeutungen fehlen würde. Vielmehr zeigt schon die Beibehaltung des auf leibliche Abstammung hinweisenden γένος, daß die Erwählten auch in Blutsgemeinschaft mit einander standen.

2) Deutlich zeigt der Zusammenhang mit v. 6, daß der Glaube v. 7 bereits als Vertrauen auf den von Gott zum Eckstein der Theokratie gemachten Messias, der die Endvollendung, wie die definitive Errettung (1, 5. 7. 9. 5, 9. Vgl. Act. 15, 11 und dazu §. 40, c) herbeiführt, gefaßt ist. Allein aus 1, 8 erhellt, wie diese Wendung des Begriffs dadurch herbeigeführt wird, daß die Ueberzeugung von der Wahrheit der evangelischen Heilsbotschaft speciell bezogen wird auf den von ihr verkündigten Messias, der, obwohl unsichtbar, dennoch mit voller Zuversicht als der bei seiner Wiederkunft sich offenbarende (v. 7) erwartet wird. Andrerseits erscheint der Glaube auch hier noch als das Gottvertrauen, das durch die Erscheinung des Messias vermittelt ist (1, 21. Vgl. §. 29, c), nur daß dasselbe nach dem Zusammenhange mit v. 15. 17. 18 auch hier wieder inhaltvoller auf die durch ihn vermittelte Berufung und Erlösung bezogen wird.

auch die Erwählung der Gläubigen aus Israel zur Theilnahme an dem vo endeten Heil als ein geschichtlicher Act gedacht, der sich vollzieht ἐν ἁγιασμ πνεύματος (1, 2). Ohne Zweifel ist dabei an den Act der Taufe gedac durch welchen der Einzelne in die engere Heilsgemeinde inmitten des Volk Israels eintritt, und in welchem er die Gabe des Geistes empfängt (§. 41, Denn wie Jesus durch die Salbung mit dem Geist in der Taufe der Go geweihte κατ' ἐξοχήν wird (§. 18, a. 38, b), so muß Gott Alles, was sich erwählt, durch seinen Geist erst weihen d. h. von aller profanen Bestim mung aussondern und tüchtig und geschickt machen für seine Zwecke. D Geist ist darum auch hier (Vgl. §. 18, a. 40, a) als Prinzip der Gnadengabe gedacht, wodurch Gott seine Diener und Werkzeuge für seine Zwecke au rüstet, wie er damit im Alten Bunde die Propheten ausrüstete und jetzt z Verkündigung des Evangeliums befähigt (1, 11. 12). Die Ehre, die ihne Gott damit anthut, daß er seinen Geist, der ein Geist der Herrlichkeit i auf ihnen ruhen läßt, wird ausdrücklich als alle Schmach, welche die Chr sten erdulden müssen, weit überwiegend dargestellt (4, 14). Wie aber na Act. 2, 38 die Sündenvergebung die Folge der Taufe ist, so erscheint au hier die in der Taufe sich vollziehende Erwählung als intendirend auf di (reinigende) Besprengung mit dem Blute Christi (1, 2), und 3, 21 wird di Taufe ausdrücklich als eine Abwaschung charakterisirt, welche nicht wie be einem gewöhnlichen Bade eine Abwaschung des dem Fleische anklebende Schmutzes erzielt, sondern die Reinigung des Gewissens von dem Schuldbe wußtsein [3]). Diese setzt aber eine vollkommene und stetige Sündenverge bung voraus, und da somit auch die den Menschen dem Verderben überlie fernde Schuldbefleckung in der Taufe entfernt wird, so ist es das Wasser de Taufe, das im Endgericht rettet, als Gegenbild des Wassers, das einst de in der Arche geborgenen Noah mit den Seinigen durch das Fluthgericht tru und errettete (3, 20. 21. Vgl. Act. 2, 40 und dazu §. 41, a). Den Gliedern des auserwählten Geschlechts darf eben nichts mehr ankleben von der pro fanen Unreinheit, welche die Schuldbefleckung mit sich bringt, und auch i diesem Sinne stellt erst die Taufe an den Erwählten aus Israel die Beschaf fenheit her, welche dem ganzen Volke als Ideal vorgesteckt war (Exod. 19, 6) aber im Alten Bunde immer nur an Einzelnen sich verwirklichte (3, 5: αἱ ἅγιαι γυναῖκες). Das auserwählte Geschlecht ist nun ein heiliges Volk ge worden (2, 9: ἔθνος ἅγιον, vgl. v. 5).

3) Das Eigenthümliche dieser Stelle besteht darin, daß sie dem Zusammenhange gemäß, in welchem nur noch zu nennen war, was von Seiten des Menschen zur Wirkung der Taufe gehört, dieselbe nicht von der objectiven Seite charakterisirt, sondern von der subjectiven als die an Gott gerichtete Bitte um ein gutes Gewissen, welches man eben nur durch die das Gewissen von dem Bewußtsein seiner Schuldbefleckung reinigende Sündenvergebung erlangen kann. Daß man in der Taufe erlangt, was man in ihr verlangt, wird als selbstverständlich vorausgesetzt, da eben noch gezeigt war, wie wir durch das Leiden des in der Taufe bekannten und angerufenen Messias von der uns von Gott trennenden Schuldbefleckung befreit sind (3, 18). Indem Reuß (II, S. 303) den Genitiv ἀγαθῆς συνειδήσεως als gen. subj. faßt, findet er hier den ganz unpetrinischen Gedanken, daß auf Grund eines aufrichtigen Versprechens der Besserung die Sündenvergebung in der Taufe erlangt wird. So wird der judenchristliche Rationalismus, der nach S. 2[illegible] die Grundlage seiner Lehranschauung bilden soll, erst in den Brief Petri eingetragen.

c) Daß Viele, welche durch Abstammung von den Vätern dem Volke Israel angehören, dennoch das Heil, zu dessen Verwirklichung dieses Volk erwählt war, nicht erlangen, ja daß möglicher Weise nur ein Rest Israels am messianischen Heile Antheil empfangen werde, das haben die Propheten in ihren Weissagungen von den dem Eintritt der Vollendungszeit voraufgehenden Gerichten oft genug ausgesprochen. Diese Weissagung erfüllt sich in der Gegenwart. Denen, die ungehorsam sind, also ihre Bundespflicht nicht erfüllen (not. a), ist der Messias zum Stein des Anstoßes und Strauchelns geworden, wie 2, 7 mit ausdrücklicher Anspielung auf die Weissagung (Jesaj. 8, 14) gesagt wird. Dieses Straucheln aber ist denen, welche der ihre Annahme verlangenden Verkündigung von dem Messias den Gehorsam verweigern, ausdrücklich von Gott als Strafe dafür geordnet. Die Stelle 2, 8 redet nicht von der Vorherbestimmung Einzelner zum Unglauben (Lechler, S. 186) oder zur Ausschließung vom Gottesreiche (v. Cölln, II. S. 351), sondern davon, daß die Ungehorsamen nach göttlicher Ordnung zum Straucheln, d. h. aber nicht zur sittlichen Verfehlung, sondern zum Verderben bestimmt sind. Dies Verderben besteht nach dem Zusammenhange mit v. 9 eben darin, daß sie nicht mehr zum auserwählten Geschlechte gehören und darum nicht an der Vollendung der Theokratie, die durch den Messias vermittelt wird (v. 6), theilhaben. Auch hier wird demnach, wie §. 42, b, alle Sünde, selbst der Ungehorsam der im Fluthgericht untergegangenen (3, 20) als Verfehlungssünde betrachtet (1, 14: ἐν τῇ ἀγνοίᾳ)[4]. Nur der hartnäckige Ungehorsam gegen die ihre gläubige Annahme fordernde Heilsbotschaft (2, 8. Vgl. 3, 1. 4, 17), der nichts anderes ist als Ungehorsam gegen den Messias selbst, wird als die Frechheitssünde der Gottlosigkeit (4, 18: ὁ ἀσεβὴς καὶ ἁμαρτωλός) gewerthet, die nicht vergeben werden kann, weil durch den Messias eben die Vollendung herbeigeführt wird und der Ungehorsam gegen ihn ein definitiver ist. Es hat also keine Veränderung des göttlichen Erwählungsrathschlusses, keine Uebertragung desselben auf ein anderes Subject stattgefunden. In dem ursprünglich erwählten Volke vollendet sich die Theokratie, nur die unwürdigen Nachkommen der Väter werden von dieser Vollendung ausgeschlossen.

d) Es ist an sich wohl möglich, daß sich bereits einzelne gläubig gewordene Heiden an die Diasporagemeinden angeschlossen hatten, als Petrus an sie schrieb, und wenn wirklich einzelne Aeußerungen des Briefes sich ausdrücklich auf Heidenchristen beziehen sollten (was ich allerdings nicht finden kann), so würde auf einen nicht unbeträchtlichen heidenchristlichen Bestandtheil derselben geschlossen werden müssen. Aber dann würde nur um so klarer hervortreten, daß Petrus die gläubigen Israeliten für den eigentlichen Stamm, die Substanz der Gemeinde hält, zu dem diese Heiden von Gott

---

4) Wie hier der Wandel in den sündlichen Begierden als ein auf mangelhafter Erkenntniß des wahren Gotteswillens beruhender dargestellt wird, welchem die Leser einst nach ehemaliger jüdischer Weise (§. 24) durch äußerliche Gesetzeserfüllung zu genügen meinten, so wird er 1, 18 als ein eitler, richtiger d. h. sein wahres Ziel, die Befriedigung und Beseligung des Menschen, nicht erreichender charakterisirt. Dies, wie auch die mildere Auffassung aller vorchristlichen Sünde als einer Verirrung, welche sie der Leitung des Einen wahren Hirten entzogen hat (2, 25), beruht darauf, daß dieselbe vom christlichen Standpunkte aus als verzeihliche Verfehlungssünde gewerthet wird.

vor der Zeit hinzugeführt waren (Vgl. §. 43, b). Daß auch solche, die nicht geborene Juden waren, in das erwählte Geschlecht eintreten und seiner Verheißungen theilhaftig werden konnten, war ja durch das Proselytenthum dem jüdischen Bewußtsein durchaus geläufig geworden. Allerdings wurde von den eigentlichen Proselyten des Judenthums die Beschneidung gefordert; allein Petrus hatte ja nach §. 43, c anerkannt, daß auch Heiden als solche, d. h. ohne die Beschneidung anzunehmen, auf Grund des Glaubens dem Gottesvolk einverleibt werden könnten, und wenn die geborenen und beschnittenen Israeliten nur, sofern sie gläubig geworden waren, zu dem auserwählten Geschlecht der Vollendungszeit gehörten, so verstand sich von selbst, daß die, welche, ohne geborene Israeliten und ohne beschnitten zu sein, von Gott vor der Zeit der messiasgläubigen Judengemeinde hinzugefügt waren, ebenso wie die Proselyten, welche die Beschneidung angenommen hatten, an allem Israel verheißenen Heil Antheil empfingen. Wie aber das Aposteldecret nicht daran dachte, die gläubigen Heiden in eine untergeordnete Stellung zur judenchristlichen Substanz der Gemeinde zu setzen nach Analogie der Proselyten des Thores (§. 43, c), so findet auch in unserm Briefe dies keineswegs statt, obwohl es noch Reuß (II, S. 302) aus einer falschen Erklärung der Briefadresse erschließt. Wie sich dann freilich das gesellige Verhältniß dieser dem erwählten Geschlecht einverleibten Heiden zu dem ohne Zweifel gesetzestreuen Stamm der Gemeinde gestaltete und ob dasselbe bereits im Sinne von §. 43, d zur Frage gekommen war, darüber fehlt in unserm Briefe jede Andeutung. Die Juden in der entlegenen Diaspora waren schwerlich an eine so strenge Beobachtung des Gesetzes gewöhnt, daß das sociale Verhältniß zu den unbeschnittenen Gliedern der Gemeinde zu einer brennenden Frage wurde, wie in der unmittelbaren Nachbarschaft Palästinas, und auch in die antiochenische Gemeinde wurde ja der Streit darüber erst von Jerusalem her hineingetragen (Gal. 2, 12).

§. 45. Das Eigenthumsvolk und die Berufung.

Das erwählte Geschlecht ist in der Vollendungszeit erst wahrhaft zum Eigenthumsvolk Gottes geworden. a) Darin liegt zunächst, daß es berufen ist zu allem Heil, das Gott zur messianischen Zeit aus der Fülle seiner Gnaden spendet. b) Es ist aber zugleich damit berufen zu der höchsten Aufgabe, als die wahren Gottesknechte in Gottesfurcht und Gerechtigkeit Gott zu verherrlichen und ihm priesterlich zu dienen. c) Beide Gesichtspunkte schließen sich zusammen in dem Begriff der Kindschaft, doch so, daß der letztere in ihm noch vorwiegt. d)

a) Wenn Gott nach Deutr. 7, 6 Israel erwählt hat, damit es ihm ein Volk des Eigenthums werde (עַם סְגֻלָּה), so blieb doch, wie Exod. 19, 5 zeigt, die Realisirung dieses Ideals von dem Gehorsam des Volkes abhängig. Das abtrünnige Israel ist nicht mehr Gottes Volk, aber es kann es wieder werden, wenn es sich zur messianischen Zeit bekehrt (Hos. 2, 25), und da das gläubig gewordene Israel den zur messianischen Zeit von Gott geforderten Gehorsam geleistet hat (§. 44, a), so darf es von Petrus als das zum Eigenthum angenommene Volk (2, 9: λαὸς εἰς περιποίησιν) bezeichnet

werden, das jetzt wieder Gottes Volk geworden sei (2, 10). Inmitten seines Volkes aber hat Jehova zu wohnen verheißen (Exod. 29, 45. 46), und da er auch bei seinem Wohnen im Tempel immer noch vom Volke geschieden blieb, so eignen die Propheten die volle Erfüllung auch dieser Verheißung der messianischen Zeit zu (Ezech. 37, 27). Diese Verheißung ist jetzt aber erfüllt (2, 5. Vgl. §. 31, d), die Christengemeinde ist selber das Haus Gottes geworden (4, 17), in welchem er Wohnung macht [1]). Unter einem geläufigen prophetischen Bilde (Jerem. 31, 10. Ezech. 34, 11. 12) wird die Wiederannahme zum Eigenthumsvolk auch so dargestellt, daß die verirrten Schafe, die sich von ihrem Hirten verloren hatten, nun zu Gott, ihrem Hirten und Hüter, zurückgekehrt sind (2, 25. Vgl. Ezech. 34, 10. 16) und so eine Heerde Gottes bilden (5, 2), welcher er als Eigenthümer der Heerde ihre Hirten und zum Obersten derselben den Messias bestellt hat (5, 2—4. Vgl. Ezech. 34, 23. 24).

b) Schon in der beständigen Gnadengegenwart Jehova's inmitten seines Volkes, sowie darin, daß der Eigenthümer der Heerde zugleich ihr Hirte und Hüter ist (not. a), liegt es angedeutet, daß dem Eigenthumsvolke aller Segen und Schutz seines Gottes gewiß ist. Als Gottes Volk ist es nach 2, 10 zugleich der Gegenstand seiner barmherzigen Liebe geworden (Vgl. Hos. 2, 25: וְרִחַמְתִּי אֶת־לֹא רֻחָמָה). Unter dem Symbol eines staunenswerthen Lichtes wird 2, 9 das unvergleichliche Glück dargestellt, zu welchem die Glieder des auserwählten Geschlechts aus der Finsterniß ihres Elends berufen sind, und 5, 10 wird als das letzte Ziel ihrer Berufung [2]) die ewige Herrlichkeit Gottes selbst genannt. Wenn hier Gott als der Gott jeder Gnade bezeichnet wird, so erhellt, daß diese Herrlichkeit, wie die ζωή nach 3, 7, nur die letzte der Gnaden [3]) sein wird, die Jehova zur Heilszeit seinem Volke spen-

1) Wenn dieses Gotteshaus (οἶκος) als ein geistliches bezeichnet wird (2, 5), so könnte daran gedacht sein, daß der Geist, der die Gottgeweihtheit der Christen überhaupt vermittelt (§. 44, b), die Gemeinde auch zur Wohnstätte Gottes qualificirt; doch liegt es wohl näher, nur an den Gegensatz gegen den steinernen Tempel des alten Bundes zu denken. Ausdrücklich wird ja hervorgehoben, daß dieses Gotteshaus aus lebendigen Steinen aufgebaut wird, indem die einzelnen Glieder des erwählten Geschlechts sich an den Messias anschließen.

2) Es erhellt hieraus, daß ganz wie §. 28, a die Berufung eine Berufung zu der Theilnahme am messianischen Heil ist, daß also ihr Ziel dasselbe ist wie in den Evangelien. Dagegen ist die Berufung selbst nicht als Aufforderung oder Einladung gedacht, wie dort, sondern mehr in ATlicher Weise als die in der Erwählung gegebene Bestimmung zu dem mit dem Ziele der Erwählung verbundenen Heil; denn als das erwählte Geschlecht sind die Gläubigen in Christo (5, 10) zum Heil berufen (2, 9: ὑμεῖς γένος ἐκλεκτὸν — τοῦ ὑμᾶς καλέσαντος).

3) Der Begriff der χάρις läßt sich aus dem A. T. nicht ausreichend erläutern. Das hebräische חֶסֶד, das man damit gewöhnlich zusammenstellt, geben die LXX. gewöhnlich durch ἔλεος wieder, und dieses bezeichnet 1, 3 die erbarmende Liebe Gottes, die nach 2, 10 dem Eigenthumsvolk wieder zugewandt ist. Dagegen entspricht das χάρις der LXX. dem hebräischen חֵן, welches das Wohlgefallen, die Huld Gottes bezeichnet. In diesem Sinne fanden wir Act. 15, 11 in petrinischer Rede die Huld Jesu als dasjenige bezeichnet, wodurch man allein im messianischen Gericht von dem Verderben errettet werden kann (§. 40, d). In diesem Sinne erscheint das ATliche εὑρίσκειν χάριν ἐναντίον θεοῦ (Gen. 6, 8.

det. Ein wesentlicher Theil dieser Gnade, welche von den Propheten geweissagt (1, 10), wird jetzt aber bereits dargeboten (*φερομένη*: entgegengebracht) in der Offenbarung Jesu Christi (v. 13) d. h. in der evangelischen Verkündigung, welche den in Jesu erfüllten Theil der Weissagung (v. 11. 12) und das damit gegebene Heil kund macht, und die Gläubigen haben in dieser von dem Apostel als wahrhaft bezeugten Gnade Gottes ihren Standpunkt genommen (5, 12). Sie erscheinen als die Haushalter der mannigfaltigen Gnade Gottes (4, 10), womit die Gnadengaben des Geistes gemeint sind, mit denen Gott die Glieder des erwählten Geschlechts zu seinem Dienst ausstattet (§. 44, b). Und wenn ihnen noch eine Mehrung der Gnade gewünscht wird (1, 2), so zeigt 5, 10, daß mit der in Christo gegebenen Berufung zu dem höchsten Heil zugleich die Gewißheit aller weiteren Gnadengaben gegeben ist, durch welche Gott sie dem Heil der Vollendung zuführt. Wie also in der Lehre Jesu seine Erscheinung als die für die messianische Zeit erwartete höchste Liebesoffenbarung Gottes bezeichnet wird (§. 20, b), so erscheint sie auch hier als eine Offenbarung der göttlichen Huld, die ihre Gnaden spenden.

c) Von der anderen Seite ist die Berufung die Bestimmung zur Erfüllung einer bestimmten Aufgabe, wie wir eine solche ebenfalls schon §. 28, a als Ziel der Berufung erkannten. Die Christen sind die wahren Knechte Gottes (2, 16, vgl. §. 40, b. 4, 10: *καλοὶ οἰκόνομοι*, vgl. §. 32, a), deren Grundpflicht ganz in ATlicher Weise (Vgl. Psalm 2, 11) als Gottesfurcht (Gen. 20, 11. Jos. 22, 25. Jerem. 32, 40. Vgl. Luc. 1, 50) bezeichnet wird (2, 17. Vgl. 1, 17. 3, 15), die sie zu aller andern Pflichterfüllung antreibt (2, 18. 3, 2). Die Gottesfürchtigen werden aber auch wie Act. 10, 35 (*ὁ φοβούμενος τὸν θεὸν καὶ ἐργαζόμενος δικαιοσύνην*) der Gerechtigkeit leben (2, 24), selbst wenn sie darum leiden müssen (3, 14), sie sind die Gerechten (d. h. Gottwohlgefälligen, vgl. §. 21, a) im ATlichen Sinne, welche Gutes thun und Böses meiden (3, 12, vgl. v. 11. 4, 18)[4]. Zu diesem Gutes-

18, 3) oder παρὰ τῷ θεῷ (Luc. 1, 30. 2, 52) metonymisch gewandt, wenn 2, 20 von einem bestimmten Verhalten gesagt wird, es sei χάρις παρὰ θεῷ (Vgl. v. 19), ein Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens. Es ist nur eine andere metonymische Wendung dieses Begriffs, wenn χάρις die Gabe der göttlichen Huld bezeichnet. In diesem Sinne wird alles messianische Heil, von welchem die Propheten geweissagt haben, als die für das erwählte Geschlecht der Vollendungszeit bestimmte Gabe der göttlichen Huld bezeichnet (1, 10: οἱ περὶ τῆς εἰς ὑμᾶς χάριτος προφητεύσαντες), und aus 4, 10 erhellt aufs Deutlichste, daß unter χάρις eine solche Gabe göttlicher Huld verstanden wird, weil es dort als Wechselbegriff von χάρισμα erscheint, und zugleich daß diese Gabe eine mannigfaltige ist.

4) Schon die 3, 11. 12 citirte Stelle Psalm 34, 15—17 zeigt, daß man das bei Petrus so beliebte ἀγαθοποιεῖν (2, 15. 20. 3, 6. 17. Vgl. 2, 14. 4, 19), dessen Gegensatz das κακοποιεῖν bildet (3, 17. Vgl. 2, 12. 14. 3, 16. 4, 15), und ähnliche allgemeinere Ausdrücke (3, 13: ζηλωταὶ τοῦ ἀγαθοῦ, 2, 12: καλὰ ἔργα, καλὴ ἀναστροφή) für das, was die Gerechtigkeit im technischen Sinne ausmacht, nur aus dem A. T. ableiten darf. Wie sich dieses Gutesthun verhält zu den Vorschriften des mosaischen Gesetzes, ist nirgends näher angedeutet. Daß aber der göttliche Wille im Christenthum (2, 15) im Wesentlichen kein anderer sein könne als der, welcher den Lesern schon in ihrem früheren Zustande aus dem Gesetze bekannt war (4, 2), erhellt deutlich aus 1, 15. 16. Daß dies aber auch für eine höhere geistige Erfüllung des Ceremonialgesetzes im Sinne Christi (§. 24, d) Raum

..m sind die Christen berufen (2, 21. 3, 9), sie sollen durch die rechte Anwendung ihrer Gaben (4, 11) wie durch die Art, in der sie unter allen Leiden ihren Christennamen tragen (4, 16), Gott verherrlichen und die herrlichen Eigenschaften (ἀρεταί) des Gottes, der sie berufen hat, preisend verkündigen (2, 9. Vgl. Jesaj. 43, 11). Der höchste Ausdruck für diese Aufgabe, zu welcher die Glieder des Eigenthumsvolkes berufen sind, ist der Priesterdienst. Die Vorbedingung dazu, welche dem Volke des A. Bundes ..te und daher wenigstens annähernd an seinen Stellvertretern, den levitischen Priestern realisirt würde (Levit. 21, 6—8), ist jetzt in der Heiligkeit des Gottesvolkes erfüllt (§. 44, b). Nun kann auch in diesem Punkte das dem Volke Israel vorgesteckte Ideal (Exod. 19, 6), dessen Verwirklichung Jesaj. 61, 6 für die messianische Zeit in Aussicht genommen hatte, realisirt werden; denn die ganze Christengemeinde ist eine heilige Priesterschaft (2, 5), ..., weil sie Jehova als ihrem Könige dient, eine königliche genannt wird (2, 9). Alle Vorrechte, welche im A. T. dem levitischen Priesterthum allein ..men (Num. 16, 5), weil nur der Heilige dem heiligen Gott nahen darf (Exod. 19, 22), müssen jetzt auf die ganze Christengemeinde übergehen. Nach 3, 18 hat Christus uns Gott nahe gebracht, zu ihm, von dem wir durch ..ser Unheiligkeit getrennt waren, hinzugeführt. Nach 2, 5 erscheint es als die Aufgabe des heiligen Priesterthums, Gott wohlgefällige Opfer darzubringen [5]).

d) Schon im A. T. ist der Begriff der Kindschaft ein Wechselbegriff für ..n des Eigenthumsvolk (Jerem. 31, 1. 9). Jehova ist der Gott und der Vater seines Volks, Israel sein Volk und sein Sohn (Vgl. §. 20, c). Auch ..er wird vorausgesetzt, daß die Christen Kinder Gottes sind und Gott als ..en Vater anrufen (1, 14. 17), wie sie denn auch 2, 17. 5, 9 als eine Brüderschaft betrachtet werden (Vgl. 5, 12). Freilich tritt nicht direct hervor, daß damit wie in den Evangelien (§. 20, b) die Gewißheit der väterlichen Liebe Gottes ausgedrückt werden soll. Wo vom Sorgen abgemahnt und zum Vertrauen aufgefordert wird, beruft sich Petrus auf Gott als den Schöpfer (Vgl. Act. 4, 24), der nach seiner Treue dem Geschöpf auch seine Hülfe nicht entziehen wird (4, 19), und auf einen Psalmspruch, der von der göttlichen Vorsehung handelt (5, 7 nach Psalm 55, 23). Aber auch hier ist ..ch dem Zusammenhange von 1, 14. 15 die Berufung zum Heil auf Grund der bereits dargebotenen Gnade Gottes (1, 13) sichtlich als Berufung zur Kindschaft gedacht, auf welche der Christ nach v. 17 gleichsam mit der Anrufung des Vaters antwortet, und somit die Kindschaft als ein hohes Glück betrachtet. In der Ermahnung des v. 18 liegt ja ausdrücklich die Voraussetzung, daß man wähnen könnte, die väterliche Liebe Gottes werde die Unparteilichkeit des Richters beeinträchtigen. Deutlicher aber tritt allerdings

---

..., zeigt 2, 5, wonach es im Christenthum noch andere Priester und Opfer giebt als die levitischen. Doch ist eine principielle Befreiung vom Gesetz nirgends ausgesprochen, ..a die Deutung von 2, 16 auf eine solche (Schmid, II. S. 201) dem Context durchaus zuwider ist.

5) Wenn diese Opfer als geistliche bezeichnet werden, so könnte daran gedacht sein, daß der Geist, der die Gottgeweihtheit der Christen überhaupt vermittelt (§. 44, b), auch ihre Opfer heilig macht; doch kann damit auch nur der Gegensatz gegen die Thieropfer des alten Bundes ausgedrückt sein (Vgl. not. a. Anm. 1).

die andere Seite des Kindschaftsverhältnisses hervor, wonach dasselbe wie das Knechtsverhältniß (not. c), das damit also nicht im Widerspruch steht (Vgl. §. 32, a), die Verpflichtung zum Gehorsam involvirt (1, 14: τέκνα ὑπακοῆς), auf welchen die Erwählung bereits abzielt (1, 2). Dieser Gehorsam wird aber 1, 15 wesentlich darein gesetzt, daß das Kind sich dem Vater gleichgestalte, dem Gott, der es zur Kindschaft berufen hat, ähnlich werde, nur daß dabei nicht, wie in der Lehre Jesu, die neue Liebesoffenbarung Gottes (§. 25, a) sondern auf Grund von Levit. 11, 44 die ATliche Offenbarung der Heiligkeit Gottes als Grundnorm in den Blick gefaßt wird (1, 15. 16)[6]). Es erhellt hieraus aufs Neue, daß auch durch die Berufung zur Kindschaft nur verwirklicht werden soll, was als Ideal bereits dem Volke Israel vorgesteckt war.

§. 46. Die Wiedergeburt und die Ernährung des neuen Lebens.

Durch das lebendige Gotteswort der evangelischen Verkündigung sind die Christen wiedergeboren zu einem neuen sittlichen Leben. a) In diesem vermögen sie im Gehorsam der Wahrheit sich immer mehr von den seelengefährlichen Begierden zu reinigen b). Die Lebensnahrung selbst aber, die durch das Wort dargereicht wird und den Christen immer lieber werden soll, ist Christus, der in seinem ganzen Verhalten uns ein wirkungskräftiges Vorbild giebt. c) Insonderheit wirkt dasselbe das segensreiche Ertragen der Leiden Christi, an denen der Christ Antheil nehmen muß. d)

a) Zur Erfüllung der mit der Berufung dem Christen gestellten Aufgabe (§. 45, c. d) wird derselbe aber von Gott selbst befähigt. Zwar geschieht dies nach §. 44, b nicht etwa durch den in der Taufe mitgetheilten Geist; aber wie die Heilsverkündigung Jesu als Prinzip der Lebenserneuerung erschien (§. 21, c) und die apostolische Botschaft selbst die Sinnesänderung wirkte, die sie forderte (§. 40, b), so ist es auch hier das Wort der evangelischen Verkündigung, welches die Wiedergeburt d. h. den Beginn eines neuen (sittlichen) Lebens wirkt. Da nemlich die Heilsbotschaft in der Kraft des vom Himmel gesandten heiligen Geistes verkündigt wird (1, 12), und Alles, was die Geistbegabten reden, als ein von Gott kommendes Wort betrachtet werden soll (4, 11: ὡς λόγια θεοῦ), so ist jene Verkündigung eine unmittelbare Gottesbotschaft (4, 17: εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ; 2, 8. 3, 1: ὁ λόγος schlechthin. Vgl. Act. 4, 27) und daher dem Worte Gottes, das im

6) Der Begriff der Heiligkeit Gottes, der hier als aus dem A. T. bekannt vorausgesetzt wird, bezeichnet nicht die sittliche Vollkommenheit (Vgl. v. Cölln, II. S. 54), sondern die von aller creatürlichen Unreinheit abgesonderte Erhabenheit Gottes, welcher der Mensch nur ähnlich werden kann, indem er sich von aller Befleckung durch die Begierden (v. 14) reinigt. Auch in dem Begriff der Heiligkeit, wie wir ihn §. 44, b kennen lernten, lag dieses mehr negative Moment neben dem positiven der Weihe zur Gottangehörigkeit und Gottdienstbarkeit. — Uebrigens ist der Kindschaftsbegriff weder mit der Wiedergeburt zur Hoffnung (1, 3), noch mit dem Bilde 1, 23. 2, 2 in Beziehung gesetzt. Auch 3, 6 erscheint derselbe in jener metaphorischen Wendung, wonach man durch Nachbildung des Thuns Jemandes sein rechtes Kind wird (Vgl. Matth. 23, 31 und dazu §. 21, c. Anm. 1).

A. T. an die Propheten erging und ebenfalls vom Geist ihnen eingegeben war[1]), völlig gleichartig. Wenn Petrus 1, 24 eine Schriftstelle anführt, die von dem Wesen des ATlichen Offenbarungswortes handelt, so sagt er v. 25 ausdrücklich, daß die zu den Lesern gelangte Verkündigung (1, 12) ein solches Gotteswort sei. Dieses bleibende (d. h. unvergängliche, vgl. §. 18, c) Gotteswort ist aber ein lebendiges d. h. wirkungskräftiges, durch welches die Christen zu einem neuen Leben wiedergeboren sind (1, 23), und da das Erzeugte das Wesen dessen, aus welchem es erzeugt ist, an sich tragen muß, so ist dieses Leben ein bleibendes, unvergängliches[2]). Durch dieses sein Wort wirkt also Gott selbst die Wiedergeburt; denn wenn 1, 3 die Auferstehung Christi als das Mittel, dessen er sich bedient, genannt wird, so ist zwar für das Bewußtsein des Apostels diese Thatsache selbst gemeint (§. 50, b), aber den Lesern war ja dieselbe nur durch die evangelische Verkündigung bekannt geworden (1, 12). Aehnlich wird jede Bewahrung, Stärkung und Förderung des Christenlebens wie in der Lehre Jesu (§. 30, b) auf Gott zurückgeführt (1, 5. 5, 10), dem man darum als dem treuen Hüter (2, 25) seine Seele in allen Anfechtungen befehlen soll (4, 19) im Gebet (4, 7. Vgl. 3, 7. 12). Und wenn auch nicht ausschließlich, so wird er sich dazu doch meist des Gnadenmittels seines Wortes bedienen. Freilich bedarf es zur Wirksamkeit desselben des steten Gehorsams gegen die im Wort verkündete Wahrheit (1, 22); aber dieser Gehorsam, auf den die Erwählung abzielt (1, 2), ist ja bei den gläubigen Israeliten von vornherein gegeben (§. 44, a) und ergiebt sich in ihrem neuen Kindschaftsverhältniß von selbst (§. 45, d).

b) Das neue Leben der Christen kann am besten durch seinen Gegensatz zu dem vorchristlichen Leben charakterisirt werden. Diesem sind nach 1, 14 die Begierden eigenthümlich, die als sündliche gedacht sind, weil die Begierden der Menschen, wie sie nun einmal sind[3]), im directen Gegensatz gegen den Willen Gottes stehen (4, 2). Bei jenen Begierden ist zunächst an die fleischlichen, d. h. sinnlichen Begierden im engeren Sinne gedacht (2, 11).

---

1) Wie objectiv dieses Gotteswort den Propheten gegenüberstand, zeigt am besten 1, 10—12, wo es heißt, daß die Propheten in Betreff der ihnen vom Geist bezeugten Thatsachen, von denen ihnen nur offenbart war, daß sie für ein zukünftiges Geschlecht bestimmt seien, aufs eifrigste suchten und forschten, auf welche Zeit sich diese Offenbarung bezog. Diese Ansicht von der Prophetie lehnt sich wohl an einzelne Thatsachen, wie Dan. 12, 4. 9. 10. 13 an. Sie wird aber von der Voraussetzung einer directen messianischen Weissagung aus, welche überall die noch weit entfernte Heilszukunft in den Blick fassen soll, ungeschichtlich auf alle Propheten ausgedehnt.

2) Ausdrücklich wird deshalb der Same, aus dem es erzeugt ist, als unvergänglicher bezeichnet, und es ist durchaus unrichtig, unter diesem Samen etwa den Geist zu verstehen, wie Schmid, II. S. 202 thut; denn der unvergängliche Same wird im Folgenden ausdrücklich als das lebendige und bleibende Wort Gottes bezeichnet, dessen hier hervorgehobene und 1, 24. 25 begründete Eigenthümlichkeit ausdrücklich dem ἄφθαρτος entspricht, und der Wechsel der Präpositionen beruht nur darauf, daß die bildliche Vorstellung der Zeugung aus dem Samen in die bildlose der Vermittlung durch das Wort umgesetzt wird.

3) Aehnlich ist in den Reden Jesu von den Menschen schlechthin die Rede (§. 33, c. Anm. 3). Dagegen scheint der Ausdruck κόσμος selbst 5, 9 nicht die unchristliche Menschenwelt, sondern den irdischen Weltbestand (1, 20) zu bezeichnen. Auch 3, 18 erscheinen alle Menschen Christo gegenüber als ungerecht d. h. dem Willen Gottes nicht entsprechend.

Zwar ist es nach 4, 3 dem heidnischen Leben charakteristisch, in Schwelgerei und Unzucht sich diesen fleischlichen Begierden zu ergeben, aber der Verfasser muß seine judenchristlichen Leser daran erinnern, daß sie, die den Willen Gottes wohl kannten, doch in der vergangenen Zeit diesen Willen der Heiden gethan haben [4]). Andererseits gehören aber zu diesen sündlichen Begierden auch die 2, 1 aufgezählten Regungen und Aeußerungen der Lieblosigkeit. Dieser Wandel in den Begierden übt, weil er durch Erziehung, Sitte und Ueberlieferung den Menschen habituell geworden, eine sie beherrschende Macht aus und macht ihr Leben zu einem unfreien (1, 18). Aber durch die Wiedergeburt sind die Gläubigen eben von dieser Macht freigeworden (Vgl. §. 49, d) und können nun im Gehorsam gegen die Wahrheit ihre Seelen reinigen (*ἁγνίζειν*) von den sie befleckenden Begierden (1, 22), wodurch die in der Taufe erlangte *ἁγιότης* bewahrt und in allem Wandel immer mehr realisirt (1, 14. 15) und das gute Gewissen, das man in ihr empfängt (3, 21. Vgl. §. 44, b), unser bleibendes Besitzthum wird (3, 16). Dann tritt an die Stelle des Lebens in den Begierden der Wandel in Gottesfurcht (1, 17), in welcher man sich der fleischlichen Begierden enthält, weil sie das Heil der Seele gefährden (2, 11). Während sie einem Rausche gleich die Seele umnebeln, bewahrt man sich die stete Geistesklarheit und Nüchternheit, welche schon Jesus als die Vorbedingung des Wachens und Betens für die Pflicht seiner Jünger erklärte, wenn ihr inneres Leben einen gedeihlichen Fortgang haben soll (4, 7. 5, 8. Vgl. §. 30, b).

c) Weil die Christen, an welche Petrus schreibt, erst kürzlich Christen geworden und damit wiedergeboren sind, so nennt er sie 2, 2 eben geborene Kinder, deren gedeihliches Wachsthum davon abhängt, daß sie nach lauterer Nahrung begehren. Diese bezeichnet der Apostel dem Bilde entsprechend als die Kindernahrung (Milch), und das Beiwort *λογικόν* scheint dieselbe als aus dem Worte stammend zu bezeichnen. Es wird hier also das lebenzeugende Wort noch von der in diesem Worte dargereichten Nahrung unterschieden und diese selbst 2, 3 als Christus bezeichnet, von dem es heißt, daß, wenn man einmal geschmeckt, wie süß er sei, man beständig nach dieser Nahrung verlangen werde. In der That ist ja auch der Inhalt der evangelischen Heilsverkündigung nichts anderes als Christus, und die bildliche Vorstellungsweise erinnert auffallend an johanneische Aussprüche, in denen Christus sich das Brod des Lebens nennt (Vgl. besonders Joh. 6, 35). Wie es während seiner irdischen Wirksamkeit ein Zeichen der Jüngerschaft war, wenn man zu ihm kam (§. 29, a), so redet auch Petrus 2, 4 von einem Zuihmkommen, wodurch der Einzelne ein lebendiger Stein an dem Gottestempel d. h. nach §. 45, a ein echtes Mitglied der Gemeinde wird. Es ist aber, wie aus dem Zusammenhange mit v. 2 und 3 erhellt, hier natürlich davon die Rede, daß man zu ihm kommt, insofern er im Worte als Lebensnahrung

4) Daß diese Stelle auf ehemalige Heiden gehen müsse, sucht aufs Neue Kloft. a. a. O. S. 701—4 dadurch zu erweisen, daß er willkührlich das fleischliche Sündenleben, wovon sie redet, auf die Theilnahme an den „religiösen und bürgerlichen Feiern der Heiden" bezieht. Daß aber ein Leben in sündlichen Begierden durch eine äußerliche Gesetzeserfüllung, wie sie die Leser früher ἐν ἀγνοίᾳ geübt (1, 14 und dazu §. 44, c), nicht ausgeschlossen wird, zeigt am besten die Polemik Jesu gegen die pharisäische Gesetzeserfüllung (Vgl. z. B. Matth. 23, 23—28).

ngeboten wird, weil man durch die Erfahrung von der Beschaffenheit der-
lben nach dieser Nahrung verlangen gelernt hat. Dies Verlangen entsteht,
enn man den im Wort Verkündigten lieb gewonnen hat, was 2, 3 bild-
ch als Gekostethaben seiner Süßigkeit bezeichnet wird, 1, 8 aber bildlos als
n Lieben dessen, den man von Person doch nicht gesehen, sondern nur ver-
ündigen gehört hat. Als Nahrung des nach not. a erzeugten sittlichen Le-
ns kann aber Christus darum bezeichnet werden, weil ebenso wie einst seine
elbstdarstellung in seiner irdischen Wirksamkeit (§. 21, d), so jetzt die Ver-
ündigung von derselben ein wirkungskräftiges Vorbild ist (2, 21. 3, 18. 4,
. 13). Der Wandel in Christo (3, 16) wird demnach nichts anderes bezeich-
n als den Wandel, der sich in der durch dieses Vorbild bestimmten Sphäre
wegt, und darauf bezieht sich auch wohl die Bezeichnung der Christen als
i ἐν Χριστῷ (5, 14). Aus diesem Vorstellungskreise, der durchaus nicht
e mystische Lebensgemeinschaft mit Christo einschließt, vielmehr lediglich
uf die Wirksamkeit der Verkündigung von Christo zurückzuführen ist, kann
an dann auch die Art, wie alle Gott wohlgefälligen Werke der Christen
urch Christum vermittelt erscheinen (2, 5. 4, 11)[5]), erläutern, obwohl diese
ombination nicht ausdrücklich vollzogen wird. Weil in seiner Kundmachung
urch die evangelische Heilsbotschaft die Gnade Gottes dargeboten wird (1,
13, vgl. §. 45, b), so wirkt diese stets mit Freuden angenommene Verkün-
digung, welche uns verbürgt, daß Gott unser Heil und alles dazu noth-
wendige beschaffen will, von selbst, daß unser Leben sich dem Leben Christi
gleichgestaltet.

d) Diese Nachbildung des Vorbildes Christi kommt aber insbesondere
n Betracht, wenn der Christ an den Leiden, welche Christus in der Welt zu
rdulden hatte, Antheil nehmen muß (4, 13), wie er es seinen Jüngern
vorhergesagt (§. 30, a) und wie sie sich nun auf Grund göttlichen Rathschluf-
es an allen Christen in der Welt vollziehen (5, 9)[6]). Es kommt aber dar-

5) Der Zusatz διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ in 2, 5 besagt nicht, daß die geistlichen Opfer
er Christen (§. 45, c) durch Christum Gott wohlgefällig geworden seien; denn dem Con-
xte nach, in welchem der Schluß des Satzes zu dem Ausgangspunkte (πρὸς ὃν προσ-
ερχόμενοι v. 4) zurücklenkt, soll dadurch ausgedrückt werden, daß das Darbringen jener
Opfer selbst durch Christum vermittelt ist, daß wir durch ihn zu diesem priesterlichen Thun
efähigt sind. Ebenso drückt der gleiche Zusatz 4, 11 aus, daß jede richtige Anwendung
er empfangenen Gaben, durch die wir Gott verherrlichen, durch Christum vermittelt ist,
aß wir durch ihn zu dieser Thätigkeit der wahren Gottesknechte (§. 45, c) befähigt sind.

6) Allerdings können dieselben auch auf den Teufel zurückgeführt werden, der 5, 8,
wie in der Lehre Jesu (§. 23, a), als der Widersacher erscheint, der die Christen, indem
r sie vom Glauben abbringt, dem Verderben zu überliefern trachtet. Auch Act. 5,
3 wird in einer Aeußerung des Petrus die Sünde, welche dem Ananias den Tod
brachte, auf den Satan zurückgeführt. Aber nach biblischer Anschauung hat der Teufel
überall nur so viel Macht, als Gott ihm giebt. Daher erscheint von der anderen Seite
as Leiden als auf einem Willen Gottes beruhend (3, 17. 4, 19), dessen gewaltige Hand
s uns auferlegt (5, 6). Der Zweck dieses mit einem häufigen ATlichen Bilde als Feuer-
gluth bezeichneten Leidens ist nach 4, 12 unsere Prüfung, ohne welche der Glaube nicht
bewährt werden kann. Näher wird jenes Bild nach Analogie solcher Stellen, wie Psalm
66, 10. Prov. 17, 3. Maleach. 3, 2. 3, dahin ausgeführt, daß, wie schon das vergäng-
liche Gold der Feuerprobe unterworfen wird, um seine Echtheit zu bewähren, so die Be-

auf an, daß die Christen diese Leiden tragen, wie er sie trug; denn gerade in seinem Leiden hat er ihnen nach 2, 21 ein Vorbild gegeben und sie sind berufen, diesem Vorbild nachzufolgen. Das eigenthümlich Werthvolle an dem Verhalten Christi in seinen Leiden ist aber seine Unschuld und Geduld (2, 22. 23. Vgl. §. 49, a) und nur durch die Nachahmung dieses Vorbildes erlangt man das göttliche Wohlgefallen (2, 20: εἰ ἀγαθοποιοῦντες καὶ πάσχοντες ὑπομενεῖτε· τοῦτο χάρις παρὰ θεῷ Vgl. v. 19). Diese Geduld im Leiden ist es, die als demüthige Beugung unter die gewaltige Hand Gottes verlangt wird (5, 6) und, wenn man sogar in dem Maße, als man an den Leiden Christi Theil nimmt, sich freuen soll (4, 13). Andererseits ist nach 3, 14 dasjenige Leiden, bei welchem man selig sein und bleiben kann, ein Leiden um Gerechtigkeit willen, also ein unschuldiges, und dieses unschuldige Leiden wird 3, 17 ausdrücklich als ein segensreiches bezeichnet und durch das Vorbild des Leidens Christi diese seine Qualität begründet (v. 18). Worin dieser Segen für den Leidenden selbst bestehe, sagt aber, hierauf zurückblickend, 4, 1. Es heißt dort nämlich, daß der Christ im Blicke auf Christus, der um der 3, 18—22 geschilderten segensreichen Folgen seines Leidens willen gelitten hat, sich mit derselben Erwägung d. h. mit der Erwägung der Segensfrucht seines Leidens waffnen müsse, und diese wird dahin angegeben, daß, wer einmal (nämlich als Gerechter oder um Gerechtigkeit willen) gelitten hat, sich dadurch principiell von der Sünde losgesagt hat, von ihr für immer geschieden ist (πέπαυται ἁμαρτίας), so daß er fortan dem Willen Gottes und nicht mehr der Sünde dient (4, 2).

§. 47. Das christliche Gemeinschaftsleben.

Als die christlichen Cardinaltugenden erscheinen auch hier die ungeheuchelte ausdauernde Bruderliebe und die sanftmüthige Demuth, die sich im gegenseitigen Dienen bewährt. a) Zu der von dem Apostel um Gottes willen geforderten Unterwerfung unter die menschlichen Ordnungen gehört vor allem der Gehorsam und die Ehrfurcht gegen die Obrigkeit. b) Ebenso aber gehört dahin das geduldige Ertragen der im Sclavenstande oft unschuldig erlittenen Unbill, und unter denselben Gesichtspunkt stellt der Apostel das Verhältniß christlicher Ehefrauen zu ihren noch ungläubigen Männern. c) Er verlangt endlich überhaupt, daß die Christen durch ihr Verhalten die heidnische Verleumdung widerlegen und ihren Feinden selbst zum Segen gereichen sollen. d)

a) Da die Christen sich unter einander Brüder nennen (5, 12) und eine Bruderschaft bilden (2, 17. 5, 9), so erscheint 2, 17 als die specifische Pflicht gegen die Brüder die Liebe, welche Christus als das größte Gebot bezeichnet hat (§. 25). Diese bildet so sehr den Mittelpunkt des christlich sittlichen Lebens, daß 1, 22 die Bruderliebe (Vgl. 3, 8) als das nächste Ziel der Herzensreinigung bezeichnet und in ihrer specifischen Eigenthümlichkeit aus dem Wesen der Wiedergeburt heraus bestimmt wird. Dem allgemeinen Charakter aller Christentugend gemäß (3, 15, vgl. §. 26, c) muß die Liebe unge-

---

währtheit des Glaubens als eine noch viel werthvollere in den Leidensprüfungen zur Erscheinung kommt (1, 7).

ungeheuchelt aus dem Herzen kommen (1, 22), die Liebesübung ohne Murren geschehen (4, 9), weshalb unter den Erscheinungsformen des Egoismus (2, 1) nicht blos Bosheit, Neid und Verleumdung, sondern auch Trug und Heuchelei ausgeschlossen wird. Dagegen wird das Wesen der Liebe 3, 8 beschrieben als Gleichheit der Gesinnung, Mitgefühl und Barmherzigkeit. Was ihr aber erst ihren rechten Werth verleiht, ist die aus der Unvergänglichkeit des aus dem unvergänglichen Worte erzeugten Lebens sich ergebende ἐκτένεια (1, 22) d. h. die nachhaltige ausdauernde Energie, die im Geben wie im Vergeben keine Grenzen kennt und darum nach 4, 8 (Vgl. Prov. 10, 12) eine Menge von Sünden zudeckt (Vgl. Matth. 18, 21. 22). Symbolischer Ausdruck dieser Bruderliebe ist der Liebeskuß (5, 14: φίλημα ἀγάπης). Neben der Liebe aber steht wie in der Lehre Jesu (§. 25, d) die Demuth (3, 8. 5, 5: ταπεινοφροσύνη). Diese besteht Gott gegenüber darin, daß man sich geduldig in seine Wege fügt und unter seine gewaltige Hand beugt (5, 6), dem Nächsten gegenüber darin, daß man Jedem die ihm gebührende τιμή giebt (2, 17. Vgl. 3, 7). Das Suum cuique bildet in dieser Stelle ausdrücklich die zweite Cardinalpflicht neben der Bruderliebe. Neben der Demuth steht wie Matth. 11, 29 die Sanftmuth (3, 4. 15), welche die Unbill und Feindschaft Anderer gelassen trägt, sich dadurch nicht zur Heftigkeit reizen läßt, und andererseits wie Matth. 20, 25—28 das demüthige Dienen, das Christus besonders an seinem Beispiel gelehrt hat und worin sich Jeder dem Andern unterordnet (5, 5). In diesem gegenseitigen Dienen soll Jeder die Gaben, die er von Gott empfangen hat, als Haushalter verwalten (4, 10), weil er weder das ihm gegebene Gotteswort noch die Dienstleistung, zu der ihm Gott das Vermögen gegeben, in hochmüthiger Selbstüberhebung oder in egoistischer Lieblosigkeit gebrauchen darf (4, 11)[1].

b) Jemehr die Christen sich als das auserwählte Geschlecht fühlten, um so näher lag es, daß sie von den weltlichen Lebensordnungen, in denen die Bekehrung sie vorfand, sich emancipirt glaubten, oder doch durch unberufene Einmischung in diese Verhältnisse (4, 15: ὡς ἀλλοτριοεπίσκοπος) von ihrem höheren Standpunkte aus sich Verdacht oder Verfolgungen zuzogen. Es waren das ja nur menschliche Ordnungen, die man leicht als verwerflich betrachten konnte, weil auch sie von der den Menschen als solchen (§. 46, b) anklebenden Sünde verderbt waren. Der Apostel aber fordert 2, 13, daß man sich aller menschlichen Ordnung (ἀνθρωπίνη κτίσις), freilich nicht als solcher, sondern um Gottes Willen (διὰ τὸν κύριον) unterordne. Dies gilt nun zunächst von der obrigkeitlichen Ordnung. Allerdings sind die Christen

---

1) Speciell erörtert Petrus 5, 2. 3 die Pflichten der Aeltesten, denen das Hirtenamt über die Gemeinden (Vgl. §. 45, a) anvertraut ist, wie ihm selbst als ihrem συμπρεσβύτερος die Leitung der ganzen Kirche (5, 1). Auch diese Gemeindeleitung (das ἐπισκοπεῖν) soll ein Liebesdienst sein, der freiwillig und bereitwillig, nicht blos aus Zwang der Pflicht oder Gewinnsucht, und nicht in Herrschsucht sondern in der Demuth geübt wird, die nur sucht, den Andern ein Vorbild zu geben und sie dadurch zur Nachfolge anzutreiben. Ein zweites Gemeindeamt kennt Petrus in den Gemeinden, an die er schreibt, noch nicht. Wie in der Gemeinde zu Jerusalem (§. 41, c) sind es die den Jahren nach Jüngeren (οἱ νεώτεροι), die ihrer Altersstellung nach ohne besondere Beamtung die äußeren Dienste in der Gemeinde verrichten und daher zur Unterordnung unter die Aeltesten ermahnt werden (5, 5).

als solche frei (Vgl. Matth. 17, 26), weil sie als Knechte Gottes keiner menschlichen Autorität unterworfen sind (2, 16: ὡς ἐλεύθεροι — ὡς θεοῦ δοῦλοι). Allein eben darum sollen sie ihre Freiheit nicht zum Deckmantel der Schlechtigkeit gebrauchen, vielmehr, weil ja auch die Obrigkeit das Gutesthun fordert, das Bösesthun bestraft, ihr durch solches Gutesthun Gehorsam leisten (2, 14. 15). Da der Christ aber nach not. a Jedem die ihm zukommende Ehre geben soll, so verlangt Petrus auch für den König d. h. den römischen Kaiser (2, 13) die ihm zukommende Ehrerbietung (2, 17), wobei er freilich nicht unterläßt, durch die Gegenüberstellung der Gottespflicht und Königspflicht nach dem Vorbilde von Marc. 12, 17 anzudeuten, daß die Erfüllung dieser der Erfüllung jener in keiner Weise präjudicire. Auf die besonderen Collisionsfälle, wo man Gott mehr gehorchen muß als den Menschen (Act. 4, 19. 5, 29), geht er hier nicht näher ein.

c) Unter demselben Gesichtspunkte behandelt Petrus das Sclavenverhältniß, sofern er zu christlichen Sclaven redet, die noch ungläubige Herren haben. Auch hier fordert er im Namen der Gottesfurcht und um des Bewußtseins willen, daß Gott es ist, der sie in das Sclavenverhältniß gesetzt hat (2, 19: διὰ συνείδησιν θεοῦ), Unterordnung unter die Herren, selbst wo diese durch ihre Verkehrtheit (2, 18: σκολιοῖς Vgl. Act. 2, 40) den Gehorsam erschweren. Giebt es in diesem Fall mancherlei Unbill zu ertragen, so gilt hier nur die allgemeine Wahrheit, daß die Christen nach dem Vorbilde Christi berufen sind, durch unschuldiges und geduldiges Ertragen des Unrechts das Wohlgefallen Gottes zu erwerben (2, 19. 20). Ein ähnlicher Fall findet statt, wo christliche Weiber noch ungläubige Männer haben (3, 1). Hier gilt es, nach dem Vorbilde der heiligen Weiber des alten Bundes sich den Männern unterzuordnen und im Gutesthun ausharrend ohne jede Menschenfurcht seine Hoffnung auf Gott zu setzen (3, 5. 6). Ihr keuscher Wandel soll auch hier in der Furcht Gottes wurzeln (3, 2) und ihr Schmuck nicht in äußeren Zierrathen sondern in dem sanftmüthigen und stillen Geiste bestehen, da dieser Schmuck allein vor Gott werthvoll ist (3, 3. 4). Nur gelegentlich wirft der Apostel einen Blick auf die christlichen Ehen und verlangt von den Männern verständige Einsicht (γνῶσιν) im Verkehr mit dem schwächeren Geschlecht und gebührende Anerkennung der Christenwürde der Frauen auf Grund des Suum cuique, da nur so das gemeinsame Gebet, das er als den eigentlichen Höhepunkt des ehelichen Lebens im Christenthum zu betrachten scheint, unbehindert bleiben kann (3, 7).

d) Das rechte Verhalten der Christen zu den menschlichen Ordnungen hat nach dem Willen Gottes noch den speciellen Zweck, den Nichtchristen, welche das wahre Wesen des neuen christlichen Lebens nicht verstehen konnten, gerade in den natürlichen Lebensverhältnissen, die sie zu beurtheilen verstanden, zu zeigen, daß das Christenthum seine Anhänger zur treuen Pflichterfüllung in denselben anhalte und befähige, und so der Unwissenheit der thörichten Menschen den Mund zu stopfen (2, 15). Die Nichtchristen waren nämlich nach 2, 12 geneigt, die Christen als Uebelthäter zu verleumden, theils wirklich aus mangelhafter Kenntniß ihres sittlichen Lebens, theils aber auch nach 4, 4, weil sie durch die Abkehr der Christen von dem unsittlichen Leben, das dieselben früher mit ihnen gemeinsam geführt, sich getroffen fühlten und nun durch Lästerung den Stachel dieser Verurtheilung ihres Treibens abzustumpfen suchten. Der Apostel hofft noch, daß die Lästerer, wenn sie

herer Betrachtung des christlichen Wandels sich ihrer Lästerung schä-
müssen (3, 16), wenigstens wenn der Tag ihrer Gnadenheimsuchung
men, dadurch werden veranlaßt werden, Gott zu preisen für das, was
en Christen gewirkt hat (2, 12. Vgl. Matth. 5, 16), womit sie ja fürs
nthum so gut wie gewonnen sind. In gleicher Weise hofft er, daß
ie gläubigen Weiber ihre ungläubigen Männer durch ihren Wandel
Worte werden gewinnen können (3, 1. 2). Es gilt nur, vor Allem
zu sorgen, daß die Christen nicht durch eigene Sünde oder durch wohl-
ite, aber übel angebrachte Einmischung in Dinge, die sie nichts ange-
ot. b), sich eine wohlverdiente Schmach zuziehen (4, 15). Dagegen
sie der positiven Feindschaft der Ungläubigen gegenüber Gelegenheit,
ebot der Feindesliebe zu üben (§. 25, c), nicht Böses mit Bösem zu
ten, weder das böse Wort noch die böse That, sondern die erlittene
mit Segnen zu erwidern, wofür 2, 23 auf das Beispiel Christi hin-
en und 3, 9 sichtlich auf das Wort Christi (Matth. 5, 44 = Luc. 6,
ngespielt wird. Wie durch dieses Thatzeugniß sollen sie aber auch be-
n, ihren Feinden durch ein ebenso freimüthiges als sanftmüthiges Be-
iß über ihre Christenhoffnung Rechenschaft zu geben (3, 15). Der
l hofft, daß gerade ihr Verhalten im Leiden, wenn sie dabei uner-
lich im Gutesthun verharren, ihren Feinden selbst noch zum Segen
en kann, wie es, in freilich einzigartiger Weise, bei dem Leiden Christi
ll gewesen (3, 17. 18). Es geziemt sich für sie, so lange sie als Fremd-
hier unter den Nichtchristen leben (2, 11), diesen nicht Anstoß zu geben,
n zum Segen zu werden. Auch können sie nur so das höchste Ziel er-
, daß ihnen nach §. 45, c als wahren Gottesknechten gesteckt ist, Gott
herrlichen. Wer lediglich um seines Christennamens willen Schmach
(Vgl. 4, 14), braucht sich derselben nicht zu schämen, da er Gott durch
rt, wie er diesen Namen trägt, Ehre macht (4, 16, lies: ἐν τῷ ὀνό-
τούτῳ).

Viertes Capitel.

Der Messias und sein Werk.

§. 48. Der Messiasgeist.

In der Endzeit ist Christus, der als der messianische Erlöser von An-
n an im Rathschlusse Gottes vorhererkannt war, als solcher erwählt
den Menschen kund gemacht worden. a) Der Gottesgeist, mit welchem
ährend seines irdischen Lebens gesalbt war, hat schon in den Propheten
gt von dem, was ihm nach diesem Rathschlusse begegnen sollte. b)
em durch diese Salbung einzigartig potenzirten Geisteswesen nach konnte
em Fleische nach getödtete nicht im Tode bleiben, sondern mußte durch

die Auferstehung lebendig gemacht werden. c) In diesem Geiste hat Christus endlich bei seinem Aufenthalt im Hades den dort im Gewahrsam befindlichen Geistern der Verstorbenen die Heilsbotschaft verkündet. d)

a) Die Vollendung der Theokratie in dem gläubigen Israel hat begonnen, weil die messianische Zeit da ist, und die messianische Zeit ist da, weil der Messias erschienen ist. Wie §. 40, a, so wird die von aller Weissagung in den Blick gefaßte Endzeit (*τὸ ἔσχατον τῶν χρόνων*, als Uebersetzung des prophetischen אַחֲרִית הַיָּמִים) als gegenwärtig betrachtet, weil zu dieser Zeit der Messias kund gemacht ist (1, 19. 20). Daß Jesus von Nazareth dieser Messias sei, braucht natürlich den Gläubigen in Israel nicht mehr verkündigt zu werden; der Würdename des Messias, der ursprünglich auf die Ausrüstung zu dem erhabensten Berufe des verheißenen Heilsvollenders hinwies (§. 18) und damit das Bewußtsein seiner Heilsmittlerschaft involvirt, ist bereits so ganz auf die geschichtliche Person Jesu übergegangen, daß er zum Nomen proprium geworden ist [1]). Was die Propheten von den für den Messias bestimmten Leiden und den darauf folgenden Verherrlichungen geweissagt haben, das wird jetzt bereits in der evangelischen Verkündigung von Jesu als eingetreten angekündigt (1, 11. 12). Schon diese Anschauung, wonach die messianische Herrlichkeit nicht als eine ihm ursprünglich eigne, sondern als eine für ihn in der Weissagung bestimmte erscheint, macht es wenig wahrscheinlich, daß Petrus auf ein vorgeschichtliches Sein und dem entsprechend auf ein schon ursprünglich übermenschliches Wesen Christi reflectirt haben sollte. Eine solche Präexistenz findet man freilich sehr häufig in der Stelle 1, 20 (Vgl. z. B. Lutz, S. 349). Aber das *φανερωθείς* geht nach seiner absichtsvollen Beziehung auf das *εἰδότες* v. 18 nicht auf die durch die Erscheinung auf Erden erfolgte Kundmachung Christi, welche allerdings dem Verborgensein in einem früheren Zustande entgegengesetzt sein könnte, sondern auf die Kundmachung Christi in seiner Bedeutung als messianischer Erlöser (v. 18) durch seinen Tod (v. 19) und seine Erhöhung (v. 21), und diese Kundmachung wird dem Verborgensein derselben im göttlichen Rathschlusse entgegengestellt. Um der Gemeinde der Endzeit willen, d. h. damit diese wisse, daß sie erlöst ist und auf diesen Glauben ihre Hoffnung auf die Heilsvollendung gründe (v. 21), ist Christus jetzt kundgemacht als das, was er ihr sein will, aber darum hat doch Gott schon von jeher die Person Christi als das messianische Gotteslamm aus Jesaj. 53 vorher erkannt (*προεγνωσμένος*), durch dessen Blut die Erlösung werde vollbracht werden [2]). Dieses göttliche

---

1) Nie mehr wird von Petrus der Name Ἰησοῦς gebraucht; am häufigsten und zwar vorzugsweise, wo auf sein irdisches Leben zurückgeblickt wird (1, 11. 19. 2, 21. 3, 16. 18. 4, 1. 14. 5, 10. 14), wird er Χριστός schlechthin genannt, seltener und ohne ersichtlichen Unterschied ὁ Χριστός (3, 15. 4, 13. 5, 1). Daneben findet sich ausschließlich der Name Ἰησοῦς Χριστές (1, 1. 2. 3. 7. 13. 2, 5. 3, 21. 4, 11. Vgl. §. 41, a), die Lesart Χριστὸς Ἰησοῦς in 5, 10. 14 ist ohne Zweifel unrichtig. Es versteht sich von selbst, daß diese Erhebung des Würdenamens Jesu zum Eigennamen eben darin ihren Grund hat, daß die Person Jesu dem Christen überall und ausschließlich in seiner specifischen Heilsmittlerqualität vor Augen steht.

2) Nicht die Absicht, auf die universelle Bedeutung des Erlösungswerkes hinzuweisen (Vgl. Klost. a. a. O. S. 705), sondern lediglich die Erwähnung der Endzeit hat es her-

[V]orhererkennen setzt aber so wenig wie dasjenige, welches die als direct mes[si]anische gefaßte Prophetie überall involvirt, ein gleichzeitiges Vorhandensein [de]r Person voraus, deren Qualification Gott vorausschaut. Ganz ähnlich [w]ie das gläubige Israel (1, 2: ἐκλεκτοὶ — κατὰ πρόγνωσιν θεοῦ und [d]azu §. 44, a) hat Gott die geschichtliche Person Jesu in Gemäßheit dieses [V]orhererkennens zu ihrer messianischen Bestimmung erwählt (2, 4. 6).

b) Wenn es 1, 11 heißt, daß der in den Propheten redende Geist Christi [d]ie Schicksale Christi vorher bezeugte, so läge es hier ungleich näher, dar[u]nter den Geist des präexistirenden Christus zu verstehen (Vgl. Lechler, S. 177), [u]nd dem steht nicht entgegen, wie Beyschlag, S. 121 meint, daß Jesus nach [p]etrinischer Lehre erst durch seine Erhöhung zum Messias gemacht ist. Denn [w]enn trotzdem der zum Nomen proprium gewordene Messiasname und zwar [m]it Vorliebe von der geschichtlichen Person Christi gebraucht werden kann [A]not. a), so kann er auch auf den präexistenten übertragen werden. Aber [a]uffallend wäre es allerdings, daß er in demselben Satze ohne Unterschei[d]ung von dem präexistenten (τὸ ἐν αὐτοῖς πνεῦμα Χριστοῦ) und von dem [ge]schichtlichen (τὰ εἰς Χριστὸν παθήματα) gebraucht wäre, und da der [S]inn, welcher entsteht, wenn man ihn beide Male von dem geschichtlichen [C]hristus faßt, ein mit den sonstigen Voraussetzungen der petrinischen Lehre [d]urchaus übereinstimmender ist, so ist diese Fassung allein berechtigt. Hier[n]ach ist der Geist, mit welchem Christus bei der Taufe gesalbt wurde (§. 38, b) [u]nd welcher also während seines Amtslebens sein Geist war, bereits, ehe er [ih]n empfing, in den Propheten thätig gewesen. Dieser Geist ist nichts an[d]eres, als der ewige Gottesgeist, in welchem der messianische Heilsrathschluß [v]on Ewigkeit her gefaßt war und welcher darum ebenso in den Propheten [d]avon zeugen konnte, wie er nachmals den Messias selbst zu der Ausführung [d]ieses Rathschlusses befähigte. Will man dies eine ideale Präexistenz Christi im [g]öttlichen Geiste oder im göttlichen Rathschlusse nennen, so ist dagegen kaum [e]twas einzuwenden, aber eine solche ist mit der Voraussetzung einer direct [m]essianischen Prophetie, von welcher Petrus mit allen NTlichen Schriftstellern [a]usgeht (§. 46, a), überall gegeben.

c) In der Stelle 3, 18 wird die menschliche Person Christi nach zwei [v]erschiedenen Seiten betrachtet, von denen die eine als Fleisch, die andere [a]ls Geist bezeichnet wird. Es ist aber nicht richtig, wenn Beyschlag, S. 113 [d]arin nur die beiden Factoren des menschlichen Wesens überhaupt sieht; denn [w]enn auch das Fleisch nach §. 27, a einfach das Substrat des irdisch-leiblichen [L]ebens ist, so kann doch der Geist hier nicht das geistige Wesen des Menschen [ü]berhaupt bezeichnen, wie etwa in der Stelle 4, 6. Dieses an sich nämlich [k]onnte das Lebendiggemacht- d. h. Auferwecktwerden des dem Fleische nach [G]etödteten in keiner Weise begründen, da das geistige Wesen des Menschen [a]ls solches zwar nach der Trennung der Seele vom Leibe fortdauert, also in [d]ieser Beziehung einer Lebendigmachung nicht bedarf, dagegen aber eine Le[b]endigmachung, wie sie mit der Auferstehung Christi eintrat, nicht an sich [f]ordert, vielmehr ihrer jedenfalls bis zum jüngsten Tage entbehrt. Aller[d]ings entspricht das πνεῦμα in Christo dem πνεῦμα in jedem Menschen,

[her]vorgerufen, daß im Gegensatz dieses göttliche Vorhererkennen bis in die erste Anfangszeit, [d]. h. bis vor die Weltschöpfung hinaufdatirt und dadurch der göttliche Heilsrathschluß als [e]wiger ausdrücklich bezeichnet wird.

aber eben weil es nicht ein gewöhnlich menschliches *πνεῦμα* war, sondern ein mit dem Gottesgeist gesalbtes d. h. bleibend erfülltes (not. b), so konnte er dem Geiste nach nicht wie jeder andere Mensch im Tode d. h. im leiblosen Hadeszustande bleiben, sondern mußte lebendig gemacht d. h. auferweckt werden. Wenn also Act. 2, 24 die Nothwendigkeit der Auferstehung noch lediglich durch die Vorhersagung derselben begründet war (§. 39, a), so wird sie hier bereits auf das einzigartige Geisteswesen Christi zurückgeführt, welches er empfing, als der ihm verliehene Gottesgeist ihn zum *Χριστός* machte. Freilich aber war die Auferweckung nur vorhergesagt, weil sie zur Erfüllung des Messiasberufs nothwendig war, und eben aus demselben Grunde war sie in dem Geiste begründet, der ihn zur Erfüllung dieses Berufs befähigte [3]).

d) Nach 3, 19 ist Christus *ἐν πνεύματι* in den Hades gegangen, um den darin im Gewahrsam (*ἐν φυλακῇ*) befindlichen Geistern die Heilsbotschaft zu bringen (Vgl. auch 4, 6). Darunter sind nicht, wie Baur, S. 291 meint, die gefallenen Engel (Gen. 6), sondern die von dem Körper getrennten Seelen der Verstorbenen (§. 27, c) zu verstehen. Das Subject ist aber nicht der bereits auferweckte Christus, der eben nicht mehr bloß *ἐν πνεύματι* war, sondern in der Auferstehung wieder einen Leib empfangen hatte, sondern der getödtete, der, wie jeder andere Verstorbene, nachdem der Geist sich vom Körper getrennt hatte, zunächst nur noch *ἐν πνεύματι* existirte und darum auch unter den körperlosen Geistern (den Verstorbenen, die wie er nur *ἐν πνεύματι* existirten) wirken konnte. Während aber die anderen Geister im Scheol nur ein schattenhaftes Dasein führen, konnte der Geist Christi, wel-

3) Allerdings ist 3, 18 nicht direct gesagt, daß sein πνεῦμα als solches das ζωοποιεῖσθαι f o r d e r t e, sondern nur, daß es dasselbe e r f u h r; aber wenn die ganze Stelle entwickelt, wie es zu der einzigartigen Segensfrucht des Leidens Christi gekommen ist, so liegt es in der Natur der Sache, daß das, was ihm widerfuhr, nichts zufälliges gewesen sein kann, sondern in der einzigartigen messianischen Qualität dieser Person begründet sein muß. Daraus erhellt aber auch, daß der Hinweis auf das Fehlen des Artikels bei πνεύματι und σαρκί die christologische Bedeutung dieser Stelle nicht entkräften kann. Will man dasselbe auch urgiren (was mir Angesichts des bei Petrus so auffallend häufigen Fehlens des Artikels immer gewagt erscheint und schon durch das auf πνεύματι bezogene ἐν ᾧ sehr erschwert wird), so kann doch die Aussage von dem, was Christo fleischlicherseits oder geistigerseits widerfuhr, nur danach recht beurtheilt werden, ob das Ausgesagte von dem fleischlichen oder geistigen Wesen des Menschen überhaupt gelten k a n n. So gewiß nun das θανατωθείς keine andre als die allgemein-menschliche (sterbliche) σάρξ voraussetzt, so gewiß weist das ζωοποιεῖσθαι, das, wie oben gezeigt, dem menschlichen πνεῦμα als solchem nicht eignet, darauf hin, daß es mit dem πνεῦμα des Messias eine andre Bewandtniß gehabt haben muß als mit dem der Menschen überhaupt. Unfaßlich aber ist es, wie Kloft. (a. a. O. S. 706), der doch die Echtheit der petrinischen Reden, wie des petrinischen Briefes annimmt, es willkührlich nennen kann, wenn wir (auch abgesehen von unsrer Auffassung der Stelle 1, 11) die in jenen zweifellos dargebotene Thatsache der Salbung Jesu bei der Taufe hier zur Erläuterung heranziehn. Oder sollte Petrus diese Grundthatsache der evangelischen Verkündigung wirklich erst ausdrücklich in seinem Briefe erwähnen, um sie für das Bewußtsein seiner Leser voraussetzen zu dürfen? Daß aber das menschliche πνεῦμα durch seine bleibende Vereinigung mit dem göttlichen πνεῦμα eine höhere Qualität empfängt, welche die Person Christi über das allgemeine Menschenschicksal hinaushob, ist gewiß keine unverständliche Vorstellung.

er mit dem ihn zur messianischen Wirksamkeit befähigenden Gottesgeiste gesalbt war, oder — was nur ein anderer Ausdruck dafür ist — Christus in diesem Geiste seine messianische Wirksamkeit unter den Geistern im Scheol fortsetzen[4]). Wie also der Geist, welchen der Messias in seinem irdischen Leben empfing, vor dieser Zeit in den Propheten wirksam war, so ist er es auch gewesen, der ihn noch nach dem Ende seines irdischen Lebens unter den Geistern im Hades wirksam sein ließ. Es erhellt auch hieraus, wie das höhere Wesen in Christo auf dieser Stufe apostolischer Lehranschauung noch lediglich als der ihm mitgetheilte, darum aber auch in seiner Wirksamkeit an das irdische Leben Christi nicht gebundene Gottesgeist gedacht ist.

§. 49. Die Heilsbedeutung des Leidens Christi.

Das Leiden Christi, das von ihm in vollster Unschuld und Geduld getragen ist, war bereits in der Weissagung vorhergesehen. a) Der einzigartige Zweck dieses Leidens war, die befleckende Sündenschuld von dem Volke zu nehmen, indem Christus bei seinem Tode am Holze an der Sünder Statt die dadurch verwirkte Strafe trug. b) Auf Grund des letzten Vermächtnisses Christi kann dies auch so dargestellt werden, daß die Gemeinde mit dem sühnenden Blut eines Bundesopfers besprengt und dadurch das der Gemeinschaft mit Gott fähige wahre Gottesvolk geworden ist. c) Wenn auch die Erlösung von der Macht der Sünde als Folge des Todes Christi bezeichnet wird, so darf dieselbe doch im Sinne des Apostels nur als seine mittelbare praktische Wirkung betrachtet werden. d)

a) Wenn nicht sowohl die einzelne Thatsache des Todes Christi, sondern, wie Act. 3, 18, das Leiden desselben überhaupt wiederholt so nachdrücklich hervorgehoben (2, 23. 3, 18. 4, 1. 13. 5, 1) und dabei insbesondere auf das vorbildliche Verhalten Christi in demselben reflectirt wird (2, 21), so verräth sich hierin nur der Augenzeuge, welchem Christus in seinem Verhalten während der leidensvollen Schlußtage seines irdischen Lebens mit allen ihren Erlebnissen noch lebendig vor Augen steht. Schon 3, 18 leidet er als der Gerechte (Vgl. §. 38, b) und der hinzugefügte Zwecksatz zeigt, daß auch hier das Leiden als ein freiwillig übernommenes, also nicht nur unschuldig, sondern auch willig und geduldig getragenes erscheint. Dasselbe besagt das aus Jesaj. 53, 7 entlehnte Bild vom Lamm, dem Sinnbilde der stillen Geduld (1, 19). Wenn dasselbe als fehllos (ἄμωμος) bezeichnet wird, so zeigt der erläuternde Zusatz (καὶ ἄσπιλος), daß dieses nicht im rituellen Sinne (Levit. 1, 10), sondern im Sinne sittlicher Makellosigkeit gemeint ist, so daß

4) Wie einerseits nach Act. 2, 27 die Seele des Messias nicht im Scheol belassen werden konnte, so konnte andererseits der diese Seele constituirende Geist auch nicht an dem Schattenleben der menschlichen Geister im Hades theilnehmen, obwohl Christus selbstverständlich, wenn einmal gestorben, wie jeder andere ἐν πνεύματι in den Scheol hinabgehen mußte. Die Hadesfahrt Christi als solche wird darum auch als eine völlig selbstverständliche Thatsache behandelt und die apostolische Aussage bezieht sich nur auf die in Folge derselben entfaltete messianische Wirksamkeit Christi, die als Beweis für die segensreiche Frucht seines Todes (3, 17. 18) zur Sprache kommt.

auch hier neben der Geduld die Unschuld dieses Leidens hervorgehoben wird. Am ausführlichsten geschieht dies 2, 22. 23, wo zuerst mit den Worten Jesaj. 53, 9 die Unschuld und dann in einer Umschreibung von Jesaj. 53, 7 die schweigsame Geduld des Leidenden hervorgehoben wird, wie denn jene Weissagung vom Knechte Gottes schon §. 38, b als messianische gefaßt war. Es ist aber nicht nur der Eindruck des Leidens, der damit hervorgehoben werden soll, sondern es ist der eigenthümliche Werth dieses Leidens in dieser seiner Qualität begründet (1, 19: *τίμιον αἷμα*. Vgl. §. 46, d). Obwohl demnach dieses Leiden ein freiwilliges war, so ist doch von der anderen Seite dasselbe schon in der messianischen Weissagung für Christum vorherbestimmt (1, 11. Vgl. §. 38, c), und sofern gerade dieser Theil der Weissagung bereits erfüllt ist (1, 12), muß in ihm der bereits realisirte Theil der messianischen Vollendung wesentlich mit begründet sein.

b) Wenn das Leiden Christi als Beispiel für das Segensreiche (Vgl. *κρεῖττον*: 3, 17) eines unschuldig erduldeten Leidens aufgeführt wird, so bevorwortet doch der Apostel, daß dieses Leiden in seiner eigenthümlichen Segensfrucht ein einzigartiges gewesen sei, das sich der Natur der Sache nach nicht wiederholen kann (v. 18). Christus hat einmal (*ἅπαξ*) gelitten um der Sünden willen, dieselben müssen also durch dies einmalige Leiden abgethan sein. Da nun als Zweck dieses Leidens angegeben wird, daß er dem Volke das zur Vollendung der Theokratie nothwendige Nahen zu Gott ermöglichte (§. 45, c), dieses aber bisher durch die Schuldbefleckung des unreinen Volkes unmöglich gemacht war, so erhellt daraus, daß er durch dies Leiden die Schuldbefleckung des Volkes getilgt hat. Wie dies geschehen sei, wird schon dadurch angedeutet, daß er als Gerechter für Ungerechte gelitten hat [1]), wird aber erst vollständig klar aus der Hauptstelle 2, 24. Diese weist durch ihren Wortlaut wie durch ihren ganzen Context so deutlich auf Jesaj. 53 hin, daß sie nur aus dieser Weissagung erläutert werden kann. Es ist also davon die Rede, daß Christus unsere Sünden getragen (Jesaj. 53, 12: *αὐτὸς ἁμαρτίας πολλῶν ἀνήνεγκεν*; hebräisch נָשָׂא, סָבַל), d. h. aber nach stehendem ATlichen Sprachgebrauch (Num. 14, 33), daß er die Strafe derselben (stellvertretend) erlitten hat. Ganz ähnlich wie Jesaj. 53, 11 (*αὐτῶν αὐτός*) wird auch hier durch die Gegenüberstellung von *ἡμῶν αὐτός* das Moment der Stellvertretung noch ausdrücklich hervorgehoben [2]). Der Zu-

1) Zwar liegt in der Präposition ὑπέρ hier so wenig wie 2, 21 (4, 1 ist das ὑπὲρ ἡμῶν unecht) der Begriff der Stellvertretung, aber der so nachdrücklich hervorgehobene Gegensatz des Gerechten und der Ungerechten weckt nothwendig die Vorstellung, daß das zum Besten dieser erlittene Leiden eigentlich von den Ungerechten hätte erlitten werden sollen. Auch war die Vorstellung solcher Stellvertretung bereits durch Marc. 10, 45 an die Hand gegeben (§. 22, c), und da das Folgende zeigt, daß das Leiden Christi im Tode gipfelte, so hat er wie dort seine Seele an der Sünder Statt in den Tod gegeben.

2) Dagegen ist die Opferidee (Vgl. Lechler, S. 179) nicht nur dem hier in Betracht kommenden jesajanischen Contexte fremd, sondern ebenso die Vorstellung des Sündentragens dem Opferritual. Nie wird von einem Opferthiere gesagt, daß es die Sünden trägt; nur von dem zweiten Bock am großen Versöhnungstage, der gerade nicht geopfert, sondern in die Wüste gejagt wurde, wird gesagt, daß ihm die Missethat der Kinder Israels aufs Haupt gelegt sei, damit die völlige Entfernung dieser durch das Opfer des ersten Bocks gesühnten Sünde sinnbildlich dargestellt werde (Levit. 16, 20 — 22).

ἐπὶ τὸ ξύλον, in welchem, wie in den petrinischen Reden der Acta (§. 38, c), das Kreuz als das Galgenholz bezeichnet wird, kann also nicht dem ἀναφέρειν die Bedeutung des Hinauftragens des Opfers auf den Altar geben, sondern nur mittelst einer Prägnanz den Gedanken anfügen, daß er die Sünden trug, ans Kreuz hinaufsteigend, weil er gerade dort die specifische Strafe für die Sünden erlitt. Es ist also nicht sowohl der Tod an sich, wie 4, 6, sondern der unnatürliche gewaltsame Tod (Vgl. §. 34, c), wie ihn Christus erlitt, als Gottesgericht über die Sünde und damit als Strafe derselben gedacht. Wo aber die Strafe getragen ist, da ist die Sünde gesühnt und dadurch die Schuldbefleckung hinweggethan. Es ist hiernach klar, wie die specifische Heilsbedeutung des Todes Christi auf Grund von Jesaj. 53 erkannt ist und mit Bezug darauf erläutert wird.

c) Wie außerdem die Einsetzungsworte des Abendmahls für das Verständniß der Heilsbedeutung des Todes Christi maßgebend geworden sind [3]), zeigt deutlich die Stelle 1, 2. Eine Besprengung des Volkes mit dem Blute des Opfers fand nämlich ausschließlich beim Stiftungsopfer des alten Bundes statt, und da dort nach Exod. 24, 7. 8 die Verpflichtung zum Gehorsam der Blutbesprengung vorherging, so ist die Anspielung auf diese Stelle evident, weil auch hier das εἰς ὑπακοὴν dem εἰς ῥαντισμὸν αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ vorhergeht. Beides zusammen constituirt offenbar eine neue Bundesstiftung, wie sie Jesus Marc. 14, 24 als durch sein Blut vermittelt bezeichnet hatte (§. 22, c). Wie Gott mit dem Volke Israel den alten Bund am Sinai schloß, nachdem dasselbe zum Gehorsam verpflichtet und durch das sühnende Blut des Bundesopfers von der bisherigen Schuldbefleckung gereinigt war, so werden hier die Gläubigen aus Israel bezeichnet als erwählt zum Gehorsam und zur Besprengung mit dem Blute Jesu Christi, d. h. also als erwählt zu dem Eigenthumsvolk des neuen Bundes, das durch den Gehorsam ein Volk von wahren Gottesknechten werden und durch die Blutbesprengung von der die volle Gemeinschaft mit Gott hindernden Schuldbefleckung gereinigt werden soll (§. 44. 45). Der neue Bund ist also auch hier nach Jerem. 31, 31 — 34 als Bund der Gnade und der Vergebung gedacht, aber diese Vergebung kann erst eintreten, wenn das Volk mit dem sühnenden Blute des Bundesopfers besprengt und dadurch gereinigt ist.

d) Die Erlösung aus der ägyptischen Knechtschaft war schon von Stephanus als vorbildlich für das durch Christum gebrachte Heil betrachtet (Act. 7, 35). Auch in der messianischen Weissagung war vielfach eine Erlösung von allen Feinden in Aussicht genommen (Jerem. 15, 21. 31, 11: פָּדָה, גָּאַל), und eine solche bildete einen Bestandtheil der messianischen Erwartung zu Christi Zeit (Luc. 1, 74. 24, 21: ἠλπίζομεν ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ μέλλων λυτροῦσθαι τὸν Ἰσραήλ). Er selbst hatte seinen Tod als das Lösegeld bezeichnet, wodurch er die Menschenseelen vom Tode erlöse (§. 22, c). Von einer solchen Erlösung redet nun auch Petrus 1, 18; aber er bezeichnet als die Macht, von welcher die gläubige Christengemeinde erlöst ist (ἐλυτρώθητε ἐκ τῆς — ὑμῶν ἀναστροφῆς), ihren bisherigen Wandel, welcher als ein

---

3) Schon die Art, wie es 2, 24 heißt, daß Jesus die Sünden an seinem Leibe getragen habe, vergegenwärtigt nicht nur in concreter Anschaulichkeit die Art seines Todesleidens, sondern weckt zugleich die Erinnerung an die Symbolik des Brodbrechens, in welcher Jesus seinen Leib als im Tode gebrochenen bezeichnete (Marc. 14, 22).

von den Vätern überlieferter bisher eine knechtende Macht über sie ausgeübt hatte, die sie hinderte, wahre Gottesknechte und Kinder des Gehorsams (1, 14—17) zu werden. Als das Lösegeld, durch welches diese Erlösung bewirkt ist, bezeichnet Petrus das Blut Christi, dessen Leiden hier nach not. a in seiner specifischen Kostbarkeit im Gegensatz zu dem sonst Kostbarsten, Gold und Silber, hervorgehoben wird. Ueber die Art, wie diese Loskaufung durch das Blut Christi vermittelt wird, sagt die Stelle direct nichts aus [4]), sie erklärt sich aber nach §. 46, a daraus, daß die Botschaft von dem sühnenden Tode Christi mit einer zwingenderen Macht, als sie der bisherige Wandel übte, den Menschen veranlaßte, sich von der Sünde zu scheiden. Daß dies aber die Absicht bei dem Tode Christi war, sagt direct 2, 24, wo es heißt, daß Christus unsere Sünden getragen habe, damit wir, den Sünden fern geworden, der Gerechtigkeit leben und so von der Sündenkrankheit geheilt werden (Vgl. Jesaj. 53, 5). Hier wird es ganz klar, daß die Befreiung von der Sünde erst die mittelbare Folge des Todes Christi ist, da als der unmittelbare Zweck desselben das Tragen unserer Sündenschuld genannt ist. Von der Sünde aber, welche Christus am Holze hat stellvertretend büßen müssen, kann sich der Mensch nur für immer geschieden fühlen [5]).

§. 50. Die Auferstehung als Grund der Christenhoffnung.

Durch seine Auferweckung und Erhöhung ist Christus erst vollkommen zum Messias eingesetzt und zu gottgleicher Würdestellung erhoben. a) Erst dadurch war den Aposteln die mit dem Tode Jesu verloren scheinende Hoffnung auf die messianische Endvollendung wiedergekehrt. b) Mit der Wiederkunft des erhöhten Christus mußten die Erwählten zu dem ihnen bestimmten himmlischen Besitzthum gelangen, in welchem ihnen das ewige Leben und die ewige Herrlichkeit zu Theil wird. c) Der zum Weltrichter Erhöhte war aber auch allein im Stande, aus dem dann bevorstehenden definitiven Gericht zu erretten und so die verheißene messianische Errettung herbeizuführen. d)

---

4) An das Lamm als Sühnopfer zu denken (v. Cölln, II. S. 327), fordert weder Jesaj. 53, 7, wo das Lamm lediglich als Bild stiller Geduld und nicht als Sühnopfer in Betracht kommt, noch erlaubt es die Bedeutung des Sühnopfers (Levit. 17, 11), welche nicht redemptorischer Art ist. An das Passahlamm (Lechler, S. 178) könnte man denken, sofern dieses an die vorbildliche Erlösung aus Aegypten erinnert. Da aber die Erwähnung des Lammes im Context seinen anders bestimmten Zweck hat (s. o.), so liegt diese Anspielung nicht im Sinn des Apostels. Auch würde sie über die Art, wie die Erlösung zu Stande kommt, immer nichts aussagen.

5) Wenn man diesen Gedanken durch die paulinische Lehre von der Lebensgemeinschaft mit Christo sich hat vermitteln wollen (Baumgarten-Crusius, S. 416), so liegt dieselbe dem Wortlaut wie dem Context unserer Stelle ebenso völlig fern, wie der Stelle 4, 1, die Schmid, II, S. 178. 179 darauf bezieht, und von der Baur, S. 290 vergeblich zu zeigen versucht, daß sie aus dem paulinischen Gedankenzusammenhange ergänzt werden müsse.

inchelt aus dem Herzen kommen (1, 22), die Liebesübung ohne Murren
schehen (4, 9), weshalb unter den Erscheinungsformen des Egoismus (2,
) nicht blos Bosheit, Neid und Verleumdung, sondern auch Trug und
euchelei ausgeschlossen wird. Dagegen wird das Wesen der Liebe 3, 8 be-
rieben als Gleichheit der Gesinnung, Mitgefühl und Barmherzigkeit. Was
r aber erst ihren rechten Werth verleiht, ist die aus der Unvergänglichkeit
s aus dem unvergänglichen Worte erzeugten Lebens sich ergebende ἐκτέ-
ια (1, 22) d. h. die nachhaltige ausdauernde Energie, die im Geben wie
ı Vergeben keine Grenzen kennt und darum nach 4, 8 (Vgl. Prov. 10, 12)
ie Menge von Sünden zudeckt (Vgl. Matth. 18, 21. 22). Symbolischer
sdruck dieser Bruderliebe ist der Liebeskuß (5, 14: φίλημα ἀγάπης). Ne-
n der Liebe aber steht wie in der Lehre Jesu (§. 25, d) die Demuth (3, 8.
5: ταπεινοφροσύνη). Diese besteht Gott gegenüber darin, daß man sich
duldig in seine Wege fügt und unter seine gewaltige Hand beugt (5, 6),
m Nächsten gegenüber darin, daß man Jedem die ihm gebührende τιμή
eist (2, 17. Vgl. 3, 7). Das Suum cuique bildet in dieser Stelle aus-
drücklich die zweite Cardinalpflicht neben der Bruderliebe. Neben der De-
muth steht wie Matth. 11, 29 die Sanftmuth (3, 4. 15), welche die Unbill
und Feindschaft Anderer gelassen trägt, sich dadurch nicht zur Heftigkeit reizen
läßt, und andererseits wie Matth. 20, 25—28 das demüthige Dienen, das
Christus besonders an seinem Beispiel gelehrt hat und worin sich Jeder dem
Andern unterordnet (5, 5). In diesem gegenseitigen Dienen soll Jeder die
Gaben, die er von Gott empfangen hat, als Haushalter verwalten (4, 10),
weil er weder das ihm gegebene Gotteswort noch die Dienstleistung, zu der
ihm Gott das Vermögen gegeben, in hochmüthiger Selbstüberhebung oder in
egoistischer Lieblosigkeit gebrauchen darf (4, 11)[1].

b) Jemehr die Christen sich als das auserwählte Geschlecht fühlten, um
so näher lag es, daß sie von den weltlichen Lebensordnungen, in denen die
Bekehrung sie vorfand, sich emancipirt glaubten, oder doch durch unberufene
Einmischung in diese Verhältnisse (4, 15: ὡς ἀλλοτριοεπίσκοπος) von ihrem
höheren Standpunkte aus sich Verdacht oder Verfolgungen zuzogen. Es wa-
ren das ja nur menschliche Ordnungen, die man leicht als verwerflich be-
trachten konnte, weil auch sie von der den Menschen als solchen (§. 46, b)
anklebenden Sünde verderbt waren. Der Apostel aber fordert 2, 13, daß
man sich aller menschlichen Ordnung (ἀνθρωπίνη κτίσις), freilich nicht als
solcher, sondern um Gottes Willen (διὰ τὸν κύριον) unterordne. Dies gilt
nun zunächst von der obrigkeitlichen Ordnung. Allerdings sind die Christen

---

1) Speciell erörtert Petrus 5, 2. 3 die Pflichten der Aeltesten, denen das Hirten-
amt über die Gemeinden (Vgl. §. 45, a) anvertraut ist, wie ihm selbst als ihrem συμ-
πρεσβύτερος die Leitung der ganzen Kirche (5, 1). Auch diese Gemeindeleitung (das
ποιμαίνειν) soll ein Liebesdienst sein, der freiwillig und bereitwillig, nicht blos aus Zwang
der Pflicht oder Gewinnsucht, und nicht in Herrschsucht sondern in der Demuth geübt
wird, die nur sucht, den Andern ein Vorbild zu geben und sie dadurch zur Nachfolge
anzutreiben. Ein zweites Gemeindeamt kennt Petrus in den Gemeinden, an die er schreibt,
noch nicht. Wie in der Gemeinde zu Jerusalem (§. 41, c) sind es die den Jahren nach
Jüngeren (οἱ νεώτεροι), die ihrer Altersstellung nach ohne besondere Beamtung die äuße-
ren Dienste in der Gemeinde verrichten und daher zur Unterordnung unter die Aeltesten
ermahnt werden (5, 5).

als solche frei (Vgl. Matth. 17, 26), weil sie als Knechte Gottes keiner menschlichen Autorität unterworfen sind (2, 16: ὡς ἐλεύθεροι — ὡς θεοῦ δοῦλοι). Allein eben darum sollen sie ihre Freiheit nicht zum Deckmantel der Schlechtigkeit gebrauchen, vielmehr, weil ja auch die Obrigkeit das Gutesthun fordert, das Bösesthun bestraft, ihr durch solches Gutesthun Gehorsam leisten (2, 14. 15). Da der Christ aber nach not. a Jedem die ihm zukommende Ehre geben soll, so verlangt Petrus auch für den König d. h. den römischen Kaiser (2, 13) die ihm zukommende Ehrerbietung (2, 17), wobei er freilich nicht unterläßt, durch die Gegenüberstellung der Gottespflicht und Königspflicht nach dem Vorbilde von Marc. 12, 17 anzudeuten, daß die Erfüllung dieser der Erfüllung jener in keiner Weise präjudicire. Auf die besonderen Collisionsfälle, wo man Gott mehr gehorchen muß als den Menschen (Act. 4, 19. 5, 29), geht er hier nicht näher ein.

c) Unter demselben Gesichtspunkte behandelt Petrus das Sclavenverhältniß, sofern er zu christlichen Sclaven redet, die noch ungläubige Herren haben. Auch hier fordert er im Namen der Gottesfurcht und um des Bewußtseins willen, daß Gott es ist, der sie in das Sclavenverhältniß gesetzt hat (2, 19: διὰ συνείδησιν θεοῦ), Unterordnung unter die Herren, selbst wo diese durch ihre Verkehrtheit (2, 18: σκολιοῖς Vgl. Act. 2, 40) den Gehorsam erschweren. Giebt es in diesem Fall mancherlei Unbill zu ertragen, so gilt hier nur die allgemeine Wahrheit, daß die Christen nach dem Vorbilde Christi berufen sind, durch unschuldiges und geduldiges Ertragen des Unrechts das Wohlgefallen Gottes zu erwerben (2, 19. 20). Ein ähnlicher Fall findet statt, wo christliche Weiber noch ungläubige Männer haben (3, 1). Hier gilt es, nach dem Vorbilde der heiligen Weiber des alten Bundes sich den Männern unterzuordnen und im Gutesthun ausharrend ohne jede Menschenfurcht seine Hoffnung auf Gott zu setzen (3, 5. 6). Ihr keuscher Wandel soll auch hier in der Furcht Gottes wurzeln (3, 2) und ihr Schmuck nicht in äußeren Zierrathen sondern in dem sanftmüthigen und stillen Geiste bestehen, da dieser Schmuck allein vor Gott werthvoll ist (3, 3. 4). Nur gelegentlich wirft der Apostel einen Blick auf die christlichen Ehen und verlangt von den Männern verständige Einsicht (γνῶσιν) im Verkehr mit dem schwächeren Geschlecht und gebührende Anerkennung der Christenwürde der Frauen auf Grund des Suum cuique, da nur so das gemeinsame Gebet, das er als den eigentlichen Höhepunkt des ehelichen Lebens im Christenthum zu betrachten scheint, unbehindert bleiben kann (3, 7).

d) Das rechte Verhalten der Christen zu den menschlichen Ordnungen hat nach dem Willen Gottes noch den speciellen Zweck, den Nichtchristen, welche das wahre Wesen des neuen christlichen Lebens nicht verstehen konnten, gerade in den natürlichen Lebensverhältnissen, die sie zu beurtheilen verstanden, zu zeigen, daß das Christenthum seine Anhänger zur treuen Pflichterfüllung in denselben anhalte und befähige, und so der Unwissenheit der thörichten Menschen den Mund zu stopfen (2, 15). Die Nichtchristen waren nämlich nach 2, 12 geneigt, die Christen als Uebelthäter zu verleumden, theils wirklich aus mangelhafter Kenntniß ihres sittlichen Lebens, theils aber auch nach 4, 4, weil sie durch die Abkehr der Christen von dem unsittlichen Leben, das dieselben früher mit ihnen gemeinsam geführt, sich getroffen fühlten und nun durch Lästerung den Stachel dieser Verurtheilung ihres Treibens abzustumpfen suchten. Der Apostel hofft noch, daß die Lästerer, wenn sie

näherer Betrachtung des christlichen Wandels sich ihrer Lästerung schä-
müssen (3, 16), wenigstens wenn der Tag ihrer Gnadenheimsuchung
mmen, dadurch werden veranlaßt werden, Gott zu preisen für das, was
den Christen gewirkt hat (2, 12. Vgl. Matth. 5, 16), womit sie ja fürs
istenthum so gut wie gewonnen sind. In gleicher Weise hofft er, daß
die gläubigen Weiber ihre ungläubigen Männer durch ihren Wandel
Worte werden gewinnen können (3, 1. 2). Es gilt nur, vor Allem
r zu sorgen, daß die Christen nicht durch eigene Sünde oder durch wohl-
einte, aber übel angebrachte Einmischung in Dinge, die sie nichts ange-
(not. b), sich eine wohlverdiente Schmach zuziehen (4, 15). Dagegen
n sie der positiven Feindschaft der Ungläubigen gegenüber Gelegenheit,
Gebot der Feindesliebe zu üben (§. 25, c), nicht Böses mit Bösem zu
elten, weder das böse Wort noch die böse That, sondern die erlittene
ll mit Segnen zu erwidern, wofür 2, 23 auf das Beispiel Christi hin-
iesen und 3, 9 sichtlich auf das Wort Christi (Matth. 5, 44 = Luc. 6,
angespielt wird. Wie durch dieses Thatzeugniß sollen sie aber auch be-
sein, ihren Feinden durch ein ebenso freimüthiges als sanftmüthiges Be-
niß über ihre Christenhoffnung Rechenschaft zu geben (3, 15). Der
tel hofft, daß gerade ihr Verhalten im Leiden, wenn sie dabei uner-
erlich im Gutesthun verharren, ihren Feinden selbst noch zum Segen
ihen kann, wie es, in freilich einzigartiger Weise, bei dem Leiden Christi
Fall gewesen (3, 17. 18). Es geziemt sich für sie, so lange sie als Fremd-
e hier unter den Nichtchristen leben (2, 11), diesen nicht Anstoß zu geben,
dern zum Segen zu werden. Auch können sie nur so das höchste Ziel er-
chen, daß ihnen nach §. 45, c als wahren Gottesknechten gesteckt ist, Gott
verherrlichen. Wer lediglich um seines Christennamens willen Schmach
et (Vgl. 4, 14), braucht sich derselben nicht zu schämen, da er Gott durch
Art, wie er diesen Namen trägt, Ehre macht (4, 16. lies: ἐν τῷ ὀνό-
τι τούτῳ).

Viertes Capitel.

Der Messias und sein Werk.

§. 48. Der Messiasgeist.

In der Endzeit ist Christus, der als der messianische Erlöser von An-
ginn an im Rathschlusse Gottes vorhererkannt war, als solcher erwählt
d den Menschen kund gemacht worden. a) Der Gottesgeist, mit welchem
während seines irdischen Lebens gesalbt war, hat schon in den Propheten
zeugt von dem, was ihm nach diesem Rathschlusse begegnen sollte. b)
einem durch diese Salbung einzigartig potenzirten Geisteswesen nach konnte
dem Fleische nach getödtete nicht im Tode bleiben, sondern mußte durch

die Auferstehung lebendig gemacht werden. c) In diesem Geiste hat Chris endlich bei seinem Aufenthalt im Hades den dort im Gewahrsam befindlich Geistern der Verstorbenen die Heilsbotschaft verkündet. d)

a) Die Vollendung der Theokratie in dem gläubigen Israel hat begon nen, weil die messianische Zeit da ist, und die messianische Zeit ist da, w der Messias erschienen ist. Wie §. 40, a, so wird die von aller Weissagu in den Blick gefaßte Endzeit (*τὸ ἔσχατον τῶν χρόνων*, als Uebersetzung d prophetischen אַחֲרִית הַיָּמִים) als gegenwärtig betrachtet, weil zu dieser Z der Messias kund gemacht ist (1, 19. 20). Daß Jesus von Nazareth die Messias sei, braucht natürlich den Gläubigen in Israel nicht mehr verkü digt zu werden; der Würdename des Messias, der ursprünglich auf die Au rüstung zu dem erhabensten Berufe des verheißenen Heilsvollenders hinw (§. 18) und damit das Bewußtsein seiner Heilsmittlerschaft involvirt, ist b reits so ganz auf die geschichtliche Person Jesu übergegangen, daß er zu Nomen proprium geworden ist[1]). Was die Propheten von den für d Messias bestimmten Leiden und den darauf folgenden Verherrlichungen g weissagt haben, das wird jetzt bereits in der evangelischen Verkündigung a Jesu als eingetreten angekündigt (1, 11. 12). Schon diese Anschauung, w nach die messianische Herrlichkeit nicht als eine ihm ursprünglich eigne, s dern als eine für ihn in der Weissagung bestimmte erscheint, macht es u wahrscheinlich, daß Petrus auf ein vorgeschichtliches Sein und dem entspr chend auf ein schon ursprünglich übermenschliches Wesen Christi reflectirt h ben sollte. Eine solche Präexistenz findet man freilich sehr häufig in d Stelle 1, 20 (Vgl. z. B. Lutz, S. 349). Aber das *φανερωθείς* geht na seiner absichtsvollen Beziehung auf das *εἰδότες* v. 18 nicht auf die durch d Erscheinung auf Erden erfolgte Kundmachung Christi, welche allerdings de Verborgensein in einem früheren Zustande entgegengesetzt sein könnte, son dern auf die Kundmachung Christi in seiner Bedeutung als messianischer E löser (v. 18) durch seinen Tod (v. 19) und seine Erhöhung (v. 21), und die Kundmachung wird dem Verborgensein derselben im göttlichen Rathschlusse en gegengestellt. Um der Gemeinde der Endzeit willen, d. h. damit diese wiss daß sie erlöst ist und auf diesen Glauben ihre Hoffnung auf die Heilsvollendu gründe (v. 21), ist Christus jetzt kundgemacht als das, was er ihr sein wi aber darum hat doch Gott schon von jeher die Person Christi als d messianische Gotteslamm aus Jesaj. 53 vorher erkannt (*προεγνωσμένος* durch dessen Blut die Erlösung werde vollbracht werden[2]). Dieses göttlic

---

1) Nie mehr wird von Petrus der Name Ἰησοῦς gebraucht; am häufigsten und zw vorzugsweise, wo auf sein irdisches Leben zurückgeblickt wird (1, 11. 19. 2, 21. 3, 16. 1 4, 1. 14. 5, 10. 14), wird er Χριστός schlechthin genannt, seltener und ohne ersichtlich Unterschied ὁ Χριστός (3, 15. 4, 13. 5, 1). Daneben findet sich ausschließlich der Na Ἰησοῦς Χριστός (1, 1. 2. 3. 7. 13. 2, 5. 3, 21. 4, 11. Vgl. §. 41, a), die Lesart Χ στὸς Ἰησοῦς in 5, 10. 14 ist ohne Zweifel unrichtig. Es versteht sich von selbst, d diese Erhebung des Würdenamens Jesu zum Eigennamen eben darin ihren Grund h daß die Person Jesu dem Christen überall und ausschließlich in seiner specifischen Heil mittlerqualität vor Augen steht.

2) Nicht die Absicht, auf die universelle Bedeutung des Erlösungswerkes hinzuweis (Vgl. Kloft. a. a. O. S. 706), sondern lediglich die Erwähnung der Endzeit hat es he

[Vo]rhererkennen setzt aber so wenig wie dasjenige, welches die als direct mes-[sia]nische gefaßte Prophetie überall involvirt, ein gleichzeitiges Vorhandensein [de]r Person voraus, deren Qualification Gott vorausschaut. Ganz ähnlich [wi]e das gläubige Israel (1, 2: ἐκλεκτοὶ — κατὰ πρόγνωσιν θεοῦ und [vgl.] §. 44, a) hat Gott die geschichtliche Person Jesu in Gemäßheit dieses [Vo]rhererkennens zu ihrer messianischen Bestimmung erwählt (2, 4. 6).

b) Wenn es 1, 11 heißt, daß der in den Propheten redende Geist Christi [di]e Schicksale Christi vorher bezeugte, so läge es hier ungleich näher, dar-[unt]er den Geist des präexistirenden Christus zu verstehen (Vgl. Lechler, S. 177), [un]d dem steht nicht entgegen, wie Beyschlag, S. 121 meint, daß Jesus nach [pe]trinischer Lehre erst durch seine Erhöhung zum Messias gemacht ist. Denn [wen]n trotzdem der zum Nomen proprium gewordene Messiasname und zwar [m]it Vorliebe von der geschichtlichen Person Christi gebraucht werden kann [(vgl.] a), so kann er auch auf den präexistenten übertragen werden. Aber [au]ffallend wäre es allerdings, daß er in demselben Satze ohne Unterschei-[dun]g von dem präexistenten (τὸ ἐν αὐτοῖς πνεῦμα Χριστοῦ) und von dem [gesch]ichtlichen (τὰ εἰς Χριστὸν παθήματα) gebraucht wäre, und da der [Sin]n, welcher entsteht, wenn man ihn beide Male von dem geschichtlichen [Ch]ristus faßt, ein mit den sonstigen Voraussetzungen der petrinischen Lehre [dur]chaus übereinstimmender ist, so ist diese Fassung allein berechtigt. Hier-[na]ch ist der Geist, mit welchem Christus bei der Taufe gesalbt wurde (§. 38, b) [un]d welcher also während seines Amtslebens sein Geist war, bereits, ehe er [ih]n empfing, in den Propheten thätig gewesen. Dieser Geist ist nichts an-[de]res, als der ewige Gottesgeist, in welchem der messianische Heilsrathschluß [vo]n Ewigkeit her gefaßt war und welcher darum ebenso in den Propheten [da]von zeugen konnte, wie er nachmals den Messias selbst zu der Ausführung [di]eses Rathschlusses befähigte. Will man dies eine ideale Präexistenz Christi im [gö]ttlichen Geiste oder im göttlichen Rathschlusse nennen, so ist dagegen kaum [et]was einzuwenden, aber eine solche ist mit der Voraussetzung einer direct [m]essianischen Prophetie, von welcher Petrus mit allen NTlichen Schriftstellern [au]sgeht (§. 46, a), überall gegeben.

c) In der Stelle 3, 18 wird die menschliche Person Christi nach zwei [ve]rschiedenen Seiten betrachtet, von denen die eine als Fleisch, die andere [a]ls Geist bezeichnet wird. Es ist aber nicht richtig, wenn Beyschlag, S. 113 [dar]in nur die beiden Factoren des menschlichen Wesens überhaupt sieht; denn [we]nn auch das Fleisch nach §. 27, a einfach das Substrat des irdisch-leiblichen [L]ebens ist, so kann doch der Geist hier nicht das geistige Wesen des Menschen [üb]erhaupt bezeichnen, wie etwa in der Stelle 4, 6. Dieses an sich nämlich [kö]nnte das Lebendiggemacht- d. h. Auferwecktwerden des dem Fleische nach [G]etödteten in keiner Weise begründen, da das geistige Wesen des Menschen [a]ls solches zwar nach der Trennung der Seele vom Leibe fortdauert, also in [d]ieser Beziehung einer Lebendigmachung nicht bedarf, dagegen aber eine Le-[be]ndigmachung, wie sie mit der Auferstehung Christi eintrat, nicht an sich [f]ordert, vielmehr ihrer jedenfalls bis zum jüngsten Tage entbehrt. Aller-[d]ings entspricht das πνεῦμα in Christo dem πνεῦμα in jedem Menschen,

---

[he]rvorgerufen, daß im Gegensatz dieses göttliche Vorhererkennen bis in die erste Anfangszeit, [d.] h. bis vor die Weltschöpfung hinaufdatirt und dadurch der göttliche Heilsrathschluß als [e]wiger ausdrücklich bezeichnet wird.

aber eben weil es nicht ein gewöhnlich menschliches *πνεῦμα* war, sondern ein mit dem Gottesgeist gesalbtes d. h. bleibend erfülltes (not. b), so konnte er dem Geiste nach nicht wie jeder andere Mensch im Tode d. h. im leiblosen Hadeszustande bleiben, sondern mußte lebendig gemacht d. h. auferweckt werden. Wenn also Act. 2, 24 die Nothwendigkeit der Auferstehung noch lediglich durch die Vorhersagung derselben begründet war (§. 39, a), so wird sie hier bereits auf das einzigartige Geisteswesen Christi zurückgeführt, welches er empfing, als der ihm verliehene Gottesgeist ihn zum *Χριστός* machte. Freilich aber war die Auferweckung nur vorhergesagt, weil sie zur Erfüllung des Messiasberufs nothwendig war, und eben aus demselben Grunde wird sie in dem Geiste begründet, der ihn zur Erfüllung dieses Berufs befähigte [8].

d) Nach 3, 19 ist Christus *ἐν πνεύματι* in den Hades gegangen, um den darin im Gewahrsam (*ἐν φυλακῇ*) befindlichen Geistern die Heilsbotschaft zu bringen (Vgl. auch 4, 6). Darunter sind nicht, wie Baur, S. 291 meint, die gefallenen Engel (Gen. 6), sondern die von dem Körper getrennten Seelen der Verstorbenen (§. 27, c) zu verstehen. Das Subject ist aber nicht der bereits auferweckte Christus, der eben nicht mehr bloß *ἐν πνεύματι* war, sondern in der Auferstehung wieder einen Leib empfangen hatte, sondern der getödtete, der, wie jeder andere Verstorbene, nachdem der Geist sich vom Körper getrennt hatte, zunächst nur noch *ἐν πνεύματι* existirte und darum auch unter den körperlosen Geistern (den Verstorbenen, die wie er nur *ἐν πνεύματι* existirten) wirken konnte. Während aber die anderen Geister im Scheol nur ein schattenhaftes Dasein führen, konnte der Geist Christi, wel-

8) Allerdings ist 3, 18 nicht direct gesagt, daß sein πνεῦμα als solches das ζωοποιεῖσθαι f o r d e r t e, sondern nur, daß es dasselbe e r f u h r; aber wenn die ganze Stelle entwickelt, wie es zu der einzigartigen Segensfrucht des Leidens Christi gekommen ist, so liegt es in der Natur der Sache, daß das, was ihm widerfuhr, nichts zufälliges gewesen sein kann, sondern in der einzigartigen messianischen Qualität dieser Person begründet sein muß. Daraus erhellt aber auch, daß der Hinweis auf das Fehlen des Artikels bei πνεύματι und σαρκί die christologische Bedeutung dieser Stelle nicht entkräften kann. Will man dasselbe auch urgiren (was mir Angesichts des bei Petrus so auffallend häufigen Fehlens des Artikels immer gewagt erscheint und schon durch das auf πνεύματι bezogene ἐν ᾧ sehr erschwert wird), so kann doch die Aussage von dem, was Christo fleischlicherseits oder geistigerseits widerfuhr, nur danach recht beurtheilt werden, ob das Ausgesagte von dem fleischlichen oder geistigen Wesen des Menschen überhaupt gelten k a n n. So gewiß nun das θανατωθείς keine andre als die allgemein menschliche (sterbliche) σάρξ voraussetzt, so gewiß weist das ζωοποιεῖσθαι, das, wie oben gezeigt, dem menschlichen πνεῦμα als solchem nicht eignet, darauf hin, daß es mit dem πνεῦμα des Messias eine andre Bewandtniß gehabt haben muß als mit dem der Menschen überhaupt. Unfaßlich aber ist es, wie Klost. (a. a. O. S. 706), der doch die Echtheit der petrinischen Reden, wie des petrinischen Briefes annimmt, es willkührlich nennen kann, wenn wir (auch abgesehen von unsrer Auffassung der Stelle 1, 11) die in jenen zweifellos dargebotene Thatsache der Salbung Jesu bei der Taufe hier zur Erläuterung heranziehn. Oder sollte Petrus diese Grundthatsache der evangelischen Verkündigung wirklich erst ausdrücklich in seinem Briefe erwähnen, um sie für das Bewußtsein seiner Leser voraussetzen zu dürfen? Daß aber das menschliche πνεῦμα durch seine bleibende Vereinigung mit dem göttlichen πνεῦμα eine höhere Qualität empfängt, welche die Person Christi über das allgemeine Menschenschicksal hinaushob, ist gewiß keine unverständliche Vorstellung.

er mit dem ihn zur messianischen Wirksamkeit befähigenden Gottesgeiste gesalbt war, oder — was nur ein anderer Ausdruck dafür ist — Christus in diesem Geiste seine messianische Wirksamkeit unter den Geistern im Scheol fortsetzen [4]). Wie also der Geist, welchen der Messias in seinem irdischen Leben empfing, vor dieser Zeit in den Propheten wirksam war, so ist er es auch gewesen, der ihn noch nach dem Ende seines irdischen Lebens unter den Geistern im Hades wirksam sein ließ. Es erhellt auch hieraus, wie das höhere Wesen in Christo auf dieser Stufe apostolischer Lehranschauung noch lediglich als der ihm mitgetheilte, darum aber auch in seiner Wirksamkeit an das irdische Leben Christi nicht gebundene Gottesgeist gedacht ist.

§. 49. Die Heilsbedeutung des Leidens Christi.

Das Leiden Christi, das von ihm in vollster Unschuld und Geduld getragen ist, war bereits in der Weissagung vorhergesehen. a) Der einzigartige Zweck dieses Leidens war, die befleckende Sündenschuld von dem Volke zu nehmen, indem Christus bei seinem Tode am Holze an der Sünder Statt die dadurch verwirkte Strafe trug. b) Auf Grund des letzten Vermächtnisses Christi kann dies auch so dargestellt werden, daß die Gemeinde mit dem reinigenden Blut eines Bundesopfers besprengt und dadurch das der Gemeinschaft mit Gott fähige wahre Gottesvolk geworden ist. c) Wenn auch die Erlösung von der Macht der Sünde als Folge des Todes Christi bezeichnet wird, so darf dieselbe doch im Sinne des Apostels nur als seine mittelbare praktische Wirkung betrachtet werden. d)

a) Wenn nicht sowohl die einzelne Thatsache des Todes Christi, sondern, wie Act. 3, 18, das Leiden desselben überhaupt wiederholt so nachdrücklich hervorgehoben (2, 23. 3, 18. 4, 1. 13. 5, 1) und dabei insbesondere auf das vorbildliche Verhalten Christi in demselben reflectirt wird (2, 21), so verräth sich hierin nur der Augenzeuge, welchem Christus in seinem Verhalten während der leidensvollen Schlußtage seines irdischen Lebens mit allen ihren Erlebnissen noch lebendig vor Augen steht. Schon 3, 18 leidet er als der Gerechte (Vgl. §. 38, b) und der hinzugefügte Zwecksatz zeigt, daß auch hier das Leiden als ein freiwillig übernommenes, also nicht nur unschuldig, sondern auch willig und geduldig getragenes erscheint. Dasselbe besagt das aus Jesaj. 53, 7 entlehnte Bild vom Lamm, dem Sinnbilde der stillen Geduld (1, 19). Wenn dasselbe als fehllos (ἄμωμος) bezeichnet wird, so zeigt der erläuternde Zusatz (καὶ ἄσπιλος), daß dieses nicht im rituellen Sinne (Levit. 1, 10), sondern im Sinne sittlicher Makellosigkeit gemeint ist, so daß

---

4) Wie einerseits nach Act. 2, 27 die Seele des Messias nicht im Scheol belassen werden konnte, so konnte andererseits der diese Seele constituirende Geist auch nicht an dem Schattenleben der menschlichen Geister im Hades theilnehmen, obwohl Christus selbstverständlich, wenn einmal gestorben, wie jeder andere ἐν πνεύματι in den Scheol hinabgehen mußte. Die Hadesfahrt Christi als solche wird darum auch als eine völlig selbstverständliche Thatsache behandelt und die apostolische Aussage bezieht sich nur auf die in Folge derselben entfaltete messianische Wirksamkeit Christi, die als Beweis für die segensreiche Macht seines Todes (3, 17. 18) zur Sprache kommt.

auch hier neben der Geduld die Unschuld dieses Leidens hervorgehoben wi
Am ausführlichsten geschieht dies 2, 22. 23, wo zuerst mit den Worten J
saj. 53, 9 die Unschuld und dann in einer Umschreibung von Jesaj. 53, 7 d
schweigsame Geduld des Leidenden hervorgehoben wird, wie denn jene We
sagung vom Knechte Gottes schon §. 38, b als messianische gefaßt war. E
ist aber nicht nur der Eindruck des Leidens, der damit hervorgehoben we
den soll, sondern es ist der eigenthümliche Werth dieses Leidens in dieser se
ner Qualität begründet (1, 19: τίμιον αἷμα. Vgl. §. 46, d). Obwohl de
nach dieses Leiden ein freiwilliges war, so ist doch von der anderen Sei
dasselbe schon in der messianischen Weissagung für Christum vorherbestim
(1, 11. Vgl. §. 38, c), und sofern gerade dieser Theil der Weissagung b
reits erfüllt ist (1, 12), muß in ihm der bereits realisirte Theil der messian
schen Vollendung wesentlich mit begründet sein.

b) Wenn das Leiden Christi als Beispiel für das Segensreiche (B
κρεῖττον: 3, 17) eines unschuldig erduldeten Leidens aufgeführt wird, so b
vorwortet doch der Apostel, daß dieses Leiden in seiner eigenthümlichen S
gensfrucht ein einzigartiges gewesen sei, das sich der Natur der Sache na
nicht wiederholen kann (v. 18). Christus hat einmal (ἅπαξ) gelitten u
der Sünden willen, dieselben müssen also durch dies einmalige Leiden ab
than sein. Da nun als Zweck dieses Leidens angegeben wird, daß er de
Volke das zur Vollendung der Theokratie nothwendige Nahen zu Gott e
möglichte (§. 45, c), dieses aber bisher durch die Schuldbeflecktung des un
nen Volkes unmöglich gemacht war, so erhellt daraus, daß er durch di
Leiden die Schuldbeflecktung des Volkes getilgt hat. Wie dies geschehen i
wird schon dadurch angedeutet, daß er als Gerechter für Ungerechte gelitt
hat [1], wird aber erst vollständig klar aus der Hauptstelle 2, 24. Diese we
durch ihren Wortlaut wie durch ihren ganzen Context so deutlich auf Jes
53 hin, daß sie nur aus dieser Weissagung erläutert werden kann. Es
also davon die Rede, daß Christus unsere Sünden getragen (Jesaj. 53, 1
αὐτὸς ἁμαρτίας πολλῶν ἀνήνεγκεν; hebräisch נָשָׂא, סָבַל), d. h. aber na
stehendem ATlichen Sprachgebrauch (Num. 14, 33), daß er die Strafe de
selben (stellvertretend) erlitten hat. Ganz ähnlich wie Jesaj. 53, 11 (αὐτ
αὐτός) wird auch hier durch die Gegenüberstellung von ἡμῶν αὐτός d
Moment der Stellvertretung noch ausdrücklich hervorgehoben [2]. Der Z

1) Zwar liegt in der Präposition ὑπέρ hier so wenig wie 2, 21 (4, 1 ist das ὑπ
ἡμῶν unecht) der Begriff der Stellvertretung, aber der so nachdrücklich hervorgeho
Gegensatz des Gerechten und der Ungerechten weckt nothwendig die Vorstellung, daß
zum Besten dieser erlittene Leiden eigentlich von den Ungerechten hätte erlitten werd
sollen. Auch war die Vorstellung solcher Stellvertretung bereits durch Marc. 10, 45
die Hand gegeben (§. 22, c), und da das Folgende zeigt, daß das Leiden Christi im T
gipfelte, so hat er wie dort seine Seele an der Sünder Statt in den Tod gegeben.

2) Dagegen ist die Opferidee (Vgl. Lechler, S. 179) nicht nur dem hier in Betra
kommenden jesajanischen Contexte fremd, sondern ebenso die Vorstellung des Sündent
gens dem Opferritual. Nie wird von einem Opferthiere gesagt, daß es die Sünden trag
nur von dem zweiten Bock am großen Versöhnungstage, der gerade nicht geopfert, so
dern in die Wüste gejagt wurde, wird gesagt, daß ihm die Missethat der Kinder Isra
aufs Haupt gelegt sei, damit die völlige Entfernung dieser durch das Opfer des ers
Bocks gesühnten Sünde sinnbildlich dargestellt werde (Levit. 16, 20—22).

ἐπὶ τὸ ξύλον, in welchem, wie in den petrinischen Reden der Acta (§. 38, c), das Kreuz als das Galgenholz bezeichnet wird, kann also nicht dem ἀναφέρειν die Bedeutung des Hinauftragens des Opfers auf den Altar geben, sondern nur mittelst einer Prägnanz den Gedanken anfügen, daß er die Sünden trug, ans Kreuz hinaufsteigend, weil er gerade dort die specifische Strafe für die Sünden erlitt. Es ist also nicht sowohl der Tod an sich, wie 4, 6, sondern der unnatürliche gewaltsame Tod (Vgl. §. 34, c), wie ihn Christus erlitt, als Gottesgericht über die Sünde und damit als Strafe derselben gedacht. Wo aber die Strafe getragen ist, da ist die Sünde gesühnt und dadurch die Schuldbefleckung hinweggethan. Es ist hiernach klar, wie die specifische Heilsbedeutung des Todes Christi auf Grund von Jesaj. 53 erkannt ist und mit Bezug darauf erläutert wird.

c) Wie außerdem die Einsetzungsworte des Abendmahls für das Verständniß der Heilsbedeutung des Todes Christi maßgebend geworden sind [3]), zeigt deutlich die Stelle 1, 2. Eine Besprengung des Volkes mit dem Blute des Opfers fand nämlich ausschließlich beim Stiftungsopfer des alten Bundes statt, und da dort nach Exod. 24, 7. 8 die Verpflichtung zum Gehorsam der Blutbesprengung vorherging, so ist die Anspielung auf diese Stelle evident, weil auch hier das εἰς ὑπακοὴν dem εἰς ῥαντισμὸν αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ vorhergeht. Beides zusammen constituirt offenbar eine neue Bundesstiftung, wie sie Jesus Marc. 14, 24 als durch sein Blut vermittelt bezeichnet hatte (§. 22, c). Wie Gott mit dem Volke Israel den alten Bund am Sinai schloß, nachdem dasselbe zum Gehorsam verpflichtet und durch das sühnende Blut des Bundesopfers von der bisherigen Schuldbefleckung gereinigt war, so werden hier die Gläubigen aus Israel bezeichnet als erwählt zum Gehorsam und zur Besprengung mit dem Blute Jesu Christi, d. h. also als erwählt zu dem Eigenthumsvolk des neuen Bundes, das durch den Gehorsam ein Volk von wahren Gottesknechten werden und durch die Blutbesprengung von der die volle Gemeinschaft mit Gott hindernden Schuldbefleckung gereinigt werden soll (§. 44. 45). Der neue Bund ist also auch hier nach Jerem. 31, 31—34 als Bund der Gnade und der Vergebung gedacht, aber diese Vergebung kann erst eintreten, wenn das Volk mit dem sühnenden Blute des Bundesopfers besprengt und dadurch gereinigt ist.

d) Die Erlösung aus der ägyptischen Knechtschaft war schon von Stephanus als vorbildlich für das durch Christum gebrachte Heil betrachtet (Act. 7, 35). Auch in der messianischen Weissagung war vielfach eine Erlösung von allen Feinden in Aussicht genommen (Jerem. 15, 21. 31, 11: פָּדָה, גָּאַל), und eine solche bildete einen Bestandtheil der messianischen Erwartung zu Christi Zeit (Luc. 1, 74. 24, 21: ἠλπίζομεν ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ μέλλων λυτροῦσθαι τὸν Ἰσραήλ). Er selbst hatte seinen Tod als das Lösegeld bezeichnet, wodurch er die Menschenseelen vom Tode erlöse (§. 22, c). Von einer solchen Erlösung redet nun auch Petrus 1, 18; aber er bezeichnet als die Macht, von welcher die gläubige Christengemeinde erlöst ist (ἐλυτρώθητε ἐκ τῆς — ὑμῶν ἀναστροφῆς), ihren bisherigen Wandel, welcher als ein

3) Schon die Art, wie es 2, 24 heißt, daß Jesus die Sünden an seinem Leibe getragen habe, vergegenwärtigt nicht nur in concreter Anschaulichkeit die Art seines Todesleidens, sondern weckt zugleich die Erinnerung an die Symbolik des Brodbrechens, in welcher Jesus seinen Leib als im Tode gebrochenen bezeichnete (Marc. 14, 22).

von den Vätern überlieferter bisher eine knechtende Macht über sie ausgeübt hatte, die sie hinderte, wahre Gottesknechte und Kinder des Gehorsams (1, 14—17) zu werden. Als das Lösegeld, durch welches diese Erlösung bewirkt ist, bezeichnet Petrus das Blut Christi, dessen Leiden hier nach seiner specifischen Kostbarkeit im Gegensatz zu dem sonst Kostbarsten, Gold und Silber, hervorgehoben wird. Ueber die Art, wie diese Loskaufung durch das Blut Christi vermittelt wird, sagt die Stelle direct nichts aus; sie erklärt sich aber nach §. 46, a daraus, daß die Botschaft von dem sühnenden Tode Christi mit einer zwingenderen Macht, als sie der bisherige Wandel übte, den Menschen veranlaßte, sich von der Sünde zu scheiden. Daß dies aber die Absicht bei dem Tode Christi war, sagt direct 2, 24, wo es heißt, daß Christus unsere Sünden getragen habe, damit wir, den Sünden fern geworden, der Gerechtigkeit leben und so von der Sündenkrankheit geheilt werden (Vgl. Jesaj. 53, 5). Hier wird es ganz klar, daß die Befreiung von der Sünde erst die mittelbare Folge des Todes Christi ist, da als der unmittelbare Zweck desselben das Tragen unserer Sündenschuld genannt ist. Von der Sünde aber, welche Christus am Holze hat stellvertretend büßen müssen, kann sich der Mensch nur für immer geschieden fühlen [5]).

§. 50. Die Auferstehung als Grund der Christenhoffnung.

Durch seine Auferweckung und Erhöhung ist Christus erst vollkommen zum Messias eingesetzt und zu gottgleicher Würdestellung erhoben.a) Erst dadurch war den Aposteln die mit dem Tode Jesu verloren scheinende Hoffnung auf die messianische Endvollendung wiedergekehrt.b) Mit der Wiederkunft des erhöhten Christus mußten die Erwählten zu dem ihnen bestimmten himmlischen Besitzthum gelangen, in welchem ihnen das ewige Leben und die ewige Herrlichkeit zu Theil wird.c) Der zum Weltrichter Erhöhte war aber auch allein im Stande, aus dem dann bevorstehenden definitiven Gericht zu erretten und so die verheißene messianische Errettung herbeizuführen.d)

---

4) An das Lamm als Sühnopfer zu denken (v. Cölln, II. S. 327), fordert weder Jesaj. 53, 7, wo das Lamm lediglich als Bild stiller Geduld und nicht als Sühnopfer in Betracht kommt, noch erlaubt es die Bedeutung des Sühnopfers (Levit. 17, 11), welches nicht redemptorischer Art ist. An das Passahlamm (Lechler, S. 178) könnte man denken, sofern dieses an die vorbildliche Erlösung aus Aegypten erinnert. Da aber die Erwähnung des Lammes im Context seinen anders bestimmten Zweck hat (s. o.), so liegt die Anspielung nicht im Sinn des Apostels. Auch würde sie über die Art, wie die Erlösung zu Stande kommt, immer nichts aussagen.

5) Wenn man diesen Gedanken durch die paulinische Lehre von der Lebensgemeinschaft mit Christo sich hat vermitteln wollen (Baumgarten-Crusius, S. 416), so liegt dieselbe dem Wortlaut wie dem Context unserer Stelle ebenso völlig fern, wie der Stelle 4, 1, die Schmid, II, S. 178. 179 darauf bezieht, und von der Baur, S. 290 vergeblich zu zeigen versucht, daß sie aus dem paulinischen Gedankenzusammenhange ergänzt werden müsse.

a) Gott hat Christum auferweckt von den Todten und ihm Herrlichkeit geben (1, 21), womit ohne Zweifel seine Erhöhung zur Rechten Gottes meint ist, die durch seine mit der Auferstehung gegebene Erhebung zum mmel (3, 22: πορευθεὶς εἰς οὐρανόν), wenn auch nicht durch eine sichtre Himmelfahrt (Vgl. §. 39, b), vermittelt gedacht wird. Dadurch ist erkannt, daß der von den Menschen verworfene Stein (nach Psalm 118, 22, §. 38, c) der von Gott erwählte und hochgeehrte war (2, 4), von dem Jesaj. 28, 16 hieß, daß ihn Gott zum Eckstein der vollendeten Theokratie chen wolle (2, 6. 7). War auch Jesus schon während seines irdischen Lebens der Χριστός im Sinne von §. 38, b, d. h. der zum Messias erwählte, Herbeiführung der Heilsvollendung bestimmte Mensch, so ist doch erst seine Erhöhung zu der Vollendung der Theokratie der eigentliche Grund legt, indem er zu ihrem Herrn (1, 3) und Oberhirten (5, 4) gemacht ist gl. §. 39, c). Dadurch ist er denn auch erst vollkommen als der Messias dargemacht (1, 20. 21. Vgl. §. 48, a), und nun wird er auch in der evangelischen Verkündigung von den dem Messias schon in der Weissagung bestimmten (1, 11. 12. Vgl. §. 39, a. b) und an ihm vollzogenen Verherrlichungen als solcher offenbart (1, 13)[1]. Er ist aber nicht nur zum Herrn der Theokratie, sondern durch seine Erhebung zum göttlichen Thronsitz auch zur Theilnahme an der göttlichen Ehre und Weltherrschaft erhöht (Vgl. §. 39, c), daß ihm nun nach 3, 22 auch die Engel unterworfen sind[2]). Er wird nach nicht nur ὁ κύριος ἡμῶν (1, 3), sondern ὁ κύριος schlechthin genannt, wie Gott selbst (1, 25. 2, 13. 3, 12), was Beyschlag, S. 118. 19 in seiner Bedeutung nicht gewürdigt hat. Auch hier wird, wie §. 39, c, ATliches Citat (Psalm 34, 9), das von dem κύριος-Jehova handelt, ne weiteres auf ihn bezogen (2, 3) und ebenso 3, 15 (Vgl. Jesaj. 8, 13) it ausdrücklicher Hinzufügung des erklärenden τὸν Χριστόν im Gegensatz aller Menschenfurcht das ἁγιάζειν für ihn gefordert, das mit der Gottesfurcht (Matth. 10, 28) identisch ist. Er ist also auch hier in seiner Erhöhung gottgleiches Wesen; doch darf die Doxologie 4, 11 nicht mit Schmid, II. 174 auf ihn bezogen werden.

b) Der Tod Jesu konnte wohl vom Standpunkte der späteren apostolischen Betrachtung aus als das Heil begründend erkannt werden (§. 49), er zunächst schien doch auch für die Apostel mit ihm jede Hoffnung auf die m Jesu erwartete messianische Vollendung zu Grabe getragen (Luc. 24, 21). ist der Ausdruck der unmittelbarsten Lebenserfahrung, wenn Petrus 1, 3

---

1) Auch hier wird ihm wohl der Name des Gottessohnes nicht direct beigelegt; ähnlich wie §. 39, b wird gerade da, wo er in seiner messianischen Qualität als unser Herr bezeichnet wird, Gott sein Vater genannt (1, 3), wie denn derselbe auch 1, 2 in Bezug auf die durch die Erwählung constituirte neue Gottesgemeinde, in der die Theokratie vollendet, θεὸς πατήρ heißt, was wohl mit Bezug auf den im Folgenden genannten Jesus Christus zu verstehen ist.

2) Die Engel erscheinen 1, 12 als eine höhere Ordnung von Geschöpfen, die zwar dem messianischen Heilswerk unbetheiligt sind, aber durch ihr Verlangen, in die verkündigten Heilsthaten hineinzuschauen, die Größe und Herrlichkeit derselben anschaulich machen. Durch die Erhöhung über sie, deren verschiedene Ordnungen durch das beigefügte ἐξουσίαι καὶ δυνάμεις mit umfaßt werden sollen, wird wie §. 19, d die Weltherrschaft des erhöhten Christus zur Vollendung gebracht.

sagt, daß sie durch die Auferstehung Jesu Christi zu einer lebendigen Hoffnung wiedergeboren seien. Erst durch diese war ja der gestorbene Jesus mit untrüglicher Gewißheit als der Messias kund gemacht und zugleich zur vollen messianischen Herrlichkeit erhoben (not. a). Nun erst konnte den Aposteln ein neues Leben der Hoffnung aufgehen. Der auferstandene und erhöhte Christus konnte und mußte vollenden, was der am Kreuz Gestorbene unvollendet gelassen hatte. So schildert 1, 21 die Genesis der Christenhoffnung. Durch Christum sind die Christen gläubig geworden an Gott, d. h. nach dem Context: sie haben auf ihn vertrauen gelernt als den Vater, der sie zu seinen Kindern berufen (1, 15) und erlöst hat (1, 17. 18). Dies Vertrauen auf Gott war aber durch ihn nur dann vermittelt, wenn man ihn als den Messias erkannte, und die Gewißheit seiner Messianität dadurch, daß Gott ihn auferweckt und ihm die nach 1, 11 verheißene Herrlichkeit gegeben hatte. In dieser seiner messianischen Herrlichkeit war er der geworden, der die Erfüllung aller Verheißung gottesmächtig hinausführen konnte, so daß nun der Glaube der Christen an den Beginn der Heilszeit zugleich zur Hoffnung auf die Vollendung derselben werden mußte (*ὥστε τὴν πίστιν ὑμῶν καὶ ἐλπίδα εἶναι*), die Gott durch den Messias herbeiführen wird [3]).

c) Die Christenhoffnung knüpft sich an die nach §. 39, d erwartete zweite Sendung des Messias. Erst dann wird der jetzt noch unsichtbare Christus als das, was er ist, offenbar werden (1, 7. 8) in seiner vollen messianischen Herrlichkeit (4, 13. 5, 1). Wie diese zweite *ἀποκάλυψις* des Messias der durch die evangelische Verkündigung bewirkten (1, 13) parallel steht, so auch die *φανέρωσις* Jesu als des messianischen Oberhirten (5, 4) seiner jetzt schon eingetretenen (1, 20). Mit ihr kann aber dann auch die Heilsvollendung erwartet werden. Und wie die bisherige Erfüllung der Verheißung als Realisirung des dem Volke Israel vorgesteckten Ideals gedacht ist (Capitel 3), so wird auch die noch zu erwartende Erfüllung aller Verheißung unter demselben Typus der Realisirung des dem Volke Israel verheißenen Zieles angeschaut. Nun aber war die specifische dem erwählten Volke gegebene Verheißung der Besitz des Landes Canaan, die *κληρονομία* (Levit. 20, 24. Deutr. 19, 10. 20, 16), und so hat nun auch jetzt das auserwählte Geschlecht ein ihm fest bestimmtes Besitzthum (1, 4: *κληρονομία*) [4]), das ihm

3) Wie die Hoffnung der Frommen des alten Bundes eine Hoffnung auf Gott ist (3, 5: ἐλπίζειν εἰς θεόν), so ist auch die Christenhoffnung, welche die Vollendung des Heils in den Blick faßt, eine Hoffnung auf ihn (1, 21). Gott ist es, der sie in Christo zur ewigen Herrlichkeit berufen (5, 10) und dadurch aus dem Dunkel des Verderbens in das Licht eines unvergleichlichen Heils versetzt hat (2, 9). Er ist es, der sie durch die Auferweckung Christi zur Hoffnung wiedergeboren hat (1, 3), und als der Gott aller Gnade ihnen auch zur Erfüllung ihrer Bestimmung verhelfen wird, indem er sie in seiner Macht, wie in einer Festung bewahrt, damit sie nicht dem ihnen bestimmten Heil entrissen werden (1, 5), und indem er sie durch seine Gnade vollbereitet, stärket, kräftiget und gründet (5, 10 und dazu §. 45, b. 46, a). Die Vollendung des Heils ist wie der Anbruch der Heilszeit seine Gnadengabe.

4) Die Prädicate, mit welchen Petrus dieses himmlische Besitzthum preist, stehen vielleicht in ausdrücklichem Gegensatze zu dem dem Volke Israel einst verheißenen Besitzthum. Es ist unvergänglich (ἄφθαρτος), während dieses um der Sünde des Volkes willen mit dem Verderben bedroht war (Jesaj. 24, 3: φθορᾷ φθαρήσεται ἡ γῆ); es ist unbefleckbar

im Himmel aufbewahrt und also ebenso als ein himmlisches gedacht ist, wie in den Reden Jesu die auch dort als eine *κληρονομία* gedachte Vollendungsgestalt des Gottesreichs als himmlische erscheint (§. 34, a). In ihm wird dem gläubigen Israel nach 3, 9 der Besitz einer Segnung (*εὐλογίαν κληρονομεῖν*) zu Theil, wie sie bereits in der patriarchalischen Verheißung in Aussicht genommen war (Act. 3, 25). Worin diese Segnung besteht, erhellt aus 3, 7, wo die christlichen Frauen als Mitbesitzer des Lebens (Act. 3, 15, vgl. §. 40, d) bezeichnet werden, weil das ihnen fest zugesagte Leben bereits ein unverlierbarer Besitz, wenn auch erst ein ideeller Hoffnungsbesitz ist. Dieses Leben wird 4, 6 näher beschrieben als ein Leben wie Gott es lebt (*ζῆν κατὰ θεόν*), d. h. als ein ewiges und seliges. Der charakteristische Ausdruck dafür ist aber nach 5, 10 die ewige göttliche Herrlichkeit (*δόξα*), an welcher die bewährten Jünger einst mit ihrem verherrlichten Herrn (not. a) Antheil empfangen werden (4, 13. 5, 1. 4)[5]).

d) Die messianische Vollendung kommt nicht ohne das messianische Gericht, und dieses erscheint wie in den Reden Jesu (§. 33, c) als das Gegenbild des Fluthgerichts zu Noah's Zeit (3, 20). Wohl sind auch sonst zu allen Zeiten Gerichte Gottes über die Welt ergangen, indem die Menschen ihrer eigenthümlichen Beschaffenheit gemäß am Fleisch, das durch die Trennung der Seele von ihm dem Verderben verfallen konnte, gerichtet wurden durch den Tod (Vgl. Gen. 2, 17. Deutr. 30, 15. 19. Psalm 90, 7); aber dadurch sind sie, die ja dem Geiste nach noch im Hades sind, von dem ewigen seligen Leben noch nicht ausgeschlossen (4, 6). Selbst jene Ungehorsamen, die zu Noah's Zeit, als die Langmuth Gottes mit dem Gerichte verzog, ungehorsam blieben (3, 20), sind noch nicht dem definitiven Verderben verfallen; denn nach der Erscheinung des Messias giebt es nur eine Sünde,

---

μίαντος), während dieses oft durch die Sünde des Volks verunreinigt wurde (Jerem. 2, ἐμιάνατε — τὴν κληρονομίαν μου); es ist unverwelklich (ἀμάραντος), während dieses dem Wechsel des Blühens und Verwelkens ausgesetzt war (Jesaj. 40, 6 ff.). Allerdings lag in der Anschauung, wonach das gläubige Israel die Substanz der Gemeinde bildet (§. 44, d), immer noch die Hoffnung auf eine Gesammtbekehrung Israels; aber wie auch diese einst die äußeren Verhältnisse der nationalen Theokratie umgestalten mochte (Vgl. §. 42, c), das letzte Ziel der Christenhoffnung war dem Apostel, der die messianische Erlösung im Sinne von §. 49, d gefaßt hatte, nicht mehr eine irdische Vollendung der Theokratie, sondern die himmlische.

5) Der Begriff der δόξα erscheint hier, wo das Wort nicht die Anerkennung bezeichnet, die jemand findet, und mit τιμή synonym ist (1, 7), noch in ganz unbestimmter Fassung als Bezeichnung der ursprünglich Gott allein eignenden Herrlichkeit (4, 11). Im Anschluß an die Wortbedeutung, wonach δόξα alles Glänzende, in die Augen Fallende bezeichnet (Vgl. Cremer, S. 163), kann dieser Begriff dann auch ähnlich wie der des φῶς (2, 10) symbolische Bezeichnung des höchsten Glücks, der vollkommenen Seligkeit werden. Während in den synoptischen Christusreden noch das (ewige) Leben der gewöhnliche Ausdruck für die Heilsvollendung ist (§. 34, b), tritt hier an seine Stelle vorwiegend der Begriff der Herrlichkeit. Wie aber dort, so wird auch hier der Auferstehung nicht gedacht, weil der Apostel mit seinen Lesern noch die Parusie zu erleben hofft. Für die bereits Gestorbenen aber versteht es sich wie dort von selbst, daß ihre Seelen nur mittelst der Auferstehung zum gottähnlichen Leben im himmlischen Besitzthum gelangen können, da es nach ATlicher Anschauung ohne Wiederherstellung der Leiblichkeit kein wahres Leben giebt.

welche definitiv vom Heile ausschließt, das ist der Ungehorsam gegen die Heilsbotschaft (4, 17 und dazu §. 44, c). Darum hat Christus auch den Geistern jener Ungehorsamen im Hades (3, 19), ja allen Todten die Heilsbotschaft verkündet (4, 6 und dazu §. 48, d), damit nicht nur die Lebenden, sondern auch die Todten in dem definitiven messianischen Gerichte gerichtet werden können, wie aus dem logischen Zusammenhange von 4, 5 mit 4, 6 erhellt. Und weil sich nach dem Verhalten zu seiner Botschaft ihr definitives Schicksal entscheidet, so muß er auch der allgemeine Richter sein. Zwar wird noch gern in ATlicher Weise Gott selbst als der gerechte (2, 23) Weltrichter betrachtet, welcher, ohne auf das nähere Verhältniß zu seinen Kindern Rücksicht zu nehmen, unparteiisch nach eines Jeglichen Werk richtet (1, 17); aber 4, 5 scheint mit dem, welchem Lebendige und Todte werden Rechenschaft ablegen müssen, Christus gemeint zu sein (Vgl. Act. 10, 42 und dazu §. 39, d). Und weil er als der Weltrichter die definitive Entscheidung in seiner Hand hat, so kann er auch die Seinen im messianischen Gerichte erretten. Da er nun durch seine Auferstehung und die darauf folgende Erhöhung zu der gottgleichen Herrlichkeit gelangt ist, in welcher er das Weltrichteramt ausüben kann, so wird 3, 21. 22 gesagt, daß die Errettung, welche die Taufe auf seinen Namen bringt (§. 44, b), vermittelt ist durch die Auferstehung Jesu Christi als des zur Rechten Gottes Erhöhten. Diese Errettung von dem Ende, welches der dem Evangelium Gottes Ungehorsamen wartet (4, 17. 18), ist aber die messianische Errettung; denn sie ist bereits von allen Propheten vorhergewußt und ein Gegenstand ihres Forschens gewesen (1, 10). Sie ist von negativer Seite her das Ziel der Christenhoffnung (1, 5. Vgl. §. 34, c. 40, d), zu welchem alles Wachsthum im christlichen Leben zuletzt führen soll (2, 2), und wie in den Reden Christi, so erscheint sie auch hier als eine Errettung der Seelen (1, 9), die dadurch (natürlich in neuer Leiblichkeit) des ewigen himmlischen Lebens theilhaftig werden (4, 6 und dazu not. c).

§. 51. Der Apostel der Hoffnung.

Die Hoffnung bildet in der Anschauung des Apostels den eigentlichen Mittelpunkt des Christenlebens. a) Sie erscheint bei ihm in der höchsten Energie, wonach die gehoffte Vollendung bereits unmittelbar nahe gerückt erscheint. b) Ja, dieselbe wird von der vollkommenen Hoffnung bereits als gegenwärtig anticipirt und mit seliger Freude empfunden. c) Diese Hoffnung ist aber eine lebendig wirksame für das gesammte sittliche Leben, indem die als Lohn verheißene Endvollendung das stärkste Motiv für die Erfüllung aller Bedingungen zur Erlangung derselben wird. d)

a) Wenn man Petrus den Apostel der Hoffnung nennt, so heißt das, daß die Christenhoffnung in seiner Anschauung vom Christenleben eine besonders hervorragende Stellung einnimmt. Es ist nicht blos die äußere Veranlassung unseres Briefs, welche ihn die Hoffnung so stark betonen läßt; denn weder ist derselbe ein Trostbrief (Vgl. §. 36, a), noch haben die hier in Betracht kommenden Stellen eine hervorragend tröstende Tendenz. Schon die Adresse zeigt in ihrer eigenthümlichen Charakteristik des Christenstandes

der Leser, daß Petrus das ganze Christenleben vom Gesichtspunkte der Hoffnung aus betrachtet; denn nur als die zur Theilnahme an dem himmlischen Besitzthum Erwählten (§. 50, c) fühlen sich die Christen als solche, die, während ihres irdischen Lebens von demselben noch getrennt, sich nur auf kurze Zeit an einem ihnen fremden Orte aufhalten (1, 1: παρεπίδημοι) und betrachten dies irdische Leben als die Zeit ihrer Fremdlingschaft (1, 17: παροικία) [1]). Auch sich selbst charakterisirt der Apostel vom Gesichtspunkt der Hoffnung aus als einen Theilnehmer an der zukünftigen Herrlichkeit Christi (5, 1). Das neue gottgewirkte Leben der Christen, zu welchem sie wiedergeboren sind, bezeichnet er 1, 3 als ein Leben der Hoffnung. Dasjenige, was die christlichen Frauen ihren Männern ebenbürtig macht, ist nach 3, 7 der Mitbesitz des Lebens. Das Specifische des Christenthums, worüber der Christ nach 3, 15 Jedem soll Rechenschaft geben können, ist seine Hoffnung und ihre Begründung in Christo, der durch solchen Nachweis recht geheiligt wird. Da im Christenthum sich nur vollkommen realisirt, was vereinzelt bereits an den Heiligen des alten Bundes realisirt war (§. 44, b), so ist es auch für diese charakteristisch, daß sie ihre Hoffnung auf Gott setzten (3, 5). Wenn endlich nach 1, 21 die Begründung des Glaubens durch die Erhöhung Christi darauf angelegt ist, daß der Glaube zur Hoffnung werde (§. 50, b), so erhellt, daß letztere dem Apostel als der eigentliche Höhepunkt des Christenlebens erscheint.

b) Die Erscheinung des Richters steht unmittelbar bevor, weil derselbe schon in Bereitschaft ist, das Gericht über Lebendige und Todte auszuführen, also gleichsam kein Hinderniß mehr vorhanden ist, welches dasselbe verzögern kann (4, 5). Mit ihm aber ist auch die messianische Errettung (von diesem Gericht) bereit offenbar zu werden (1, 5), und damit zeigt sich, daß der letzte Moment (καιρὸς ἔσχατος) der Endzeit, in welcher sie erfolgt, nachdem dieselbe einmal angebrochen ist (1, 20 und dazu §. 48, a), nun nicht mehr lange auf sich warten lassen kann. Das Ende aller Dinge hat sich genaht (4, 7). Dieses erkennt der Apostel daraus, daß in den Leiden der Gegenwart das Gericht Gottes bereits seinen Anfang genommen hat (4, 17). Wie nämlich nach der Lehre Jesu das messianische Gericht eine Scheidung zwischen den Gliedern der Gemeinde herbeiführt (§. 33, c), so hat nach Petrus das Gericht begonnen am Hause Gottes d. h. an der Gemeinde des gläubigen Israel (§. 45, a). Ein solches war übrigens schon in der ATlichen Weissagung in Aussicht genommen (Jerem. 25, 29. Ezech. 9, 6). In den Prüfungsleiden der Gegenwart (§. 46, d) vollzieht sich nemlich die Scheidung zwischen den treuen und untreuen Gliedern der Gemeinde und damit das Gericht über die, welche in diesen Versuchungen abfallen. Je größer diese Leiden schon jetzt sind, um so schreckhafter erscheint das Ende des sich nothwendig steigernden Gerichts, das einst über die Ungläubigen ergehen wird (4, 17). Aber weil diese Prüfungszeit, in welcher selbst der Gerechte kaum errettet wird

1) Auch von dieser Seite her zeigt sich eine Analogie in der Situation der Christengemeinde mit der des ATlichen Bundesvolkes. Wie einst den Erzvätern der Besitz des Landes Canaan fest zugesagt war (Gen. 12, 7) und sie dennoch im Lande der Verheißung als Fremdlinge und Pilgrime leben mußten (Gen. 23, 4), wie auch ihr Same, dem das Land gehörte, lange Zeit Fremdling sein mußte in Aegypten (Act. 7, 6), so bezeichnet Petrus 2, 11 die Christen als Fremdlinge und Pilgrime.

(4, 18), unmöglich lange dauern kann (Vgl. Marc. 13, 20), darum können die Leiden der Gegenwart nur noch kurz sein (1, 6. 5, 10). So rückt der Apostel schon hier mit der höchsten Energie der Christenhoffnung das Endziel unmittelbar an den Anfang der Vollendung heran.

c) Die Hoffnung ist nur dann eine vollkommene, wenn sie sich unerschütterlich gründet auf die Gnade, die uns in der Offenbarung Christi bereits dargeboten wird (1, 13, vgl. §. 45, b), d. h. wenn sie in dem uns bereits zu Theil gewordenen Heil (1, 10—12) das Unterpfand sieht für die nahebevorstehende Heilsvollendung (1, 3—5), in deren froher Gewißheit kein Leid der Gegenwart uns wankend machen kann (1, 6—9). Dazu gehört dann freilich ein Sichaufraffen aus aller Apathie und Muthlosigkeit (1, 13: *ἀναζωσάμενοι τὰς ὀσφύας τῆς διανοίας*, vgl. Luc. 12, 35) ebensowie die geistige Nüchternheit (*νήφοντες*), welche das Hoffnungsziel mit klarer Besonnenheit im Blicke behält und alle schwärmerische Exaltation ausschließt. Dann weiß der Christ sich schon in der Gegenwart als Besitzer der am Ziel zu hoffenden Gnadengabe (3, 7); die jubelnde Freude, welche 4, 13 am Ziel der Vollendung in Aussicht gestellt wird, erfüllt ihn schon in der Gegenwart so, daß die momentane Betrübniß in den Leidensprüfungen schließlich im Blick auf ihr Ziel immer nur dazu dienen kann, diese Freude zu erhöhen (1, 6. 7). Es wird aber diese jubelnde Freude 1, 8 nicht nur als eine unaussprechlich große, sondern auch als eine verherrlichte (*δεδοξασμένη*), d. h. als eine solche charakterisirt, welche schon durch den Glanz der zukünftigen Herrlichkeit (§. 50, b) verklärt ist, in welcher diese also gleichsam anticipirt wird. Mit Anspielung auf einen Ausspruch Christi (Matth. 5, 10. 11) heißt es 3, 14, daß die Christen in ihrem Leiden jetzt schon selig sind. Der Grund davon wird 4, 14 dahin angegeben, daß der Geist Gottes, den sie nach §. 44, b in der Taufe empfangen haben, auf ihnen ruht, wie ja auch Matth. 10, 20 den Jüngern gerade in den Verfolgungen eine besondere Wirkung dieses Geistes verheißen war (§. 21, c. Anm. 1). Es wird nämlich dieser Geist Gottes näher bezeichnet als der Geist der Herrlichkeit, und zwar (nach dem Zusammenhange mit v. 13) derselben Herrlichkeit, in welcher Christus bei seiner Wiederkunft offenbar werden wird, um sie den Seinen mitzutheilen. Auch hier also haben die Christen in diesem Geiste gewissermaßen schon gegenwärtig an der zukünftigen Herrlichkeit Theil. In dieser Intensität der christlichen Hoffnung spiegelt sich dasselbe Ineinandersein von Gegenwart und Zukunft, Ideal und Wirklichkeit, das in der Lehre Christi vom Reiche Gottes (§. 15, c) bereits angelegt war.

d) Die Hoffnung, zu welcher der Christ wiedergeboren wird, bezeichnet der Apostel 1, 3 als eine lebendige und sie muß es sein, da eine rechte Geburt nur etwas Lebendiges hervorbringen kann. Damit ist aber gemeint ihre Wirkungskräftigkeit, d. h. der wirksame Einfluß, welchen die Hoffnung, wenn sie rechter Art ist, auf das gesammte sittliche Leben des Menschen ausübt. Mit dem Blicke auf sie hebt darum 1, 13 die erste, 2, 11 die zweite Ermahnungsreihe des Briefes an, und ebenso erscheint dieselbe 4, 5 am Schlusse der letzteren und 4, 7 am Anfange der dritten als das stärkste Motiv der Ermahnung. Auch hier erhellt also, wie die Heilsbotschaft, die ja diese Hoffnung begründet, damit zugleich normaler Weise das neue sittliche Leben wirken muß (Vgl. §. 46, a). Ganz wie in der Lehre Jesu (§. 32) erscheint nemlich die Endvollendung auch als der Lohn, welchen der Glaube,

bewährt ist, davonträgt (1, 9). Die Aussicht auf diesen Lohn muß
mer aufs Neue zur Erfüllung der Bedingungen antreiben, ohne wel-
lbe nicht zu erlangen ist. Auch hier wird gern in gnomischer Zu-
die Aequivalenz der lohnertheilenden Vergeltung hervorgehoben, theils
nan in ihr empfängt was man hier aufgegeben, wenn der, welcher
üthigt, von Gott zur bestimmten Zeit erhöht wird (5, 6. Vgl. Luc.
oder der, welcher mit Christo leidet, einst an seiner Herrlichkeit An-
pfängt (4, 13), theils so daß die Analogie von Lohn und Leistung
Ausdruck angedeutet wird, wenn die bei der Wiederkunft Christi
rtende Freude abhängig gemacht wird von der Freudigkeit, mit wel-
n hier an dem Leiden Christi Theil nimmt (4, 13), oder wenn nach
gen nur empfangen werden kann, wo Segen ausgetheilt ist [2]). Auch
reilich der Lohn nichts der Leistung Fremdartiges; denn er besteht zu-
ar darin, daß der Glaube in seiner Bewährung anerkannt wird und
Lob, Ruhm und Ehre empfängt bei der Wiederkunft Christi (1, 7).
hre muß auch nach 2, 7 den Gläubigen zu Theil werden, weil der,
uf Christus vertraut, mit seiner Hoffnung auf diese Anerkennung
Schanden werden kann (2, 6). Sie erscheint 5, 4 bildlich als der
lkliche Ehrenkranz, den die treuen Hirten davontragen. Dieselbe
igt aber, daß mit dieser Anerkennung nothwendig die verheißene
lendung verbunden ist. Wohl ist das Leben eine Gabe göttlicher
3, 7) und die ewige Herrlichkeit den Christen kraft ihrer Berufung
n (5, 10), aber diese verheißene Gnadengabe muß da nothwendig
i zuertheilt werden, wo die Bedingungen ihrer Erlangung als er-
rkannt sind. Es bleibt sich darum in der Sache gleich, ob diese An-
ng oder die Heilsvollendung selbst als der Lohn bezeichnet wird.

---

m Folgenden wird diese Wahrheit ausdrücklich durch Verweisung auf Psalm 34,
begründet (3, 10—12). In dieser Stelle ist der Eigenthümlichkeit der ATlichen
ngslehre gemäß die Vergeltung bereits als diesseitige gedacht, sofern sie gute Tage
Folge deren man das Leben liebhaben lernt (v. 10). Auch dieses Moment der
e acceptirt der Apostel, indem er 3, 13. 14 zeigt, daß dem, der dem Guten
, Niemand schaden könne, weil selbst das Leiden um der Gerechtigkeit willen ihn
igen kann.

Dritter Abschnitt.

Der Jacobusbrief.

Fünftes Capitel.

Das Christenthum als das vollkommene Gesetz.

§. 52. Das Wort der Wahrheit.

Die Gabe Gottes, welche die Christen empfangen haben, ist das Wort der Wahrheit, welches die volle Offenbarung des göttlichen Willens enthält, wie sie Christus durch seine Auslegung des mosaischen Gesetzes gebracht hat. a) Dieses Wort ist den Christen eingepflanzt und sie sind durch dasselbe wiedergeboren, so daß sie das vollkommene Gesetz nun in Freiheit erfüllen können. b) Andererseits ist aber der Inhalt des Wortes die im Glauben zu ergreifende Wahrheit, daß Jesus zur vollen messianischen Herrlichkeit erhöht ist und als Richter wiederkommt. c) Eben weil damit die Gewißheit gegeben ist, daß das von Christo verkündete vollkommene Gesetz jetzt auch vollkommen erfüllt werden kann und die Erfüllung des Gesetzes die Erfüllung aller Verheißung herbeiführen wird, übt dieses Wort eine wiedergebärende Wirkung aus. d)

a) Unter den guten Gaben, die sämmtlich von oben herab, von Gott kommen, nennt Jacobus als die vorzüglichste das Wort der Wahrheit, durch welches Gott die Christen zu dem gemacht hat, was sie sind (1, 17. 18). Dieses Wort hat nämlich nach 1, 21 die Kraft, die messianische Errettung zu vermitteln und zwar wegen der in ihm enthaltenen Wahrheitsoffenbarung. Da aber der, welcher von der Wahrheit abgeirrt ist, nur dadurch gerettet werden kann, daß er wieder aus dem Irrthum seines Weges zu ihr zurückgeführt wird (5, 19. 20), so handelt es sich dabei zunächst um die das sittliche Thun des Menschen regelnde Wahrheitsoffenbarung. Wirklich erscheint auch das Wort der Wahrheit im Folgenden überall als ein Wort, das nicht nur gehört, sondern gethan werden will (1, 19—23) und 1, 25 heißt es geradezu das vollkommene Gesetz. In ihm ist also die vollkommene Offenbarung des göttlichen Willens gegeben. Da nun das mosaische Gesetz den

Willen Gottes schon offenbarte, so kann die im vollkommenen Gesetz offenbarte Wahrheit im Wesentlichen nicht verschieden sein von der bereits im mosaischen Gesetz niedergelegten. In der That citirt auch Jacobus das Hauptgebot des vollkommenen Gesetzes ohne Weiteres nach dem A. T. (2, 8: *κατὰ τὴν γραφήν*. Vgl. Levit. 19, 18). Wenn er 2, 9 sagt, daß die, welche Parteilichkeit üben, von dem Gesetz als Uebertreter überführt werden, so kann er sich damit nur auf die so häufigen Verbote der *προσωποληψία* im mosaischen Gesetz beziehen (Vgl. z. B. Deutr. 16, 19). Endlich werden v. 11 ohne Weiteres zwei ATliche Gebote aus Exod. 20 als Gebote des für die Christen geltenden Gesetzes angeführt. Es kann demnach das vollkommene Gesetz nur das mosaische Gesetz nach seinem vollen Verständniß d. h. in derjenigen Auffassung sein, in welcher es Christus nach §. 24, b vollkommen erfüllen gelehrt hat. In der That hebt Jacobus gerade wie Christus (§. 25) die Nächstenliebe als das königliche d. h. als das höchste Gebot hervor (2, 8) und zwar mit besonderer Betonung der Barmherzigkeitsübung (1, 27. 2, 13. 15. 16. 3, 17). Er betrachtet das Richten des Nächsten (4, 11. 5, 9. Vgl. 3, 9. 10) als gesetzwidrig, obwohl es nur in dem von Christo erfüllten Gesetz als solches erscheint, er verbietet mit ihm schlechthin das Schwören (5, 12) und scheint 4, 2 ganz im Sinne der Gesetzeserfüllung Christi (Matth. 5, 22) den Zorn dem Todtschlage gleichzuschätzen [1]).

b) Das Neue im Christenthum ist aber nicht nur, daß das Wort der Wahrheit überhaupt gegeben, sondern daß es den Christen eingepflanzt ist (1, 21: *λόγος ἔμφυτος*), d. h. daß es ihnen nicht nur äußerlich gegenübersteht, sondern ihnen ins Herz geschrieben ist. Das aber war gerade Jerem. 31, 33 als ein Merkmal der messianischen Zeit angegeben, daß Gott sein Gesetz dem Volke ins Herz schreiben werde, und somit ist in dieser Einpflanzung des Gesetzes ein wesentliches Stück des messianischen Heils gegeben. Freilich ist dieselbe nicht so gedacht, daß dadurch die Objectivität des vollkommenen Gesetzes ganz aufgehoben wäre, es muß vielmehr nach 1, 21 das Wort dieses Gesetzes, mit welchem der Christ sich anhaltend beschäftigt (v. 25), immer aufs Neue aufgenommen werden, aber es findet nun Eingang in das durch jene Einpflanzung dafür bereitete Innere des Menschen [2]). Wenn

1) Daraus, daß in unserm Briefe nur von Sittengeboten die Rede ist, läßt sich nicht mit Lechler S. 165 schließen, daß er nur diesem Theile des Gesetzes bleibende Gültigkeit beilege; vielmehr wird nach dem 2, 10 ausgesprochenen Grundsatze von der Solidarität aller einzelnen Gebote auch das kleinste Ceremonialgebot seine Erfüllung finden müssen (Vgl. Matth. 5, 18. 19 und dazu §. 24, c). Damit stimmt überein, daß Jacobus Act. 15, 21. 21, 20 eine fortgesetzte Beobachtung des Gesetzes Seitens der Judenchristen voraussetzt und billigt (§. 43, d), nnd daß eine solche im Kreise seiner Leser bestand, folgt von selbst aus ihrer engen geselligen, ja religiösen Gemeinschaft mit ihren ungläubigen Volksgenossen (2, 2). Wenn Jacobus 1, 27 die Barmherzigkeitsübung als einen Gottesdienst bezeichnet, so zeigt der Zusammenhang, daß dies nicht im Gegensatz zum ceremoniellen Gottesdienst, sondern zu einer verkehrten Art, wie man Gott zu dienen wähnte (1, 26), gemeint ist; nnd wenn er 1, 18 den Begriff der ἀπαρχή bildlich anwendet, so zeigt schon der Zusatz τινα (eine gewisse d. h. gewissermaßen eine ἀπαρχή), wie wenig damit der gesetzlichen Verpflichtung hinsichtlich der ἀπαρχή präjudicirt ist.

2) Jene die Erfüllung bewirkende Verinnerlichung des Gesetzes erscheint in unserm Briefe auch als die von oben herkommende Weisheit, welche die Barmherzigkeit und alle

es nämlich ähnlich wie bei Petrus (§. 46, a) heißt, daß Gott die Christen durch das Wort der Wahrheit gezeugt hat (1, 18), so ist damit ausgedrückt, daß ihr Leben von Grund aus ein neues geworden und dies wird eben durch jene Einpflanzung des Wortes geschehen sein. Ist ihr Wesen aber durch solche Neuzeugung dem ihnen eingepflanzten Worte innerlich verwandt geworden, so werden sie sich fortan stetig durch dasselbe bestimmen lassen. Daher kann 1, 25 vorausgesetzt werden, daß die eindringende und anhaltende Beschäftigung mit dem vollkommenen Gesetze (*παρακύψας — καὶ παραμείνας*) unmittelbar die Erfüllung desselben zur Folge hat, wie ja auch die rechte Weisheit d. h. die innerliche Erkenntniß des göttlichen Willens unmittelbar alle guten Früchte erzeugt (3, 13. 17). Da es aber hiezu der Zeugung eines neuen Lebens bedurfte, so ist dabei vorausgesetzt, daß das natürliche Leben des Menschen von einer andern Macht (der Sünde) bestimmt wird und daß er nun von der Herrschaft dieser Macht frei geworden. Daher bezeichnet Jacobus das Gesetz des Christen als das Gesetz der Freiheit (1, 25. 2, 12) d. h. als das Gesetz, welches der Freiheit oder dem Menschen in seinem von der Herrschaft der Sünde freigewordenen Heilsstande gegeben ist [3]).

c) Was die christlichen Leser des Briefes als solche charakterisirt, ist von der subjectiven Seite her ihr Glaube (2, 5). Was Jacobus unter dem Glauben versteht, läßt sich nicht mit Schmid, II. S. 105 aus den Stellen 1, 3. 6. 5, 15 entnehmen, in denen die *πίστις* einfach das Gottvertrauen bezeichnet, wie in den Evangelien (§. 29, c). Erst aus dem Abschnitte 2, 14 bis

---

guten Früchte unmittelbar mit sich bringt (3, 17), so daß man die Werke eines Weisen als solche nur aus dem gesammten guten Wandel erkennen und aus ihnen die wahre Weisheit lernen kann (v. 13). Diese Weisheit nämlich, die Gott dem Bittenden nie versagt, lehrt nach dem Zusammenhange von 1, 5 in jedem einzelnen Falle, wie sich die rechte Gesinnung auch in der vollkommenen Weise zu bethätigen hat (v. 4). Ueber das Verhältniß dieser Weisheit zu dem eingepflanzten Gesetz findet sich zwar nirgends eine Andeutung, allein Jacobus schließt sich hierin an die spätere Weisheitslehre des A. T. an, in welcher bereits eine mehr innerliche Erkenntniß des göttlichen Willens neben seiner Offenbarung im geschriebenen Gesetz vorgebildet ist.

3) Die ohnehin unklare Vorstellung eines Gesetzes, welches selbst seine freie Erfüllung wirkt (Meßner, S. 79. 80) wird von W. Schmidt, S. 63. 64 in noch viel unklarerer Fassung erneuert. Weder die freiwillige Annahme, noch die freie (d. h. nicht durch äußeren Zwang, sondern durch innere Willigkeit bewirkte) Erfüllung des Gesetzes kann doch dadurch bezeichnet werden, daß dem Gesetze selbst das Prädicat der Freiheit beigelegt wird. Der Genitiv bei νόμος kann nur entweder den Gesetzgeber bezeichnen, oder den, welchem das Gesetz gegeben ist. Jenen Sinn aber könnte das τῆς ἐλευθερίας nur haben, wenn die Objectivität des Gesetzes ganz aufgegeben wäre, so daß der Christ aus seinem neu gezeugten Wesen heraus von selbst den Willen Gottes erfüllte, und diese Anschauung ist dem Jacobus, der immer noch von einem Hören und Thun des Wortes redet, völlig fremd. Ebendarum kann es sich hier überhaupt nicht um eine Freiheit handeln, welche jedes Bestimmtwerden von außenher ausschließt. Schon 1, 25, wo der Zusatz motivirt, weshalb es allein auf das beharrliche Hineinschauen in das vollkommene Gesetz ankommt, noch deutlicher aber 2, 12, wo dieser Zusatz den Gedanken an die höhere Verantwortlichkeit des Christen wecken soll, zeigt, daß es sich nicht um die Freiheit im Gegensatz zum Zwang der Pflicht, sondern um die Freiheit im Gegensatz zu einer die Erfüllung der Pflicht verhindernden Gebundenheit handelt.

is, wo der Glaube als der specifisch christliche gedacht ist, läßt sich das Wesen desselben erkennen. Wenn hier 2, 19 vergleichungsweise von dem Glauben der Dämonen an die Einheit Gottes die Rede ist, so folgt daraus zwar nicht, daß der Glaube der Christen seinem Inhalte nach derselbe ist, wohl aber muß er, wenn die Argumentation des Verfassers irgend eine Bündigkeit haben soll, seinem Wesen nach mit diesem identisch d. h. ebenfalls die zuversichtliche Ueberzeugung von einer gegebenen Wahrheit sein. Ebenso analog erscheint mit dem christlichen Glauben der Glaube Abrahams und dieser ist nach 2, 23 ein Glaube an Gott (*πιστεύειν τῷ θεῷ*) d. h., wie §. 29, c. 40, c, die zuversichtliche Ueberzeugung, daß das Wort, welches Gott ihm geredet, ein wahres sei, welches sich erfüllen werde. Den Christen nun kann der Gegenstand, um dessen Wahrheit es sich bei ihrem Glauben handelt, nur durch das Wort der Wahrheit (not. a) zugekommen sein, und hieraus erhellt, daß, wenn auch dieses Wort zunächst dem Verfasser eine Offenbarung des göttlichen Willens war, es dennoch auch die Verkündigung einer heilverheißenden Wahrheit enthielt. Und wirklich ist nach 2. 1 der Gegenstand des specifisch christlichen Glaubens Jesus Christus, sofern er der Herr der Christen ist und die göttliche Herrlichkeit besitzt. Damit ist gesagt, daß er zum Throne Gottes erhöht und der Messias im vollsten Sinne geworden ist [4]) (Vgl. §. 50, a), wie er denn auch kraft seiner gottgleichen Würdestellung als der messianische Weltrichter erwartet wird (5, 8. 9). Die zuversichtliche Ueberzeugung hievon kann aber nur durch das Wort der Wahrheit, sofern es die Messianität Jesu verkündigt, begründet sein.

d) So wenig auch diese beiden verschiedenen Seiten des Wortes der Wahrheit ausdrücklich zu einander in Beziehung gesetzt sind, so ist doch ihr innerer Zusammenhang von selbst klar. Wenn das vollkommene Gesetz das von Christo verkündete ist (not. a), so ist dasselbe für die Christen nur insofern verbindlich, als sie in Christo den Messias erkennen (not. c), der den Willen Gottes vollkommen zu offenbaren gekommen war. Allerdings ist nirgends ausdrücklich gesagt, daß erst auf Grund des Messiasglaubens das vollkommene Gesetz normativ wird für den Christen; allein wenn 4, 12 von dem einzigen Gesetzgeber die Rede ist in einem Zusammenhange, wo eben ein Gebot angeführt war, das sich nicht im mosaischen Gesetze, wohl aber in dem von Christo verkündeten findet, so scheint allerdings bei diesem Gesetzgeber an Christus gedacht zu sein. Auch liegt dies indirect darin, daß der Verfasser sich in seinen Ermahnungen so vielfach an die aus der Ueberlieferung bekannten Aussprüche Christi anschließt. Wenn es ferner im Begriff des Messias liegt, daß er gekommen ist, die Heilsvollendung zu bringen, so ist damit von vornherein das stärkste Motiv gegeben, den von ihm verkünde-

---

4) Deshalb eben ist auch hier der Messiasname als Nomen proprium mit dem Jesusnamen verbunden (Vgl. 1, 1), wie bei Petrus (§. 48, a). Der ATliche Gottesname (ὁ κύριος: 1, 7. 3, 9. 4, 10. 15. 5, 4. 10. 11) wird auch hier ohne weiteres auf Christus übertragen (5, 7. 8), selbst wo beide neben einander genannt sind, wie 1, 1. Wie im A. T. der Name Jehova's über die genannt wird, die ihm angehören (Jerem. 14, 9), so ist über die Christen der schöne Name Christi genannt (2, 7); wie die ATlichen Propheten im Namen des Herrn d. h. Gottes reden (5, 10), so handeln die christlichen Aeltesten im Namen des Herrn d. h. Christi (v. 14), und im unmittelbaren Zusammenhange damit scheint v. 15 der Name ὁ κύριος wieder von Gott gebraucht zu werden.

ten Gotteswillen zu erfüllen, weil davon selbstverständlich die Theilnahme an der von ihm zu bringenden Erfüllung aller Verheißung abhängt, über die er als der Weltrichter entscheidet. Nun ist aber mit der Erscheinung des Messias nicht nur das höchste Heil in Aussicht gestellt, es muß vielmehr immer schon der Beginn des Heils gegeben sein, und da die Offenbarung des vollkommenen Gotteswillens durch ihn nichts hilft, wenn derselbe nicht erfüllt wird, so muß durch ihn auch diese Erfüllung, welche die Vorbedingung aller Heilsvollendung ist, ermöglicht sein. Und wirklich sahen wir not. b, daß das von ihm verkündete vollkommene Gesetz nun den Gläubigen eingepflanzt oder ins Herz geschrieben wird, wie es für die messianische Zeit in Aussicht gestellt war. Die Verkündigung von der Messianität Jesu schließt also die Gewißheit ein, daß nunmehr der Wille Gottes nicht nur vollkommen offenbar geworden ist, sondern auch wahrhaft erfüllt werden kann, und diese Gewißheit ist es, welche dem Wort der Wahrheit (sofern es diese Heilsbotschaft in sich trägt) die Kraft verleiht, das neue von der Macht der Sünde befreite Leben zu erzeugen, in welchem der Christ den Willen Gottes erfüllen kann. Wie in der Lehre Jesu (§. 21) und Petri (§. 46), so ist es auch hier zuletzt die Heilsbotschaft, mit welcher Gott dem Menschen entgegenkommt, die von selbst das neue gottwohlgefällige Leben wirkt, wenn auch dieselbe hier hauptsächlich als die Verkündigung erscheint, daß die volle Offenbarung des göttlichen Willens und die Möglichkeit seiner Erfüllung durch den Messias gebracht ist. Mit dieser Erfüllung des göttlichen Willens verwirklicht sich aber auf Erden das Gottesreich (Vgl. §. 13, a).

§. 53. Die Rechtfertigung.

Der Glaube muß sich in den Werken der Gesetzeserfüllung, die ohne ihn nicht zu Stande kommt, als ein lebendig wirksamer erweisen. a) Der bloße Glaube an sich kann nicht erretten, weil nur der, den Gott für gerecht erklärt, errettet werden kann. b) Gerecht erklären aber kann Gott nur in Folge von Werken und nicht in Folge des Glaubens allein. c) Dies erweist sich bereits in den Alttestamentlichen Beispielen des Abraham und der Rahab. d)

a) Hat das Wort der Wahrheit, welches Jacobus, wie Petrus (§. 46), als das specifische Gnadenmittel betrachtet, durch welches Gott das Heil der Menschen bewirkt, die zwei Seiten, nach welchen es sowohl das vollkommene Gesetz, als die Verkündigung davon ist, daß der Offenbarer dieses Gesetzes zugleich seine Erfüllung herbeiführt, so erscheint das Verhalten des Menschen zu demselben, welches die subjective Heilsbedingung ist, einerseits als Thun des vollkommenen Gesetzes und andererseits als Glaube an jene Verkündigung. Es fragt sich also, in welchem Verhältniß diese beiden so verschiedenen Seiten der Heilsbedingung zu einander stehen. Nun erhellt aber von selbst, daß, wenn im Glauben die höchste Verpflichtung, das stärkste Motiv und die Gewißheit der Befähigung zur Gesetzeserfüllung gegeben ist (§. 52, d), derselbe nothwendig die Werke der Gesetzeserfüllung bewirken muß; ein Glaube, welcher die Werke nicht hat, ist todt in sich selbst (2, 17). Die Werke kommen nicht etwa nur unter gewissen Umständen zum Glauben hinzu, sondern sie müssen nothwendig aus dem Wesen desselben hervorgehen,

wenn er lebendig ist. Jacobus macht dieses 2, 26 anschaulich durch das Gleichniß von dem entseelten Leibe. Er vergleicht nicht den Glauben mit dem Leibe, die Werke mit dem Geiste, was sehr unpassend wäre, da der Geist das Unsichtbare und Belebende ist, was beides die Werke nicht sind. Er sagt vielmehr nur, daß es dem Glauben, der ohne Werke ist, an der Lebenskraft fehlt, die nothwendig Lebensäußerungen, wie es die Werke sind, hervorbringen müßte; daß er also todt ist, wie der Leichnam, dem es an der Lebensquelle, dem Geiste, fehlt. Umgekehrt ist der Glaube zur Vollbringung der Werke so nothwendig, wie die Vollbringung der Werke zur Bewährung der Lebendigkeit des Glaubens. Was Jacobus v. 22 von dem Glauben Abrahams sagt, soll offenbar maßgebend sein für das Verhältniß des Glaubens und der Werke überhaupt. Zu der Gehorsamsthat der Opferung Isaaks hätte aller bisher bewiesene Gehorsam Abrahams nicht ausgereicht, wenn nicht sein unerschütterlicher Glaube an die Verheißung Gottes mitgeholfen hätte zur Vollbringung derselben. Andererseits war sein Glaube so lange noch nicht vollkommen geworden, als er nicht in diesem unter seiner Mitwirkung vollbrachten Gehorsamswerk sich als lebendiger bewährt hatte, ähnlich wie nach 1, 4 die Geduld sich erst als vollkommen bewährt, wenn sie sich im praktischen Verhalten allseitig bethätigt [1]). Wo diese Bewährung durch die Werke sich nicht einstellt, da ist der Glaube schlechthin unerkennbar. Umgekehrt aber läßt sich aus solchen Werken, welche den Glauben nothwendig voraussetzen, der Glaube erweisen (2, 18). Einen Glauben, der sich nicht in den Werken beweist, vergleicht der Verfasser mit einem Mitleid, das wohl ein Wort der Theilnahme für den Nächsten hat, aber keine thatkräftige Unterstützung desselben bewirkt, dem es also ebenfalls an aller Lebendigkeit, aller sittlichen Energie und Wirkungskraft fehlt [2]) (v. 15. 16).

1) Wie es hienach gewiß unrichtig ist, wenn nach Baur, S. 281 die Werke, was sie sind, unmittelbar durch sich selbst sind, so daß der Glaube nur ein begleitendes Moment des religiösen Bewußtseins wäre, dessen substanzielle Form die Werke sind, so ist es doch auch nicht richtig, wenn W. Schmidt, S. 104. 5 dem Glauben seinem Wesen nach eine Vollendung aus den Werken zu Theil werden läßt. Der Glaube kann kein höherer, vollkommenerer werden durch die Werke, die er selbst hervorbringt, er kann nur durch die Hervorbringung derselben sein wahres Wesen als lebendiger (d. h. wirksamer) heraussetzen und insofern aus den Werken her vollendet werden. Das ist aber der Sache nach allerdings nichts anderes, als eine thatsächliche Bewährung seiner ihm, wenn er ein wahrer sein will, wesentlich eignenden Beschaffenheit.

2) Stärker noch als Baur urgirt Weiffenbach, S. 57, daß Glauben und Werke bei Jacobus nicht in einem organischen Verhältniß stehen, sondern zwei mit und nebeneinander wirkende coordinirte Prinzipien sind, von denen das letztere als das höhere die an sich unvollkommene und unwirksame πίστις erst zum Leben und zur Vollendung bringt. Aber sein Versuch, die schon aus dem dem Glauben beigelegten ἔργα ἔχειν (Vgl. 1, 4) sich ergebende Gegeninstanz zu entfernen (S. 21), ist doch wenig befriedigend. Er übersieht, daß, wenn der Glaube, der nicht Werke hat, todt ist in sich selbst, daraus nicht folgt, daß er erst durch die (äußerlich hinzutretenden) Werke Lebenskraft empfängt, sondern daß er erst dann sich als lebendig (wirksam) erweist, wenn er die (von ihm erzeugten) Werke hat. Daß aus dem Vorhandensein des vollendenden Dinges auf die Existenz des durch dasselbe zu Vollendenden geschlossen werden könne, wie v. 18 geschehen soll (S. 19), ist doch augenscheinlich unrichtig, und der entscheidenden Instanz von v. 22 entgeht Weiff. nur

b) Die Frage, ob der Glaube an sich erretten kann, wird 2, 14 so gestellt, daß in der Frage bereits ihre Verneinung liegt. Jacobus bekämpft nicht eine falsche Ansicht vom Glauben und seinen Wirkungen, sondern er macht einer praktischen Verirrung gegenüber, wie sie etwa Christus Matth. 7, 21 bekämpft (Vgl. 30, c), die selbstverständliche Wahrheit geltend, daß der Glaube, der nicht Werke hat, also der todte Glaube, keinen Nutzen, weil keine errettende Kraft hat, wie das Mitleid dem Armen nichts nützt, wenn es nur Worte und keine Thaten hat (2, 14—16). Dies wird v. 20 so ausgedrückt, daß der Glaube ohne die Werke nicht leistet, was er leisten soll, daß er, wie ein Kapital, das träge daliegt, die Zinsen nicht bringt, die man von ihm erwartet, daß er müssig, unwirksam ist. Das Prädikat *ἀργή* bezeichnet also nicht den Mangel an subjectiver Bethätigung, sondern an objectivem Erfolg, und dieser Erfolg ist kein anderer, als der, welcher in jeder Religion und also auch im Christenthum erstrebt wird, Gott wohlgefällig zu machen und so die Errettung in seinem Gericht dem Menschen zu sichern. Der Verfasser illustrirt dies durch die Erinnerung an den Glauben der (definitiv dem Gericht verfallenen) Dämonen, welcher, obwohl er an sich ein richtiger Glaube ist (*καλῶς ποιεῖς*), dennoch so wenig die Wirkung hat, dieselben Gott wohlgefällig zu machen und ihnen dadurch die Errettung zu bringen, daß er sie vielmehr aus Angst vor Gottes Gericht schaudern macht (v. 19). Um nämlich errettet zu werden, muß man *δίκαιος* sein (5, 6. 16), wie die ATlichen Frommen (5, 17), d. h. ein solcher, dessen Verhalten dem göttlichen Willen entspricht, der durch die Erfüllung des vollkommenen Gesetzes die *δικαιοσύνη* (3, 18) realisirt (Vgl. §. 24). Und zwar kommt es natürlich darauf an, daß man in dem Urtheil Gottes ein *δίκαιος* sei, von ihm für gerecht erklärt werde; denn der Gegensatz dieses *δικαιοῦσθαι* ist schon Matth. 12, 37 das *καταδικάζεσθαι* (§. 32, d). Umgekehrt kann nur der im Gericht errettet werden, der vor Gott für gerecht erklärt wird. Diese beiden Begriffe sind dem Verfasser so unmittelbar Correlatbegriffe, daß er die Frage, was zur Errettung gehört (2, 14), danach beantwortet, was die Gerechterklärung Abrahams herbeigeführt hat (v. 21). Wenn v. 25 von der Rahab vorausgesetzt wird, daß sie für gerecht erklärt wurde, so ist dieses im A. T. nirgends gesagt, wohl aber ergiebt es sich dem Verfasser unmittelbar daraus, daß sie nach Jos. 6, 25 von dem Gerichte, das über die Cananiter wegen ihrer Gottlosigkeit erging, errettet wurde.

c) Schon 1, 22 bevorwortet Jacobus, daß das Wort der Wahrheit, durch welches Gott das Heil der Menschen bewirken will, die Seelen nur erretten kann (v. 21), wenn es nicht bloß gehört, sondern auch gethan wird. Es wird als Selbsttäuschung bezeichnet, wenn man meint sich mit einem Hören begnügen zu können, das wie ein flüchtiges Beschauen im Spiegel nur einen rasch vorübergehenden, wirkungslosen Eindruck macht (v. 23. 24).

---

dadurch, daß er denselben contextwidrig besagen läßt, der Glaube sei nur (?) den Werken zur Rechtfertigung behülflich, während dies ja unmöglich aus v. 21 erhellen kann, wo vom Glauben in seiner Beziehung zur Rechtfertigung noch gar nicht die Rede war. Ueberhaupt aber hat auch Weiff. die angebliche Vollendung des Glaubens durch die Werke, durch welche er erst innere Kraft und volles Leben empfangen soll, (die sich hauptsächlich auf die allegorisirende Mißdeutung der Bilderrede in v. 26 stützt), in keiner Weise vorstellig zu machen vermocht.

Nicht ein angeblicher Hörer, sondern nur ein Thäter des Worts, oder genauer des in dem Worte geforderten ἔργον wird selig sein in seinem Thun (v. 25) [3]). Da nun die Seligkeit (Errettung) des Menschen nach not. b von seiner Gerechtsprechung vor dem göttlichen Forum abhängt und der Glaube dem Hören entspricht, wie die Werke dem Thun, so ist es ganz dieselbe Frage, die 2, 14—26 verhandelt wird. Jacobus setzt als selbstverständlich voraus, daß nur der von Gott für gerecht erklärt werden kann, dessen Verhalten dem Willen Gottes entspricht, weil er die vom Gesetze geforderten Werke thut, der also wirklich gerecht ist. Er bestreitet nicht eine Vorstellung von der Rechtfertigung, nach welcher Gott aus Gnaden einen für gerecht erklärt, der nicht in Wirklichkeit gerecht ist, sondern es kommt ihm eine solche Möglichkeit gar nicht in den Sinn [4]). Er kommt daher zu dem Resultat, daß der Mensch

---

3) Es ist in dieser Stelle allerdings von dem unmittelbaren Erfolg des Thuns die Rede, aber keineswegs von einer in dem Thun selbst empfundenen Befriedigung. Denn aus 1, 12 erhellt, daß die schon gegenwärtige Seligkeit in der Gewißheit des zukünftigen Heiles besteht, und nur so vollendet sich der an v. 21 anknüpfende Gedankenkreis, in welchem es sich darum handelt, unter welcher Bedingung das Wort die (definitive) Errettung wirkt.

4) Alle Versuche, dem δικαιοῦσθαι bei Jacobus seinen forensischen Sinn zu nehmen, und darunter nur eine Erweisung der Gerechtigkeit (Vgl. Preuß in der Evang. Kirchenztg. 1867, Nr. 40) oder eine Versetzung in den Zustand des rechten sittlichen Verhaltens gegen Gott (Vgl. Hofmann, I. S. 645 ff.) zu verstehen, scheitern an dem not. b aufgewiesenen Verhältniß des δικαιοῦσθαι zum σωθῆναι. Der erneuerte Versuch W. Schmidt's aber (Vgl. S. 109), die δικαίωσις im paulinischen Sinne zu fassen, wonach sie ein Gnadenact ist und die Sündenvergebung einschließt, ermangelt jedes Anhalts im Wortlaut und Gedankenkreise unsers Briefes und schafft erst die Schwierigkeiten, in welche die Vergleichung der Lehre beider NTlicher Schriftsteller verwickelt hat. Eine nur scheinbare Lösung ist es, wenn man die δικαίωσις im Gericht bei Jacobus von einer schon gegenwärtigen bei Paulus unterscheidet. Allerdings kann die definitive δικαίωσις wie die definitive Errettung erst im Gericht stattfinden; aber in den Erörterungen Jac. 2 handelt es sich überall darum, unter welcher Bedingung sich der Mensch schon gegenwärtig vor Gott gerechtfertigt und darum vor dem Gericht gesichert weiß (Bem. besonders das Präs. δικαιοῦται v. 24). Daher kann hier auch die Lehre von einer stufenweisen Rechtfertigung nichts helfen (Vgl. Hengstenberg in der Evang. Kirchenztg. 1866, Nr. 93. 94), welche dem Jacobus wie dem Paulus gleich fremd ist. Am schärfsten vertritt aufs Neue Weiffenbach die Annahme einer objectiven Differenz zwischen Jacobus und Paulus, indem auch er ohne weiteres unter der δικαίωσις die Rechtfertigung des Sünders versteht und sich dafür sogar auf den ATlichen Sprachgebrauch beruft (S. 26), obwohl von den von ihm angeführten Stellen mehr als die Hälfte (Deut. 25, 1. 1 Reg. 8, 32. Jes. 50, 8. Psalm 82, 3) von der Gerechterklärung Gerechter reden, während die übrigen sämmtlich die Rechtfertigung Ungerechter als einen Act der Ungerechtigkeit betrachten. Es erhellt daraus also nur, wie es vom ATlichen Sprachgebrauch aus als etwas ganz selbstverständliches erschien, daß nur der gerecht erklärt werden kann, der wirklich gerecht ist. So wird es also wohl dabei bleiben, daß Jacobus von einem völlig anderen göttlichen Acte redet als Paulus, und der Gang seiner Erörterung zeigt deutlich, daß er eben nicht nachzuweisen sucht, wie ein Anderer für seine Antithese sich nicht einmal auf die ihm scheinbar günstige Schriftstelle Gen. 15, 6 berufen dürfe (Weiff., S. 101), sondern daß er ex concessis zu ar-

aus Werken gerecht erklärt wird und nicht aus dem Glauben allein (v. 24). So gewiß der Glaube zu der Erfüllung des vollkommenen Gesetzes nothwendig und darum die Bedingung der Errettung ist, so gewiß kann doch die Gerechterklärung erst ausgesprochen werden, wenn dieser Glaube zur Gehorsamsbewährung mitgeholfen hat und von Seiten der durch ihn gewirkten Werke vollendet ist (v. 22, vgl. not. a). Denn dann erst ist der Mensch wirklich gerecht geworden und kann von dem gerechten Richter für gerecht erklärt werden.

d) Schon in der Geschichte des Stammvaters der Nation sieht Jacobus die Thatsache bewährt, daß der Mensch in Folge von Werken für gerecht erklärt wird, da Abraham in Folge der Opferung Isaaks (Gen. 22) wiederholt von Gott Erklärungen über seinen Gehorsam erhielt (Gen. 22, 18. 26, 5), welche seine Gerechterklärung involviren (2, 21)[5]). Nun heißt es allerdings Gen. 15, 6, daß dem Abraham sein Glaube zur Gerechtigkeit angerechnet wurde, aber dieses göttliche Urtheil betrachtet der Verfasser wie eine Weissagung, welche sich erst erfüllte (ἐπληρώθη ἡ γραφὴ ἡ λέγουσα), als der Glaube des Abraham wirklich zu seiner Gehorsamsbewährung mithalf und ihm so die Gerechtigkeit verschaffte, auf Grund welcher er für gerecht und damit für einen Freund Gottes erklärt wurde (v. 23). Erst da war die Wirklichkeit eine mit jenem göttlichen Urtheil über den Glauben Abrahams übereinstimmende geworden, dieses hatte sich erfüllt, weil sich erwiesen hatte, daß implicite in Abrahams Glauben bereits die nachmals aus ihm hervorgehende Gerechtigkeit lag, als welche ihn Gott gewerthet hatte. Ebenso wurde die Rahab in Folge der That, die sie an den Kundschaftern gethan, gerettet und damit für gerecht erklärt (v. 25); aber auch diese That war nach Jos. 2, 11 aus dem Glauben an den Gott Israels hervorgegangen.

§. 54. Die Erwählung.

Die Erwählung ist derjenige Act, durch welchen Gott die Armen in Israel, die ihn lieb haben, zu seinem Eigenthume macht. a) Er vollzieht diesen Act theils durch die Zeugung derselben mittelst des Wortes, deren Ziel die Herstellung einer specifischen Gottgeweihtheit ist, theils durch die Bewirkung des Glaubens, in welchem der Besitz alles gegenwärtigen Heils, wie der verheißenen Heilsvollendung gegeben ist. b) Eigenthümlich ist, daß der durch die Erwählung gesetzte Heilsstand nicht als Kindschaftsverhältniß bezeichnet und nicht als Grund der göttlichen Liebeserweisungen geltend gemacht wird. c) Noch auffallender ist die Art, wie abgesehen von der Offen-

---

gumentiren meint, wenn er sich auf das Beispiel des Stammvaters beruft, und daß ihm eine Auffassung der Stelle Gen. 15, 6 im paulinischen Sinne völlig fern liegt (Vgl. not. d).

5) Ganz willkührlich ist es dagegen, hier mit Weiffenbach, S. 31 an die Segensverheißungen zu denken, in welchen die Gerechterklärung implicite liegen soll. Der Gehorsam d. h. das dem Willen Gottes entsprechende Verhalten ist eben die Gerechtigkeit. Auch bei der Rahab kann ja nicht an die ihr zu Theil gewordene Verheißung (S. 51) gedacht werden, da diese ihr gegeben ward, ehe sie die Kundschafter durch ihr ἐκβαλεῖν gerettet hatte.

barung des vollkommenen Gesetzes die Vermittlung durch Christum auf den wichtigsten Punkten des Heilslebens noch zurücktritt. d)

a) Im Gegensatze zu denen, welche den reichen, ungläubigen Juden einem armen christlichen Bruder vorzogen (2, 1—4), hat Gott die Armen nach v. 5 bevorzugt, indem er sie für sich d. h. zu seinem Eigenthum erwählt hat. Der Begriff der Erwählung bezieht sich also nicht auf das von den Vätern abstammende Volk Israel, sondern er bezeichnet, wie §. 44, a, den Act, durch welchen Einzelne aus der Masse der Israeliten ausgesondert sind, damit an ihnen die Bestimmung Israels verwirklicht werde [1]). An einen vorzeitlichen Act ist bei dieser Erwählung durchaus nicht zu denken, da 2, 5 ausdrücklich auf eine vor Augen liegende Thatsache, die sich in der Gegenwart vollzogen hat, hingewiesen wird; ebensowenig aber an eine willkührliche Bevorzugung einzelner Individuen vor andern. Es ist vielmehr eine bestimmte Kategorie von Israeliten, welche Gott sich erwählt hat, nämlich die äußerlich Armen (πτωχοί), in niedriger, gedrückter Stellung sich Befindenden (1, 9: ταπεινός). Diese Aussage bezieht sich zunächst allerdings auf den besonderen Personalbestand der Gemeinden, an welche Jacobus schreibt (Vgl. §. 37, a), aber es spiegelt sich in demselben eine höhere göttliche Ordnung. Schon im A. T. war oft den Armen und Elenden des Volkes (אֶבְיוֹנִים, עֲנָוִים) insbesondere, sofern gerade in dieser Klasse die lautere Frömmigkeit sich vielfach erhalten hatte, die Verheißung zuertheilt (Psalm 37, 11. 147, 6. Prov. 3, 34. 16. 19. Jesaj. 14, 32. 29, 19). Da nun schon im A. T. die Liebe zu Gott das grundlegende Gebot war und darum an ihm sich vorzugsweise die wahre Frömmigkeit erprobte, so wird Deutr. 7, 9 gerade denen, die Gott lieben, verheißen, daß ihnen Gott seinen Bund halten, d. h. die Verheißung des Heils an ihnen verwirklichen werde. Dem entsprechend heißt es auch hier, daß Gott denen, die ihn lieben, seine Verheißung gegeben hat (1, 12. 2, 5). Und so ergiebt sich, daß Gott sich die Armen und Elenden des Volks darum erwählt hat, weil er in ihnen gerade die gefunden hat, die ihn lieb haben.

b) Nach 1, 18 hat Gott die Leser durch die Wiedergeburt zu Christen gemacht. Da sie nun nach not. a auch durch die Erwählung das geworden sind, was sie sind, so ergiebt sich hieraus, daß der geschichtliche Act, durch welchen Gott ihre Erwählung vollzogen, eben die Zeugung durch das Wort der Wahrheit ist. Es wird dieselbe darum auch ausdrücklich auf den freien Willen Gottes (βουληθείς) d. h. auf seinen Erwählungsrathschluß zurückgeführt. Wie das Ziel der Erwählung ihrem ursprünglichen Sinne nach die Erhebung Israels zum Eigenthumsvolke Gottes ist (Deutr. 7, 6), so wird hier als das Ziel der Wiedergeburt angegeben, daß Gott die Christen gewissermaßen zu einer Erstlingsfrucht (ἀπαρχή) seiner Geschöpfe gemacht habe. Die Erstlingsfrucht war aber derjenige Theil der Ernte, welcher Gott geweiht und zum Opfer dargebracht wurde, und das Bild bezeichnet also nichts anderes, als was Petrus die Gottgeweihtheit des Eigenthumsvolkes nennt (Vgl. §. 44, b. 45, c). Vielleicht deutet darauf auch 1, 4 hin, wo als Ziel

---

1) In diesem Sinne könnte die Erwählung auch sehr wohl auf einzelne Heiden bezogen werden, die Christen geworden und dadurch den erwählten Israeliten gleichgestellt sind (Vgl. Act 15, 14 und dazu §. 43, c).

des Christenlebens angegeben wird, daß die Christen τέλειοι καὶ ὁλόκληροι seien. Jenes ist der bei den LXX., dieses der bei Philo und Josephus dem hebräischen תָּמִים entsprechende Ausdruck, der die Fehllosigkeit der Opfer bezeichnet. Von der anderen Seite wird 2, 5 als Ziel der Erwählung bezeichnet, daß die Christen reich im Glauben seien (πλουσίους ἐν πίστει). Im Glauben [2]) d. h. in der Gewißheit des mit dem Messias gekommenen Heils besitzt ja der Christ trotz aller Niedrigkeit seiner äußeren Stellung eine ihm eigenthümliche Hoheit (1, 9), weil er sich zum Eigenthum Gottes erkoren weiß, und den ganzen Reichthum an Heil, der ihm mit der Offenbarung des vollkommenen Gesetzes und der Befähigung zu seiner Erfüllung gegeben ist. Da aber der erhöhte Messias das begonnene Heilswerk auch hinausführen kann und will, so weiß er sich auch in Hoffnung bereits als Besitzer der Heilsvollendung (2, 5: κληρονόμος τῆς βασιλείας), was natürlich nicht ausschließt, daß es zu deren Erlangung noch der Bewährung bedarf (1, 12), da ja der Glaube immer nur als bewährter die ausreichende Heilsbedingung ist (§. 53).

c) Man sollte erwarten, daß der durch die Erwählung gesetzte Heilsstand, wie §. 45, d, als das Kindschaftsverhältniß bezeichnet werde. In der That wird auch Gott 1, 27. 3, 9 als πατήρ bezeichnet, aber diese Bezeichnung wird nicht auf die Christen in specifischem Sinne angewandt. Vielmehr bezeichnet sie 1, 27 Gott nur als den, welcher sich der Wittwen und Waisen mit väterlicher Fürsorge annimmt, und 3, 9 heißt er nach dem Zusammenhange so, weil die Menschen nach seiner Aehnlichkeit geschaffen sind, wie der Sohn die Züge seines Vaters trägt. In noch allgemeinerem Sinne wird Gott 1, 17 der Vater d. h. der Schöpfer der Himmelslichter genannt (Vgl. Maleach. 2, 10). Ebenso werden die christlichen Leser als Brüder angeredet (1, 2. 16 und öfter), und zwar 5, 7 im ausdrücklichen Gegensatz zu den ungläubigen Volksgenossen, so daß nicht etwa nur das Verwandtschaftsband der Volksgenossenschaft damit ausgedrückt ist. Dennoch ist 2, 15. 4, 11 von Brüdern und Schwestern die Rede, ohne daß irgend etwas nöthigt, ausschließlich an christliche zu denken, und 1, 9 bezeichnet nicht der Brudername als solcher den gläubigen Volksgenossen, sondern der niedrige Bruder (not. a) ist der Christ. Es erhellt also auch hier nicht, daß bei dem Bruder-

2) Der Glaube ist also nicht etwa die Bedingung der Erwählung, welche ja gerade in dieser Stelle nach not. a anders bezeichnet wird, vielmehr wird Gott, um ihnen zu dem im Glauben gegebenen Reichthum zu verhelfen, den Glauben in den Erwählten gewirkt haben, oder vielmehr man kann den geschichtlichen Act der Erwählung ebensogut, wie in die Neuzeugung durchs Wort, auch in die Bewirkung des Glaubens setzen, die ja in den Evangelien (§. 29, d) an dieselbe göttliche Ordnung gebunden ist, wie hier die Erwählung. Da aber von der Bewirkung des Glaubens nirgends die Rede ist, so läßt sich auch die Frage nicht beantworten, in welches Verhältniß Jacobus dieselbe zur Wiedergeburt gestellt hat. Allerdings muß man das Wort im Glauben angenommen haben, wenn es etwas im Menschen wirken soll (Meßner, S. 88), aber das schließt nicht aus, daß das Wort selbst (nach seinen beiden Seiten, vgl. §. 52, a. c) ebenso den Glauben wirkt, wie das neue Leben, und wenn auch aus dem (lebendigen) Glauben nothwendig das Thun des göttlichen Willens, also das neue sittliche Leben hervorgeht, so kann dies Hervorgehen doch auch nicht als ein natürlicher psychologischer Prozeß, sondern als ein von Gott durch das immer aufs Neue im Glauben angeeignete Wort der Wahrheit gewirktes gedacht sein.

n auf ein specifisches Kindschaftsverhältniß der Christen zu Gott reflec-
t. Wenn Gott 5, 11 als derjenige bezeichnet wird, welcher reich an
id und Barmherzigkeit ist, so wird ihm doch diese Eigenschaft nicht in
specifischen Verhältniß zu den Christen zugeschrieben, sondern an sei-
Verhalten gegen Hiob erwiesen. Von der göttlichen χάρις ist nur 4, 6
Grund eines ATlichen Citats (Prov. 3, 34) die Rede und zwar so, daß
be die huldvolle Vergeltung Gottes für die geforderte Hingabe an ihn
hnet. Wenn Gott 1, 5 als der erscheint, welcher allen, die ihn recht
, ohne weiteres giebt, um was sie bitten, so ist auch dieses nicht, wie
. b, den Christen als solchen verheißen, vielmehr nach 5, 16 den from-
Betern überhaupt, wie denn 5, 17. 18 auf ein ATliches Beispiel zur
tigung für die Kraft solchen Gebetes hingewiesen wird. Es gilt also
em Christen in seinem Heilsstande nur, was von den Frommen des
Bundes galt, und das Christenthum erscheint auch hier nur als die
Verwirklichung dessen, was im alten Bunde erstrebt und wenigstens
eise auch erlangt ward.

d) Damit hängt zusammen, daß nirgends des Werkes und insbeson-
des Todes Christi als Vermittelung des neuen Heilsstandes gedacht ist.
bei Petrus das Nahen zu Gott nur durch den Tod Christi ermöglicht
(§. 49, b), so soll hier der, welcher auf falschem Wege ist, sich einfach
ott nahen, was freilich nicht ohne Trauer und Selbstdemüthigung mög-
ist, so wird Gott sich wieder zu ihm nahen mit seinem Segen und ihn
en (4, 8—10). Ebenso kann Jeder den Andern erretten und machen,
eine Sünde bedeckt d. h. vergeben wird, indem er ihn von dem Irr-
seines Weges zur Wahrheit zurückführt (5, 20). Selbst die Sünden-
bung erscheint als die Folge eines zuversichtlichen Gebets und aufrichti-
Sündenbekenntnisses, ohne daß der Vermittelung Christi dabei gedacht
, 15. 16). Gott, der Geber aller guten Gabe (1, 17), ertheilt sie un-
lbar. Er ist es auch, der nach 5, 15. 16 den Kranken aus seiner Noth
et und wieder aufrichtet in Folge des gläubigen Gebetes. Nur die Sal-
mit Oel, welche die herbeigerufenen Aeltesten an dem Kranken vollzie-
ollen, geschieht im Namen Christi d. h. in seinem Auftrage (v. 14)[8]).
iesem Zurücktreten der Heilsvermittlung durch Christum unterscheidet sich
ehrbegriff des Jacobus am auffallendsten von den übrigen NTlichen.
ilft dagegen nichts die Berufung auf den paränetischen Zweck des Briefs
ie Bedürfnisse der Leser, die noch W. Schmidt, S. 69 geltend macht. Viel-

) Daß 5, 15 Christus gemeint sei, welcher durch seine Fürbitte beim Vater die Hei-
es Kranken bewirkt (W. Schmidt, S. 76), ist gar nicht indicirt, da das ermunternde
el des Elias (v. 16. 17) lediglich auf die göttliche Erhörung des glaubensvollen Gebetes

Daß man auf den Befehl Christi die göttliche Wunderhülfe auf die Anwendung des
ßen Heilmittels herabrief, kann dafür natürlich nichts beweisen. Diese uralte, in der
n Zeit nirgends wieder vorkommende Sitte des Oelsalbens hatte sich wohl nach
6, 13 auf Grund des von Christo den Jüngern empfohlenen Heilmittels gebildet.
Aeltesten erscheinen dabei nicht in einer besonderen seelsorgerlichen Function, sondern
e hervorragendsten Glieder der Gemeinde, denen man am ehesten die Kraft des Glau-
zutraut, die allein dem das Oelsalben begleitenden Gebet seine Wirkung geben kann.
an sich kann das die Sündenvergebung wie die Krankenheilung vermittelnde Gebet
5, 16 auch von jedem anderen Gliede der Gemeinde gefordert werden.

mehr muß zugestanden werden, daß es die in seiner individuellen Eigenth lichkeit (§. 37, c) begründete vorwiegende Auffassung des in Christo ge nen Heils als der Offenbarung des vollkommenen Gesetzes und der Erm lichung seiner Erfüllung ist, welche den Verfasser veranlaßt, für die H gegenwart in allen übrigen Punkten sich bei den schon dem frommen J liten gegebenen Heilsmitteln zu beruhigen.

Sechstes Capitel.

Die göttliche Forderung und die göttliche Vergeltung.

---

§. 55. Die göttliche Forderung.

Gott verlangt, daß sich der Geist des Menschen von aller Weltliebe wende und ihm mit seiner ganzen Liebe hingebe. a) Jede Getheiltheit Seele ist nicht nur ein Mangel an Vollkommenheit, sondern auch eine fleckung des Herzens, weil dadurch die pflichtmäßige Unterordnung unter G verletzt wird. b) Zur ungetheilten Hingabe an Gott gehört aber auch zweifelloses Vertrauen auf ihn, das sich durch ausdauernde Geduld in Leidensprüfung bewährt. c) Ein so vertrauensvolles Gebet wird allezeit hörung finden. d)

a) Den Umfang der göttlichen Forderung spricht Jacobus 4, 5 a Eifersüchtig verlangt Gott nach dem Geiste, welchen er in uns hat W nung machen lassen [1]. Wie schon im A. T. Gott ein eifersüchtiges Ver gen nach dem Alleinbesitz des Menschen zugeschrieben wird, so verlang auch hier, daß ihm der aus ihm stammende Geist mit seiner ganzen L ausschließlich zu eigen gehöre. Daher wird es nach ATlicher Weise als E bruch qualificirt, wenn Einer seine Liebe ihm entzieht, um sie einem An zu schenken (4, 4). Ganz wie in den Reden Jesu (§. 26, b) wird näm die Unvereinbarkeit der Liebe zur Welt mit der Liebe zu Gott hervorgehol der Welt Freundschaft ist Feindschaft wider Gott, weil dieser schon die N gung des Herzens, wie sie hier absichtlich durch das schwächere φιλία bez net wird, ausschließlich besitzen will und darum Alles als Feindschaft w ihn ansieht, was ihm diese Neigung entzieht. Die Welt d. h. die Gesam heit des creatürlichen Daseins steht in dieser Stelle (4, 4) Gott gegenü

1) Es ist dieser Geist natürlich nicht der den Christen mitgetheilte (Schmid, II. 115), sondern das den Leib belebende Princip (2, 26). Unbegreiflich ist es, wie W. Sch S. 98 daraus, daß von einem mitgetheilten Geiste die Rede ist, schließen kann, nicht an den natürlichen Geist des Menschen zu denken, da dieser ja nach Gen. 2, 7 Menschen eingehaucht ist (Vgl. §. 27, c).

eil sie den Menschen verleitet, ihr seine Neigung zuzuwenden und dadurch e Erfüllung der göttlichen Forderung zu beeinträchtigen. So geht von ihr ach 1, 27 ein befleckender Einfluß aus, vor welchem sich zu bewahren der ahre Gottesdienst ist. Je weniger einer von irdischen Gütern hat, desto ringer wird dieser Einfluß sein; daher sind es die πτωχοὶ τῷ κόσμῳ d. h. e in Bezug auf die weltlichen Güter Armen, welche Gott lieb haben und eshalb von Gott erwählt sind (2, 5). Die Reichen dagegen erscheinen schon n A. T. vielfach als die Gottlosen (Jesaj. 53, 9. Sir. 13, 4. 27, 1), und acobus redet 1, 10 trotz ihrer scheinbaren Hoheit von ihrer Niedrigkeit und erkündet ihnen, sofern sie eben in dem vergänglichen Reichthum ihr Glück uchen, ein rasches und schreckliches Ende (1, 11. 5, 1. 2). Auch hier klingen berall die Aussprüche Jesu über die Gefahren des Reichthums durch.

b) Die göttliche Forderung ist nicht nur eine ausschließliche, sie ist auch uf den innersten Lebensmittelpunkt des menschlichen Individuums gerichtet, uf die ψυχή und damit auf die καρδία, in welcher dieselbe ihren Sitz hat Vgl. §. 27). Die Seele muß daher der an den Menschen gestellten Forderung genügen und ganz dem Herrn hingegeben werden. Eine Theilung der Seele zwischen Gott und Welt ergiebt nur eine Unbeständigkeit des sittlichen Wandels (1, 8), die der Forderung des vollkommenen Gesetzes nicht genügen kann. Dieses fordert ja nach §. 54, b die durchgängige Vollkommenheit des Menschen (1, 4. 3, 2) und muß sie fordern, weil jede Uebertretung eines einzelnen Gebotes den Menschen schuldverhaftet macht, als ob er sich gegen alle versündigt hätte (2, 10). Die διψυχία ist aber nicht bloß ein Mangel, sie ist auch eine Befleckung des Herzens, von welcher es gereinigt werden muß, wenn es dem Ziele der Gottgeweihtheit, zu welchem die Erwählung den Menschen bestimmt, entsprechen soll (ἁγνίσατε. Vgl. 1 Petr. 1, 2 und dazu §. 46, b). Wie die Hände mit sündlichem Thun, so wird das Herz durch die Getheiltheit der Seele zwischen Gott und Welt verunreinigt 4, 8). Jede Richtung des Herzens auf das Weltliche, welche der ausschließlichen Forderung Gottes widerspricht, wird nemlich 4, 6. 7 als Hochmuth charakterisirt, als Verletzung der pflichtmäßigen Unterordnung unter Gott, weil die wahre Demuth nicht erlaubt, daß der Mensch den Gegenstand seiner Neigung selbstbeliebig wähle, sondern ihn verpflichtet, darin der Forderung Gottes zu folgen. Und wiederum steht diese Unterordnung unter Gott, welche den Menschen an der Weltliebe hindern soll, parallel dem Widerstande gegen den Teufel. Es ist also derselbe, wie §. 23, a, gedacht als die in der Welt herrschende gottwidrige Macht, welche den Menschenherzen die verkehrte Richtung auf die weltlichen Dinge giebt und deren Willen man sich unterwirft, wenn man von dem Reiz der weltlichen Dinge sich verlocken läßt [2]).

c) Die Getheiltheit der Seele zeigt sich nicht nur im Schwanken der

2) Wie §. 23, b existiren neben dem Teufel Dämonen, die als solche dem unabwendbaren Gerichte verfallen sind (2, 19). Die selbstische Weisheit wird 3, 15 einerseits als von der Erde stammend, andererseits als dämonischen Ursprungs bezeichnet. Da die Dämonen dem Gerichte verfallen sind, so ist nach §. 34, d die γέεννα der ihnen für die Zukunft bestimmte Aufenthaltsort; und da dieser Ort auch hier als Feuerhölle gedacht wird, so heißt es 3, 6, daß die sündliche Leidenschaft von der Hölle entzündet ist. Es wird die Feuerhölle also bereits gegenwärtig als der charakteristische Bereich der dämonischen Macht und diese als das wirksame Princip in der Sünde gedacht.

Liebe zwischen Gott und Welt, sondern auch im Schwanken zwischen Glauben und Zweifel (1, 8). Der Zweifler gleicht der Meereswoge, die vom Winde getrieben und geschaukelt wird (v. 6), die wahre Weisheit kennt den Zweifel nicht (3, 17: ἀδιάκριτος), und das Vertrauen, das Gott verlangt, muß ebenso ein allen Zweifel ausschließendes sein (1, 6), wie die Liebe zu ihm alle Weltliebe ausschließt. Eine Prüfung dieses Gottvertrauens sind die Leiden, welche über die Christen ergehen (v. 3), wie bei Petrus (§. 46, d), und weil nur derjenige, dessen Vertrauen bewährt ist, die Heilsvollendung erlangen kann (v. 12), so soll man die Prüfungen, welche solche Bewährung ermöglichen, für eitel Freude achten (v. 2). Die Bewährung besteht nämlich in dem geduldigen Tragen der Leidensprüfung (v. 12), und diese Geduld (5, 11: ὑπομονή) ist es, die bei dem rechten Christen durch die Prüfung bewirkt wird (1, 3). Wenn freilich das Leiden anhält, so bedarf es dazu einer besonderen Stärke (5, 8), um in der μακροθυμία die Geduld zu bewähren (v. 7. 10). In der Situation der Leser war ein Hauptleiden, in welchem sie die Geduld zu bewähren hatten, ihre äußerliche Armuth und die daraus folgende niedrige, gedrückte Lage. Es gehört dazu vor Allem, daß man bei aller irdischen Niedrigkeit sich der Hoheit bewußt bleibt, die man mit seinem Christenstande besitzt (1, 9, vgl. §. 54, b). Wenn Einer den ungläubigen Bruder um seiner besseren äußeren Verhältnisse willen vor dem armen gläubigen bevorzugt, so ist er wenigstens momentan in der Ueberzeugung von dem Werth seines Christenstandes wankend geworden, weil er bei der Beurtheilung des Werthes der Andern einen falschen Maßstab angelegt hat, der das Bewußtsein von dem Werthe des Christenstandes verleugnet (2, 4).

d) Als Mittel zur Ueberwindung der Leidensprüfung wird 5, 13 das Gebet genannt, und die Fürbitte, zu welcher man nach v. 14. 16 Andere auffordern soll. Das Gebet muß freilich, wenn es erhört werden soll, wie schon Christus gelehrt (§. 20, b), ein vertrauensvolles sein (v. 15), wie selbstverständlich zugleich das Gebet eines Gerechten (v. 16). Ebenso kann man auch, wenn man Mangel leidet, dasjenige, dessen man bedarf, nicht empfangen ohne Gebet (4, 2). Aber das Gebet darf freilich nicht auf widergöttliche Zwecke gerichtet sein, weil ein solches κακῶς αἰτεῖσθαι nichts empfangen kann (v. 3). Endlich erlangt man überhaupt die Weisheit, deren es zum rechten Verhalten in der Leidensprüfung bedarf (1, 5), nur durch Gebet, das freilich bei dem Zweifelnden keine Erhörung finden kann (v. 6. 7). Gott aber, der Geber aller guten Gaben (v. 17), giebt an sich gern und ohne den Beter als lästigen Bettler zu schelten (v. 5). Daß der Mensch, der nach der Aehnlichkeit Gottes geschaffen ist, Gott als seinen Vater preise, wird 3, 9. 10 vorausgesetzt, und nach 5, 13 soll das Lobsingen der Ausdruck jedes Wohlbefindens sein.

§. 56. Die menschliche Sünde.

Die eigentliche Wurzel der Sünde ist die sündliche Begierde, die ebenso als sinnliche wie als selbstische gedacht wird. a) Die sündliche Begierde kann aber nur in dem Maße zur Bethätigung kommen, als es ihr gelingt, sich der Glieder des Leibes als ihrer Werkzeuge zu bemächtigen, was am leich-

sten bei der Zunge geschieht, die, einmal für den Dienst der Sünde ge-
wonnen, den verderblichsten Einfluß ausübt.b) Es bedarf darum der größten
Behutsamkeit im Gebrauch der Zunge, damit man nicht in Zorn und un-
lautern Eifer gerathe. c) Die wahre Weisheit dagegen lehrt mit der Liebe
überall die Sanftmuth und Friedfertigkeit verbinden, die allein zum Ziel der
Besserung des Nächsten führt. d)

a) Obwohl es die von Gott geschaffene Welt ist, welche den äußeren An-
laß zum Sündigen bietet (§. 55, a), so darf man dennoch nicht sagen, daß Gott
zur Sünde versuche; denn Gott, der selbst vom Bösen unversucht ist, kann
nicht einen andern zum Sündigen anreizen (1, 13). Vielmehr ist dem Men-
schen in seinem gegenwärtigen Zustande die Begierde ebenso eigenthümlich
(ἰδία ἐπιθυμία), wie bei Petrus (§. 46, b) dem vorchristlichen Leben der
Wandel in den Begierden. Dieselbe wird v. 14 als Buhlerin personificirt,
welche den Menschen mittelst ihres Köders zu fangen d. h. zur Sünde zu rei-
zen sucht. Ergiebt sich der menschliche Wille dem Reiz der Buhlerin und
pflegt mit ihr strafbaren Verkehr, so ist die Folge davon die Erzeugung der
Sünde, die, wenn sie nicht durch wahre Buße rückgängig gemacht wird, son-
dern sich vollendet, indem sie die den Menschen beherrschende Macht wird, den
Tod erzeugt (v. 15). Die Begierde ist zunächst gerichtet auf den widergött-
lichen Genuß des irdischen Guts, auf das δαπανᾶν ἐν ταῖς ἡδοναῖς (4, 3);
darum ist die Begierde zunächst als sinnliche gedacht, und die ἡδοναί sind
4, 1 geradezu die Begierden nach Befriedigung der sinnlichen Lust (Vgl. v. 2:
ἐπιθυμεῖτε). Es entsteht dann ein wüstes Genußleben, das τρυφᾶν und
σπαταλᾶν (5, 5). Aber schon das hochmüthige Selbstvertrauen, welches
vergißt, daß der Mensch mit seinen Plänen überall von dem Willen Gottes
abhängig bleibt, und welches so leicht bei dem Bewußtsein scheinbar gesicher-
ten Besitzes zu eitlen Prahlereien (ἀλαζονείαι) führt, ist ein Mißbrauch der
irdischen Güter und eine Beeinträchtigung der Unterordnung unter Gott, die
v. 13—17 als Sünde qualificirt wird. Von der andern Seite erzeugt das
Verlangen nach den irdischen Gütern, wo der Andere sie reichlicher besitzt,
Streit und Hader, Zorn und unlauteren Eifer (4, 1. 2). Der Reiche un-
terdrückt den Armen (2, 6) und schmälert ihm in sündlicher Habgier seinen
Lohn (5, 4). Aber auch die selbstische d. h. auf die Geltendmachung der eige-
nen Person (§. 27, b) gerichtete Weisheit (3, 15) erzeugt lieblosen Eifer und
ehrgeizige Rechthaberei (v. 14) und als Folge davon Zwietracht und alles
Böse (v. 16). Weil die Begierde in ihrer sinnlichen wie selbstischen Richtung
eine habituelle Eigenthümlichkeit des Menschen geworden ist (1, 14), befin-
det derselbe sich ihr gegenüber in dem Zustande der Unfreiheit, von welchem
er erst durch die Wiedergeburt befreit werden muß (§. 52, b).

b) Der Trieb nach dem sinnlichen Genuß treibt zur Feindschaft wider
die Andern, aber nur sofern eines der Glieder des Menschen im Dienste sol-
cher Feindschaft thätig wird, kommt dieselbe zum Ausbruch; daher führen
nach 4, 1 die ἡδοναί ihren Krieg gegen den Andern in den Gliedern, daher
ist nach 4, 8 die Hand mit Sünde befleckt. Es kommt demnach Alles darauf
an, den Leib und seine Glieder dergestalt im Zaum zu halten, daß es der
Begierde nicht gelingt, sie zur Vollbringung der Sünde zu gebrauchen (3, 2).
Der menschliche Wille ist dabei wie 1, 14 der Begierde als einer ihm frem-
den Macht gegenüberstehend gedacht, mit welcher er gleichsam um den Ge-

brauch des Leibes und der Glieder zu ringen hat. Am schwersten ist es, die Zunge im Zaume zu halten, ja der Verfasser erklärt 3, 8, daß es dem Menschen, der doch sonst die verschiedensten Geschöpfe gebändigt hat (v. 7), erfahrungsmäßig unmöglich sei, und zwar weil die Zunge den allerverschiedensten Impulsen (v. 9. 10) so leicht zugänglich ist, ein ἀκατάστατον κακόν. Wer die Kraft besitzt, die Sünde in ihrem ersten Ausbruche im Worte zu hemmen, der besitzt auch die sittliche Kraft, sich vor Thatsünden zu hüten; daher heißt es v. 2, wer im Worte nicht fehlt, der könne auch den ganzen Leib im Zaume halten, wie man das ganze Pferd mit dem Zügel und das ganze Schiff mit dem Steuer lenkt (v. 3. 4). Ist dagegen die Zunge einmal der Sünde dienstbar gemacht, so kann sie, obwohl sie das kleinste Glied ist, dennoch den größten Schaden anrichten. Nicht nur thut sie selbst dem Nächsten das mannigfachste Unrecht an (v. 6: ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας), welches theils wie v. 5 unter dem Bilde eines Feuers (Vgl. Prov. 16, 27. Psalm 120, 4), theils wie v. 8 unter dem des todbringenden Giftes (Vgl. Psalm 140, 4) geschildert wird, sondern sie befleckt auch den ganzen Leib, indem die einmal im Gebiete dieses Gliedes zur Herrschaft zugelassene Sünde die andern Glieder in ihren Dienst mit fortreißt. Die Erfahrung lehrt, wie überaus rasch es von Wortsünden zu Thatsünden kommt; die einmal mittelst der Zunge entfesselte Macht der Sünde entzündet, wie ein Feuer, das gesammte Leben des Menschen (v. 6: τὸν τροχὸν τῆς γενέσεως).

c) Zunächst sind es allerdings die concreten Verhältnisse der Leser (§. 37, a), welche den Verfasser zu besonders eingehender Behandlung der Zungensünden veranlassen, aber er folgt in seiner Werthlegung auf dieselben zugleich den Aussprüchen Jesu (Vgl. Matth. 5, 22. 12, 37), denen er auch das Verbot des Eides und des Richtens entlehnt (§. 52, a). Er warnt die Leser vor proselytenmacherischem Eifer, welcher sich zum Lehren und Meistern Anderer hinzudrängt, weil man bei der dabei so naheliegenden Gefahr der Versündigung sich dadurch nur erhöhte Verantwortung zuzieht (3, 1)[1]. Will der Andere nicht hören, so läßt man sich, je leichter man mit dem Reden zur Hand ist, desto leichter zum Zürnen hinreißen (1, 19). Wohl ist der Zorn an sich nichts Böses; denn der Zorn Gottes ist eine Aeußerung seiner Gerechtigkeit, aber des Menschen leicht entflammter und oft ungerechtfertigter Zorn übt die Gerechtigkeit nicht, die Gott in seinem Zürnen übt (v. 20). Er redet sich dann wohl ein, in seinem Zürnen für Gott zu eifern und ihm damit zu dienen, und läßt doch nur seiner Zunge den Zügel schießen, so daß er sich selbst betrügt (v. 26). Man geräth dabei leicht in lieblosen Eifer und egoistische Rechthaberei, welche nach not. a ein Zeichen der selbstischen Weisheit sind. Ja, es mischen sich wohl in den scheinbaren Eifer für die Wahrheit und gegen die Sünde des Nächsten unlautere Motive, wie der Verdruß über seine bessere äußere Lage (4, 2). Auch die böse Nachrede rechnet Jacobus zu dem von Christo verbotenen Richten (4, 11), und obwohl er nach 5, 4 ein Schreien der Bedrückten zu Gott kennt, das der Richter hört, so redet er doch auch v. 9 von einem verklagenden Seufzen wider

---

1) Es ist ein seltsames Mißverständniß, wenn Reuß, I. S. 488 die hier besprochenen Warnungen auf die Abneigung des Verfassers gegen theologische Discussionen zurückführt, von denen garnicht die Rede ist.

n Andern, das mit unter jenes Urtheil des verbotenen Richtens fällt. Der hste Grad davon wäre das Fluchen, das er 3, 9. 10 mit Abscheu nennt.

d) Jacobus will mit alledem keineswegs der Bruderliebe wehren, die ttung des verirrten Bruders zu erstreben, er schildert vielmehr 5, 19. 20 n schönen Erfolg solchen Strebens. Aber man soll zuvor in der rechten anftmuth alle Befleckung, welche in Folge der uns eignenden κακία unsen Reden und Zürnen anhaftet, und das Uebermaß desselben, zu dem sie s hinreißt, ablegen (1, 21). Die wahre Weisheit, die selbst vor Allem uter ist (3, 17: ἁγνή), kann nicht sein ohne die Sanftmuth (3, 13) und iedfertigkeit (3, 17: εἰρηνική), wie sie Christus gefordert hat (§. 25, c. gl. §. 47, a), sie ist billig und milde in der Beurtheilung Anderer (ἐπιεις), sie nimmt selbst Gründe an und ist nachgiebig (εὐπειθής). Sie allt erreicht auch ihr Ziel; denn nur von den Friedfertigen, die mit Bewahng des Friedens den Nächsten zu bekehren suchen, wird wirklich erreicht, s die eifernde und streitsüchtige Weisheit nie erreicht, eine Frucht der Getigkeit, die in dem Anderen zur Reife kommt (3, 18)[2]).

§. 57. Die Vergeltung und das Gericht.

Das Motiv zum geduldigen Ausharren in der Prüfung, wie zur Vereidung der Sünde, ist der Blick auf die Vergeltung. a) Die Vergeltung eine äquivalente, aber eben darum hat der Barmherzige auch ein barmrziges Gericht zu erwarten. b) Der Tag der Vergeltung steht nahe bevor, il die Ankunft des messianischen Weltrichters nahe ist. c) Der Lohn der ünde ist der Tod, die Verheißung, derer die Christen warten, ist das Len und das Reich. d)

a) Je mehr das Christenthum als Erfüllung des vollkommenen Gesetzes dacht ist, um so stärker muß die Vergeltungslehre (Vgl. §. 32) hervortren. Es werden 1, 12. 5, 11 selig gepriesen die, welche das Leiden geduldig tragen haben, weil ihnen eine ähnliche Umwandlung alles Leides in Freude mt, wie Hiob sie am Ende erfuhr. Der Blick auf dieses Ende soll sie in r Ausdauer stärken, wie den Ackersmann der Blick auf die zu hoffende nte (5, 7). Umgekehrt unterstützt Jacobus seine Warnungen durch den inweis auf das Gericht (5, 9. 12). Wenn nämlich nach 4, 17 die Sünde st dadurch eigentlich Sünde wird, daß man das Gute kennt (Vgl. §. 32, d), muß die Sünde des Christen, welcher das vollkommene Gesetz empfangen t, besonders strafbare Sünde sein und da er durch die Wiedergeburt die öglichkeit der Gesetzeserfüllung und damit die größere Fähigkeit zur Vereidung der Verfehlungen erlangt hat, so kann das Gericht, das er zu erwarten hat, nur ein doppelt strenges sein (2, 12).

2) So wenig die δικαιοσύνη θεοῦ (1, 20) der habitus eines δίκαιος vor Gott sein kann, zu welchem man durch das lieblose Verhalten gegen Andere nicht gelangt, so wenig kann die Frucht der Gerechtigkeit hier die gottwohlgefällige Beschaffenheit des eigenen Lebens sein, welche der Friedfertigen Aussaat (Handlungsweise) zu Wege bringt, obwohl noch W. Schmidt, S. 126—29 beide Stellen in diesem Sinne mißdeutet.

b) Jacobus liebt es, wie Christus und Petrus (§. 51, d), die Aequivalenz der Vergeltung in gnomologischer Zuspitzung auszusprechen. Gott naht sich zu dem, der sich zu ihm naht (4, 8); je mehr Gott verlangt, desto mehr giebt er auch (4, 5. 6) und je mehr Verantwortung sich einer aufladet, ein desto schwereres Gericht hat er zu erwarten (3, 1). Auch der Ausspruch Christi, welcher denen, die sich selbst erniedrigen, die Erhöhung verheißt (Luc. 14, 11), wird, wie von Petrus, reproducirt (4, 10). In eigenthümlicher Weise löst Jacobus die Schwierigkeit, die scheinbar entsteht, wenn das Gericht dem Thun des Menschen entsprechen soll und doch die Unvollkommenheit alles menschlichen Thuns eingestanden werden muß. Auch die Christen sündigen Alle mannigfaltig (3, 2) und bedürfen wie jetzt schon der Sündenvergebung (5, 15. 20), so einst eines barmherzigen Richters (2, 13). Allein da die Barmherzigkeitsübung nach §. 52, a gerade dem Christen charakteristisch ist und nach dem Gesetz der äquivalenten Vergeltung der Barmherzige Barmherzigkeit erfahren muß (Matth. 5, 7), so kann gerade nach der Vergeltungslehre der Christ auf ein barmherziges Gericht rechnen, welches die noch vorhandenen Unvollkommenheiten zudeckt, und insofern mit triumphirender Freudigkeit dem Gerichte entgegensehen (2, 13).

c) Wohl giebt es in gewissem Sinne schon eine irdische Vergeltung. Wie von Christo (§. 32, d) wird von Jacobus der Fall als vorkommend gesetzt, daß leibliche Krankheit eine Folge der Sünde ist (5, 15. 16). Aber die eigentliche Thorheit des gottlosen Reichen wird nicht dadurch anschaulich gemacht, daß er Schätze gesammelt hat, die Gott ihm jeden Augenblick strafweise nehmen kann, sondern dadurch, daß er sie gesammelt hat in den letzten Tagen d. h. im Angesicht des nahen Weltendes (5, 3). Die Drangsale, welche dann über die Gottlosen ergehen werden, sind bereits im Herankommen begriffen (v. 1) und werden all ihren Reichthümern ein jähes Ende bereiten (v. 2), welches ihnen ein Zeugniß ist, daß nun auch über sie selbst das Gericht kommt (v. 3). Schon steht der Tag ihres Endes unmittelbar bevor (v. 5: ἡμέρα σφαγῆς). Der Grund davon ist, daß der erhöhte Herr d. i. Christus bald zum Gerichte kommt. Seine Ankunft (v. 7: παρουσία), in welcher er in seiner vollen Messiaswürde erscheinen wird, weshalb dieselbe nicht als Wiederkunft, sondern als die erwartete Ankunft des Messias gedacht ist (Vgl. §. 39, d), hat sich bereits genaht (v. 8). Der als Weltrichter erscheinende Messias steht schon vor der Thür (v. 9). Er ist wahrscheinlich auch 4, 12 als der Richter gedacht, der allein erretten oder verdammen kann (Vgl. §. 52, d).

d) Nach 1, 15 erzeugt die Sünde, wenn sie zur Reife gediehen, den Tod, der also wie bei Petrus (§. 50, d) die Strafe der Sünde ist. Auch hier ist derselbe aber als ein plötzlicher und gewaltsamer gedacht (1, 10. 11) wie §. 34, c. Das Feuer des Gerichts (§. 34, d) frißt das Fleisch der Gottlosen (5, 3) und sie werden zur Schlachtbank geführt (v. 5). Das eigentliche Verderben (4, 12), dem das messianische Gericht die Gottlosen überliefert, ist aber nicht der Tod des Leibes, sondern der Tod der Seele (5, 20), welcher nach §. 34, c nur darin bestehen kann, daß die Seele, vom Leibe getrennt, in der ewigen Qual des leiblosen Zustandes bleibt. Daher ist die messianische Errettung, auf welche das Christenthum von Anfang an abzielt, eine Rettung der Seele von diesem Tode und Verderben. Den Gegensatz dazu bildet der Kranz des Lebens (1, 12), wie bei Petrus (§. 50, c.

d), welcher denen, die Gott lieben, verheißen ist. Was bei Petrus als κληρονομία bezeichnet wird, die einst den Christen zu Theil werden soll, hier im Anschluß an die Lehre Jesu (§. 34, a) das Reich, das den Gott ...enden verheißen ist (2, 5). In ihm kann sich nur vollenden, was jetzt mit der Erfüllung des vollkommenen Gesetzes erstrebt ward, so daß hier der zukünftige Lohn nichts der gegenwärtigen Leistung fremd...iges ist.

Dritter Theil.

Der Paulinismus.

Einleitung.

§. 58. Der Apostel Paulus.

Sowohl in Folge seiner natürlichen speculativen Anlage, als seiner rabbinisch-dialectischen Schulbildung besaß Paulus die Fähigkeit und Neigung, eine schärfer bestimmte Lehrform auszuprägen und sie fast bis zu systematischer Durchbildung auszugestalten. a) Hatte er in dem im Sinne des Pharisäismus aufgefaßten Judenthum schon vor seiner Bekehrung keine volle Befriedigung gefunden, so mußte die eigenthümliche Art derselben dazu beitragen, ihm das Christenthum als eine Gnadenanstalt erscheinen zu lassen, die einen dem gesetzlichen durchaus entgegengesetzten Heilsweg wies. b) Auch dadurch, daß sein persönliches Verhältniß zu Christo lediglich durch die ihm zu Theil gewordene Erscheinung des erhöhten Herrn vermittelt war, mußte seine Anschauung von der Person Christi, wie von dem in ihm gegebenen Heil eigenthümlich bedingt werden. c) Und obwohl er mit seiner Bekehrung ohne Rückhalt in die Glaubenswelt der urchristlichen Kreise eintrat, so hat er doch auf seinen heidenapostolischen Berufswegen mit starkem Bewußtsein seiner Selbstständigkeit sein gesetzesfreies universalistisches Evangelium in durchaus eigenthümlicher Weise ausgebildet. d)

a) Daß wir von dem Apostel Paulus einen ungleich größern Reichthum schriftlicher Denkmäler als von andern Aposteln übrig haben, aus welchen wir seine Lehrweise nach den verschiedensten Seiten hin kennen lernen, hat seinen Grund nicht nur darin, daß seine umfassende Missionswirksamkeit ihm am häufigsten Anlaß gab, den Mangel seiner persönlichen Anwesenheit in dem immer größer werdenden Kreise seiner Gemeinden durch briefliche Communication zu ersetzen, sondern auch darin, daß er am meisten Neigung und Fähigkeit zu schriftstellerischer Thätigkeit d. h. zu zusammenhängender Entwicklung seiner Gedanken besaß. Wie man auch über den Zweck des Römerbriefs denke, immer wird man zugeben müssen, daß die Entwicklung seiner Lehre in demselben weit über den zunächst gegebenen concreten Anlaß hinaus-

geht. Wenn wir sagen, daß er von Natur speculativ begabt war, so verstehen wir darunter, daß er das Bedürfniß fühlte, gegebene Wahrheiten sich zu vermitteln; so fest sie ihm auch an sich standen, sich dennoch der Gründe derselben ausdrücklich bewußt zu werden, das Einzelne unter allgemeinere Gesichtspunkte zu stellen und den inneren Zusammenhang der verschiedenen Wahrheitsmomente aufzusuchen. Seine rabbinische Schulbildung bot ihm außer der Kunst, die Schrift zu erklären und in mannigfachster Weise anzuwenden und auszudeuten, vor Allem auch die dialectische Kunst, in Rede und Gegenrede seine Ansicht zu vertheidigen, Einwänden zu begegnen oder durch anticipirte Widerlegung vorzubeugen, seine Vorstellungen auf einen scharf bestimmten Ausdruck zu bringen, denselben durch Satz und Gegensatz zu erläutern und ein so gewonnenes Princip in seinen Consequenzen nach allen Seiten hin zur Geltung zu bringen. Daher stellt sich in seinen Schriften die christliche Wahrheit zuerst als ein in sich geschlossenes Ganze dar, dessen Hauptsätze scharf formulirt und in ihrem nothwendigen Zusammenhange aufgewiesen sind.

b) Als Pharisäer stand Paulus auf dem Boden des orthodoxen Judenthums, doch so, daß er dasselbe wesentlich von seiner gesetzlichen Seite als eine heilige Lebensordnung gefaßt hatte, durch deren pünktlichste Erfüllung man das den Vätern verheißene Heil erwerbe. Er hatte sich durch den Eifer für die Lehre seiner Secte und durch die strengste Befolgung derselben ausgezeichnet. Dennoch fand er nach seinem Selbstbekenntniß (Röm. 7) hierin kein vollständiges Genüge, sofern er sich des Abstandes zwischen der gesetzlichen Forderung und der menschlichen Erfüllung stets schmerzlich bewußt blieb. Aber dies gerade trieb ihn zu der fanatischen Bethätigung seines Gesetzeseifers in der Verfolgung der Christengemeinde, sobald das Auftreten des Stephanus eine Opposition derselben gegen die gesetzliche Ordnung und die väterliche Sitte ahnen zu lassen begann. Seine Bekehrung war eine plötzliche. Durch eine göttliche Gnadenthat ohne Gleichen wurde er mitten im Lauf seines fanatischen Verfolgungseifers, statt für denselben gestraft zu werden, einer besonderen Erscheinung Christi gewürdigt, die seine ganze bisherige Anschauung von dem verfolgten Nazarener über den Haufen warf, wurde sogar zu seinem Apostel berufen und zur umfassendsten Arbeit in seinem Dienst befähigt. Alles, was er selbst im Dienst des Gesetzes gethan, womit er sich abgemüht, das Heil zu erwerben, war nicht nur ungenügend geblieben, es hatte ihn immer tiefer in die schwerste Sünde seines Lebens hineingetrieben. Die Gnade allein hatte ihn gerettet. Aus dieser Lebenserfahrung mußte ihm von selbst die Auffassung des Christenthums als einer neuen Gnadenanstalt erwachsen, die den Gegensatz bildete zu allem menschlichen Thun. War ihm bisher das Thun des Gesetzes der Weg gewesen, auf dem allein das Heil zu gewinnen war, so gab es jetzt einen völlig neuen Heilsweg. Nicht der principielle Gegensatz gegen das Judenthum, nicht einmal gegen das Gesetz überhaupt, sondern lediglich gegen den vom Gesetz gewiesenen Heilsweg ist es, was die paulinische Auffassung des Christenthums charakterisirt. Den Uraposteln war die gesetzliche Lebensordnung, im freien Geiste erfüllt, nie als ein Gegensatz gegen das, was Christus gebracht hatte, erschienen; allein sie war ihnen auch nie der Mittelpunkt ihres früheren Lebens und Strebens, nie der einige Heilsweg gewesen, wie dem Pharisäer Paulus. Wenn ein Jacobus scheinbar im ausgeprägtesten Gegensatz zu ihm

im Christenthum gerade das vollkommene Gesetz sah, das, indem es in den Gläubigen seine Erfüllung wirkt, das Heil herbeiführt, so hatte ihm das im Sinne der frommen Psalmensänger des A. T.'s. geliebte und geübte Gesetz nie in dem Maße wie unserm Apostel den Zwiespalt in der eigenen Brust geweckt, und weil er nie im pharisäischen Sinne alles Heil in seiner Erfüllung gesucht hatte, so hatte sein Lebensgang ihn nicht zu einem so principiellen Bruch mit seiner Vergangenheit geführt wie den Apostel Paulus.

c) Den persönlichen Umgang mit Christo, durch den die religiösen Vorstellungen der Urapostel allmählig ihre Umbildung und Ausprägung erlangten, hatte Paulus nicht genossen. Möglich, daß er ihn zu Jerusalem gesehen hatte, obwohl sich dies aus 2 Cor. 5, 16 nicht beweisen läßt; möglich, daß die Polemik Jesu gegen den Pharisäismus ihn von vornherein gegen den Nazarener einnahm und ihn früher als seine Sectengenossen die Gefahr ahnen ließ, die von den Anhängern desselben dem väterlichen Gesetze drohte, aber einen irgend erheblichen Einfluß hat der Eindruck seiner Person während des Lebens Jesu auf ihn nicht geübt. Die apostolische Verkündigung von dem Tode und der Auferstehung Christi hat er vielleicht schon vor seiner Bekehrung gehört; denn er beruft sich dafür auf die Ueberlieferung (1 Cor. 15, 3. 4). Und auch sonst mag ihm manches Einzelne aus dem Leben Jesu zugekommen sein. Aber auch durch das, was er etwa von Christo gehört hatte, war sein Verhältniß zu ihm und seine Vorstellung von ihm nicht vermittelt. Seine Bekehrung datirte von der persönlichen Erscheinung Christi auf dem Wege nach Damascus (Act. 9). Nicht das Bild seines irdischen Wandels in seinen geschichtlichen Umrissen und Verhältnissen, nicht sein geschichtliches Wirken in Israel und für Israel bildete für ihn die Grundlage seiner Anschauung von Christo, wie es bei den Uraposteln der Fall war. Vor seinen Augen stand der erhöhte Christus im Lichtglanz der göttlichen Herrlichkeit, wie er ihm erschienen war und sein ganzes bisheriges Leben umgewendet hatte, indem er es als Täuschung und Sünde veurtheilte. Dieser himmlische Herr war ihm nicht mehr zunächst der Messias der Juden, der die allseitige Vollendung der Theokratie herbeiführen wollte, sondern der Mittler der göttlichen Gnade an den zum Bewußtsein seiner Schuld erwachten Sünder. Er war zu ihm nicht als zu einem Juden, sondern als zu einem verlorenen Sünder gekommen und hatte ihn zu einem Apostel der Heiden berufen, die im rettungslosen Sündenverderben versunken waren, wie er selbst. So mußte ihm das Christenthum von vornherein als das in Christo als dem göttlichen Herrn gegebene Heil der ganzen verlorenen Sündenwelt erscheinen.

d) Es ist nicht richtig, wenn man sich den Apostel Paulus von vornherein losgelöst denkt von der urchristlichen Lehrüberlieferung. Wohl führt er nur selten ausdrücklich Aussprüche Jesu an (1 Cor. 7, 12. 9, 14. Vgl. 1 Theff. 4, 15); aber daß ihm auch außerdem manches Wort Jesu bekannt war, zeigen mancherlei Anklänge an dieselben in seinen Schriften. Wie viel ihm etwa schon in seiner Pharisäerzeit aus Disputationen mit den Christen (Vgl. Act. 6, 9) von den religiösen Vorstellungen und Anschauungen der Christen bekannt geworden war, wissen wir nicht; aber wenn er auch mit den Aposteln erst später in Berührung kam, so war er doch keineswegs von vornherein so isolirt von dem Verkehr mit der Christengemeinde, daß nicht die in ihr geläufigen Anschauungen und Lehren ihm sollten bekannt gewor-

den sein. Wohl war er sich bewußt, daß er den Kern der Heilswahrheit, die er verkündete, nicht von Menschen gelernt, sondern aus göttlicher Offenbarung empfangen habe, und er macht dies Gal. 1, 11. 12. 16 mit Nachdruck geltend, zumal seine ganze subjective Heilsgewißheit auf dieser unmittelbaren Bezeugung des göttlichen Geistes beruhte[1]). Aber daraus folgt nicht, daß er sich nicht von vornherein in seiner Darstellung der Heilswahrheit vielfach an die Anschauungen und Lehrformen innerhalb der urchristlichen Kreise anschloß, als deren Mitglied er sich ohne Rückhalt betrachtete. Und wenn die Urgemeinde Gott pries, daß ihr ehemaliger Verfolger jetzt ihren Glauben verkünde (Gal. 1, 23. 24), so wird sie nicht anders gewußt haben, als daß er ganz und voll einer der Ihren geworden sei. Bald genug freilich führten ihn seine Berufswege immer ausschließlicher in das Gebiet der Heidenmission ein, und hier mußte die Ausbildung seiner Lehrform von selbst immer mehr eine eigenthümliche werden im Vergleich mit der in judenchristlichen Kreisen entstandenen. Sollte er die Heiden als solche bekehren, so mußte er ihnen ein Evangelium verkündigen, welches sie von der Lebensordnung des jüdischen Gesetzes freisprach, weil die Forderung der Gesetzesannahme sie ja zu Juden gemacht hätte; und die Art, wie ihn die eigene Lebensführung das Christenthum als einen neuen Heilsweg im Gegensatz zum gesetzlichen erkennen gelehrt hatte (not. b), befähigte ihn dazu. In dieser seiner heidenapostolischen Wirksamkeit mußte er aber auch das Christenthum als die Befriedigung eines allgemein menschlichen Bedürfnisses aufzuweisen lernen, und als solches war es ihm selbst in Christo entgegengetreten (not. c).

§. 59. Quellen des Paulinismus.

An die Rede des Paulus auf dem Areopag zu Athen, welche uns ein Bild seiner ältesten heidenapostolischen Verkündigung giebt, schließen sich zeitlich und sachlich am nächsten die Thessalonicherbriefe, die noch wie ein Nachklang seiner Missionspredigt unter den Lesern betrachtet werden können. a) Am reichsten entwickelt finden wir die Lehre des Apostels in den vier großen Briefen an die Galater, Corinther und Römer, allein in einer Ausgestaltung, welche wesentlich durch die Kämpfe mit der judaistischen Partei bedingt war. b) Einer späteren Lebensperiode des Apostels, in welcher neue Gegensätze ihm gegenübertraten, gehören die sogenannten Gefangenschaftsbriefe an, deren veränderte Lehrweise aber aus den Zeitverhältnissen wohl erklärlich ist und die

1) Wie dem Apostel seine Wahrheitserkenntniß und Heilsgewißheit auf der durch den heiligen Geist vermittelten göttlichen Offenbarung ruhte, kann erst später im Zusammenhange seiner Lehre dargethan werdeu. Es schließt das aber nicht aus, daß die Ausgestaltung seiner Lehrform durch seine individuelle Anlage und seine natürliche Geistesbildung (not. a) bedingt war, und wenn wir in unserer Darstellung den Wegen nachzugehen versuchen, auf welchen sich in seinem Geistesleben jene Ausgestaltung vollzog, so ist dabei die selbstverständliche Voraussetzung, daß der treibende Impuls und die leitende Kraft dieser Entwicklung eben von dem göttlichen Geiste ausging, der ihn in alle Wahrheit leitete.

Grundeigenthümlichkeiten des älteren Paulinismus noch zu deutlich durchscheinen läßt, als daß sie dem Apostel selbst abgesprochen werden könnten. c) Noch eigenthümlicher gestaltet sich die Form des Paulinismus in den Pastoralbriefen, deren Echtheit schwer zu constatiren ist und wesentlich mit von den Resultaten der biblisch-theologischen Untersuchung abhängt. d)

a) Von der eigentlichen Missionspredigt des Apostels haben wir nur unzureichende Denkmäler [1]). Doch ist die Rede auf dem Areopag (Act. 17, 22—31) wahrscheinlich im Wesentlichen treu wiedergegeben und giebt jedenfalls ein lebensvolles Bild davon, wie Paulus in seiner Missionswirksamkeit an das heidnische Bewußtsein anzuknüpfen und von welchem Punkte aus er mit seiner christlichen Predigt zu beginnen pflegte, wenn auch die Rede nach v. 32 durch die Zuhörer vor ihrem eigentlichen Abschluß unterbrochen sein sollte. Auch die Worte, die Act. 14, 15—17 dem Barnabas und Paulus in den Mund gelegt werden, aber offenbar von Letzterem gesprochen sein sollen, wie auch andere Aeußerungen des Apostels, die Lucas berichtet, können gelegentlich zur Illustration paulinischer Anschauungen herangezogen werden. Dagegen sind die in den anderthalb Jahren, welche Paulus nach seinem Auftreten in Athen in Corinth zubrachte, entstandenen beiden Briefe an die wesentlich heidenchristliche Gemeinde zu Thessalonich so kurze Zeit nach der Gründung der Gemeinde geschrieben, daß sie vielfach und ausdrücklich an die ursprüngliche Missionspredigt des Apostels daselbst anknüpfen. Das sichtlich noch unbefestigte sittliche Leben der Gemeinde nöthigt ihn in grundlegender Weise auf die christliche Gestaltung desselben einzugehen, und die Erregung, welche die eschatologischen Fragen in der Gemeinde hervorgerufen, zeigt ebenso den Nachdruck, mit welchem Paulus diesen Punkt in seiner Missionspredigt hervorgehoben hatte, wie sie ihn nöthigt, noch eingehender darüber zu handeln. Von der eigenthümlichen Anthropologie und Christologie des Apostels, von der Rechtfertigungslehre und manchen andern Seiten seiner Heilslehre finden sich in beiden Briefen kaum Andeutungen, und nicht von allen derartigen Punkten wird man sagen können, daß es nur an Veranlassung fehlte, dieselben zu berühren. Aber wenn auch selbst diese oder jene der hier zurücktretenden Seiten seiner Lehre bereits von ihm vollständig entwickelt war und nur der jungen heidenchristlichen Gemeinde gegenüber noch nicht ausdrücklich betont wurde, so ist es immer von besonderem Interesse zu sehen, wie sich die Lehre und Ermahnung des Apostels

1) Von seinen Synagogenpredigten, mit welchen er Juden und Proselyten zu gewinnen suchte, giebt uns die Apostelgeschichte ein Beispiel in der Rede Act. 13, 16—41. Allein ein großer Theil dieser Rede ist sichtlich der des Stephanus und den petrinischen Reden des ersten Theils nachgebildet und beruht daher schwerlich auf der Ueberlieferung eines Ohrenzeugen. Zwar würde Lucas dem Apostel eine solche Rede nicht in den Mund gelegt haben, wenn er, der ihn oft genug in ähnlicher Situation gehört hatte, nicht gewußt hätte, daß Paulus in seinen Synagogenpredigten in ähnlicher Weise den Schriftbeweis für die Messianität Jesu zu führen pflegte (Vgl. Act. 9, 20. 22. 17, 3). Auch kommt manches Eigenthümliche in der Rede vor, das wohl für die Art, wie Paulus zu lehren pflegte, charakteristisch ist und daher gelegentlich berücksichtigt werden kann (Vgl. besonders 13, 29. 31. 33. 34. 39), doch darf die Rede in ihrer vorliegenden Gestalt keinesfalls unmittelbar als Quelle für die Kenntniß der paulinischen Missionspredigt benutzt werden.

n ihren elementaren Formen gestaltete. Charakteristisch ist der Periode sei-
nes Lebens, welcher diese Briefe angehören, daß ihm noch kein anderer Ge-
gensatz gegenübersteht, als das feindselige, ihn verfolgende und verläumdende
Judenthum, dessen Angriffe auf ihn die apologetischen und polemischen Par-
tieen des ersten Briefes nothwendig voraussetzen (Vgl. Hilgenfeld in seiner
Zeitschrift 1866, S. 296. 97. Sabatier, S. 96). Hand in Hand damit geht
eine eigene, schroffere Stellung gegen das Judenthum, welche sich beson-
ders in seinen apokalyptischen Vorstellungen ausgeprägt hat [2]).

b) Die zweite Periode des Lebens des Apostels ist ausgefüllt mit den
Kämpfen gegen die judaistische Partei, welche in seinen gesetzesfreien Ge-
meinden die Forderung des Gesetzes und der Beschneidung wieder geltend
machte (§. 43, d) und seinen apostolischen Beruf bestritt, weil Paulus den-
selben als einen für die Heiden als solche bestimmten betrachtete und darauf
den das Recht und die Pflicht seiner gesetzesfreien Predigt gründete. War
der Sinn jener Forderung auch ursprünglich nicht, daß das Heil, welches
das Christenthum brachte, durch die Gesetzeserfüllung vermittelt sei, so wurde
doch die Theilnahme an demselben von ihr abhängig gemacht, sofern sie erst
den Eintritt in die Gemeinschaft des erwählten Volkes, dem dieses Heil be-
stimmt war, ermöglichen sollte, und der Apostel erkannte wohl, wie dadurch
nothwendig die richtige Ansicht über den eigentlichen Grund dieses Heils ver-
rückt werden mußte. Das erste Denkmal dieser Kämpfe ist der Galater-
brief. Die Beweisführung für den göttlichen Ursprung seines gesetzesfreien,
universalistischen Evangeliums und seine Polemik gegen die Werthlegung auf
die Gesetzeswerke wird von selbst zur wiederholten Darlegung und Begrün-
dung der Bedingungen, an welche im Christenthum das Heil des Menschen
geknüpft ist. Der erste Corintherbrief führt uns in die concreten Ver-
hältnisse eines reichen, aber auch an schweren Gebrechen leidenden Gemeinde-
lebens ein; allein bei der Eigenthümlichkeit des Apostels, wonach er das
Einzelne gern unter allgemeinere Gesichtspunkte stellt und die Anforderungen
an das Leben aus seiner Lehre zu begründen sucht, kommen fast alle Punkte
der Heilswahrheit gelegentlich zur Sprache, und Capitel 15 wird auf beson-
deren Anlaß eine ausführliche Erörterung der Auferstehungslehre gewidmet.
Obwohl der zweite Corintherbrief großentheils eine persönliche Aus-
einandersetzung mit seinen judaistischen Gegnern in der Gemeinde ist, so ist
er dennoch nicht weniger reich an Ausführungen, aus denen wir seine Auf-
fassung der Heilswahrheiten entnehmen können. Die umfassendste Fund-
grube für die Kenntniß seiner Lehre ist der Römerbrief. Wenn 1, 16. 17
der Hauptinhalt seiner evangelischen Verkündigung kurz charakterisirt wird,
so erscheint der ganze dogmatische Theil als eine planmäßige Ausführung
dieses Themas, da 1, 18—3, 20 die Heilsbedürftigkeit der vorchristlichen
Welt, 3, 21—5, 21 das im Christenthum gegebene Heil, Capitel 6—8

---

2) Die Verwerfung der beiden Thessalonicherbriefe durch Baur (Vgl. Paulus, der
Apostel Jesu Christi, 2. Aufl. Leipzig, 1866 und theologische Jahrbücher. 1865, 2) ist
inconsequent, wenn man einmal die Lehrweise der vier Hauptbriefe für den ausschließ-
lichen Maßstab des Paulinismus hält, einen andern irgend erheblichen Grund hat sie
nicht. Die gegen den zweiten Brief allein erhobenen Zweifel beruhen wesentlich auf Miß-
deutungen der apokalyptischen Stelle desselben, die in der geschichtlichen Situation des
Briefes ihre volle Erklärung findet.

das neue Leben des Christen und Capitel 9—11 die Verwirklichung des Heils an Heiden und Juden dargelegt wird. Auch in dem praktischen Theil des Briefes (12, 1—15, 13) wird meiner Ansicht nach nicht sowohl auf einzelne concrete Bedürfnisse der Römergemeinde eingegangen, als vielmehr die christliche Pflichtenlehre in ihren Grundzügen dargestellt [3]). In diesen vier Briefen, welche von jeder besonnenen Kritik als unbezweifelbar echt betrachtet werden, hat Paulus den ganzen Reichthum seiner Lehre entfaltet, wie der Kampf mit der judaistischen Opposition ihn nöthigte und seine Eigenthümlichkeit ihn befähigte, denselben speculativ tiefer zu begründen und dialectisch nach allen Seiten zu vertheidigen. Allein naturgemäß mußte in diesem Kampfe auch der besonders gefährdete Punkt seiner Lehre besonders hervorgehoben, besonders bestimmt dogmatisch formulirt und durch besonders scharfe Antithesen gesichert werden. Allerdings führt Paulus den Kampf gegen die eigentliche Irrlehre des Judaismus direct nur im Galaterbrief, allein auch die Ausführungen des Römerbriefes, obwohl sie direct nur die Auseinandersetzung des Christenthums mit dem Judenthum beabsichtigen, haben doch sichtlich in den geistigen Errungenschaften dieser Kämpfe ihren Ursprung. Schon in den Corintherbriefen freilich ist die Antithese gegen den Judaismus keineswegs überall das seine lehrhaften Ausführungen beherrschende Hauptmoment und bei wirklich allseitiger Benutzung der vier Hauptbriefe lernen wir, daß die in der Controverse mit demselben besonders hervortretenden Seiten seiner Lehre doch keineswegs den Reichthum derselben erschöpfen. Allerdings war nun der von den Judaisten bedrohte Punkt seiner Lehre gerade in seiner wichtigsten Lebenserfahrung begründet (§. 58, b) und mußte in sofern immer eine hervorragende Bedeutung für ihn behalten; aber wenn wir auch die von diesem Mittelpunkte entfernter liegenden Seiten seiner Lehre recht würdigen, so ergiebt sich schon aus den vier Hauptbriefen, daß die Ausgestaltung seiner Lehre, wie sie sich in diesen Kämpfen herausbildete, keineswegs für ihn die einzig mögliche, den ganzen Umfang seines christlichen Bewußtseins ausdrückende war.

c) Der Brief an die Colosser ist wahrscheinlich in der Gefangenschaft zu Cäsarea geschrieben. Der äußere Anlaß desselben war die Beunruhigung der Gemeinden des südwestlichen Phrygiens durch eine judenchristliche Richtung, welche durch theosophische Lehren, besonders über die höhere Geisterwelt, die Gemeinde zu einer höheren Stufe christlicher Erkenntniß, durch ascetische Satzungen zu einer höheren Vollkommenheit christlichen Lebens führen wollte. Diese Richtung verkündete unmittelbar keine grundstürzende Irrlehre, aber der Apostel erkannte wohl, daß dieselbe zuletzt doch ebenso die Dignität Christi und seines Heilswerks, wie die Gesundheit christlicher Lebensentwickelung bedrohte (Vgl. Weiß, Colosserbrief, in Herzog, Realencyclopädie für Theologie und Kirche. Supplementband I, S. 717—723). Die hierdurch angeregten Gedanken hat Paulus in weiterem Umfange und mit allgemeinerer Beziehung auf die weiteren Consequenzen und Gefahren dieser Irrlehre ausgeführt in dem gleichzeitigen Rundschreiben an die kleinasiatischen Gemeinden, das jetzt den Namen des Epheserbriefes führt (Vgl. Weiß,

3) Zeitlich am nächsten steht diesen Briefen die Abschiedsrede zu Milet (Act. 20, 18 bis 35) und die beiden Vertheidigungsreden Act. 22, 3—21. 24, 10—21, deren verhältnißmäßig geringer Lehrgehalt gelegentlich zur Vergleichung herangezogen werden kann.

Epheserbrief, ebendaselbst S. 481 — 487)[4]). Jedenfalls durch einen längeren Zeitraum von ihnen getrennt ist der in der Gefangenschaft zu Rom geschriebene Philipperbrief. Trotz des mehr äußeren Anlasses und mehr persönlichen Charakters des Briefes entfaltet derselbe einen großen Reichthum an Lehre und Ermahnung und läßt nach verschiedenen Seiten die tiefsten Blicke in das religiöse Bewußtsein des Apostels thun. Eigenthümlich ist allen vier Gefangenschaftsbriefen zunächst das Zurücktreten der Antithese gegen den Judaismus, die ich auch in dem Philipperbrief nicht finden kann (Vgl. meinen Philipperbrief. 1859. S. 220 ff.). Nachdem das Bedürfniß der Begründung und Vertheidigung der gegen ihn durchgefochtenen These weggefallen war, mußte auch die fast dogmatisirende Strenge der in diesem Kampfe ausgeprägten Lehrform allmählig sich mildern. Das Auftreten der neuen Weisheitslehre machte es nothwendig, diejenigen Seiten des Paulinismus weiter zu entwickeln, auf welchen auch in der evangelischen Heilswahrheit die unerschöpflichen Tiefen einer jedes wahre Erkenntnißstreben befriedigenden Weisheit sich aufthaten. Vielleicht daß auch die Situation des Apostels in seiner thatenlosen Gebundenheit ihn veranlaßte, sich mehr als es sein unruhiges Missionsleben erlaubt hatte, sinnend in die letzten Gründe der von ihm verkündigten Heilswahrheit zu versenken. Die neuen Bedürfnisse des Gemeindelebens endlich nöthigten, tiefer in die concreten Beziehungen des sittlichen Lebens einzugehen und durch eine gesunde Beurtheilung und Normirung derselben vom Standpunkte des Evangeliums aus der unfruchtbaren Askese, zu der die judenchristliche Theosophie hinneigte, die Spitze zu bieten[5]).

d) Die Echtheit der Pastoralbriefe ist nur unter der Voraussetzung zu halten, daß in einer uns sonst unbekannten Lebensperiode des Apostels einer krankhaften Verirrung des religiösen Lebens und Erkenntnißstrebens gegenüber, deren concrete Gestalt aus seiner Polemik freilich schwer zu erkennen ist, unter den theilweise veränderten Bedürfnissen des immer reicher sich

---

4) Das mit beiden Briefen zugleich abgeschickte Handschreiben an Philemon hat kaum besondere Bedeutung für die Lehre des Apostels. Zeitlich am nächsten steht diesen Briefen die Vertheidigungsrede des Apostels Act. 26, 2 — 23, die aber ebenfalls nicht viel Lehrhaftes zur Vergleichung bietet.

5) Ob diese Umbildung der paulinischen Lehrweise noch von dem Apostel selbst oder von einem seiner Schüler vollzogen wurde, hat für die biblische Theologie nur ein untergeordnetes Interesse. Dennoch glauben wir an der Echtheit der Gefangenschaftsbriefe festhalten zu dürfen. Die Zweifel, welche man gegen den Epheserbrief insbesondere erhoben hat, fallen größtentheils von selbst mit einer richtigen Auffassung desselben; die Gefangenschaftsbriefe stehen und fallen mit einander, da sie sich mehr oder weniger alle in gleicher Weise von den älteren Briefen unterscheiden. Einzig consequent ist es daher, mit Baur alle Gefangenschaftsbriefe für unecht zu erklären, wenn man einmal eine Umbildung seiner Lehrweise bei dem Apostel für unmöglich hält. Ob hiezu aber Grund vorhanden ist, das hängt zunächst von der Erwägung ab, ob diese Umbildung sich aus den geänderten Zeitverhältnissen, welche die Briefe voraussetzen, erklären läßt, und diese Frage glauben wir bejahen zu müssen. Sodann aber wird die biblisch-theologische Specialuntersuchung dieser Briefe zeigen, daß dieselben trotz ihrer Eigenthümlichkeiten die Grundzüge des älteren Paulinismus in einer Reinheit und Bestimmtheit ausgeprägt und doch mit einer Freiheit gehandhabt zeigen, welche wir bei keinem paulinischen Schüler sonst finden und bei keinem Nachahmer erwarten können.

entwickelnden, aber auch immer festerer Leitung bedürftigen Gemeindelebens und im Verkehr mit seinen Lehrgehülfen, in welchem wir ihn sonst nicht zu beobachten Gelegenheit haben, seine Lehrweise eine eigenthümliche Umprägung erfahren hat, welche vielfach noch ungleich durchgreifender erscheint, als die in den Gefangenschaftsbriefen vorliegende. Daß Paulus aus der uns bekannten römischen Gefangenschaft wieder frei geworden, läßt sich mit sicheren geschichtlichen Datis weder belegen noch bestreiten, und so blieben diese Briefe, wie die einzigen Denkmäler, so der einzige Beweis einer solchen späteren Lebensperiode des Apostels. Bei diesem Cirkel, in dem sich die Kritik gefangen sieht, ohne zu einem definitiven Resultat gelangen zu können, kommt um so mehr alles auf die Frage an, ob die eigenthümliche Lehrweise derselben noch so weit Zusammenhang mit der der echten paulinischen Briefe zeigt, daß dieselbe dem Apostel zugeschrieben werden kann. Selbst wenn sie aber mit der Eichhorn-de-Wetteschen Kritik einem Schüler des Paulus zuzuschreiben sind und so eine Umbildung des Paulinismus zeigen, welche sich unter den neuen Gefahren und Bedürfnissen und inmitten der gereifteren Entwicklung des Gemeindelebens in dem späteren Theile des apostolischen Zeitalters im Kreise seiner unmittelbaren Schüler vollzogen hat, behalten unsere Briefe für die biblische Theologie wesentlich dasselbe Interesse. Nur wenn sie mit Baur (die sogenannten Pastoralbriefe. Stuttgart und Tübingen, 1835) und der Tübinger Schule in die eigentlich gnostische Zeit zu versetzen sind, hören sie nach §. 1, b auf, ein Gegenstand der biblischen Theologie zu sein. Bei der sehr großen Aehnlichkeit der drei Briefe unter einander ist aber die seit Schleiermacher oft versuchte theilweise Bezweiflung derselben keinesfalls durchzuführen.

§. 60. Die Vorarbeiten.

Nach dem Vorgange von Bauer haben Meyer und Schrader die Lehre des Paulus noch ganz nach den hergebrachten dogmatischen Kategorieen dargestellt. a) Mehr nach seiner Eigenthümlichkeit haben Usteri, Dähne und nach Neander die neueren biblischen Theologen ihre Darstellung des paulinischen Lehrbegriffs zu gliedern gesucht. b) Erst die Tübinger Schule hat von ihren kritischen Voraussetzungen aus die Eigenthümlichkeit der verschiedenen Briefgruppen mit überwiegendem Nachdruck hervorgehoben. c) Eine allseitige Darstellung des Paulinismus wird ebenso die Einheit wie die Unterschiede in den verschiedenen Formen desselben zu würdigen haben. d)

a) Aehnlich wie Bauer in seiner biblischen Theologie (Bd. IV) den paulinischen Lehrbegriff wie alle anderen nach den drei Seiten der Christologie, Theologie und Anthropologie darstellt, behandelt G. W. Meyer (Entwicklung des paulinischen Lehrbegriffs. Altona, 1801) die Dogmatik desselben nach den Kategorieen der Theologie, Christologie, Pneumatologie, Angelologie, Eschatologie und Anthropologie und dann die Moral desselben nach ihrer Beziehung auf jene sechs Theile, und ähnlich noch Schrader in seinem Apostel Paulus (Bd. III: Die Lehren des Apostel Paulus. Leipzig, 1833). Vgl. noch Gerhauser, Charakter der Theologie des Paulus. Lands-

…t, 1816. Lützelberger, Grundzüge der paulinischen Glaubenslehre. Nürn…g, 1839.

b) Bahnbrechend für eine mehr seiner Eigenthümlichkeit gerecht wer…de Darstellung des Lehrbegriffs war Usteri (Entwicklung des paulinischen …hrbegriffs. Zürich, 1824. 6. Aufl. 1851), der im ersten Theil die vorchrist…he Zeit, im zweiten das Christenthum behandelt und die einzelnen Ab…nitte durch besondere paulinische Hauptbegriffe oder Motto's aus seinen …iefen bezeichnet. Noch einheitlicher entwickelt Dähne (Entwicklung des …ulinischen Lehrbegriffs. Halle, 1835) das paulinische System aus seinem …undbegriffe, der Rechtfertigung durch den Glauben, indem er zuerst den …angel der eigenen Gerechtigkeit, dann die im Christenthum gebotene Recht…tigung aus Gnaden nach ihren verschiedenen Vermittelungen darstellt, wie …n schon Neander (S. 654—839) damit vorangegangen war, daß er …n Begriff der δικαιοσύνη und ihr Verhältniß zum νόμος an die Spitze …lte. Seitdem nahmen die meisten Darstellungen den Gang, daß sie von …m allgemeinen Heilsbedürfniß und dessen Ursachen ausgehen, dann Werk …d Person des Heilsmittlers, den neuen Heilsweg, die geschichtliche Ver…irklichung des Heils und seine Vollendung darstellen (Vgl. Schmidt, II. …219—355. Meßner, S. 175—293. Lutterbeck, S. 186—238. Th. Si…mar, die Theologie des heil. Paulus. Freiberg, 1864. van Oosterzee, §. 34 …44). Lechler weicht keineswegs glücklich von ihnen ab, indem er, von …r Thatsache der Bekehrung des Paulus ausgehend und die Bedeutung der …scheinung Christi für das Leben des Apostel mit der Bedeutung der Lehre …n ihm im Zusammenhang der paulinischen Lehranschauung verwechselnd, …e Lehre von Christo als dem Sohne Gottes voranstellt (S. 33—145). Mit …sdrücklicher Leugnung jedes wesentlichen Lehrunterschiedes (Vgl. S. 4) stellt …euß (II, S. 3—262) die paulinische Theologie nach allen dreizehn Brie…n dar, indem er aus Röm. 3, 21—24 eine Disposition des Lehrsystems …leitet, die im Wesentlichen den von den bisherigen Darstellungen befolg…n Gang einschlägt. Im Einzelnen leidet seine Auffassung des Paulinis…mus als eines dialectischen Mysticismus (S. 249) an sehr erheblichen Unklar…eiten und Mißverständnissen (Vgl. noch die treffende und eingehende Dar…ellung der Hauptseiten des paulinischen Lehrbegriffs bei Ritschl, S. 52 …is 103).

c) Die Tübinger Schule hat theils im Interesse, die Unechtheit der klei…n paulinischen Briefe nachzuweisen, theils um ihnen ihren Standpunkt in …r Entwicklungsgeschichte des nachapostolischen Zeitalters anzuweisen, die …eologischen Eigenthümlichkeiten derselben einer eingehenderen Prüfung un…rworfen, als es in den bisherigen Darstellungen des paulinischen Lehrbe…iffs geschehen war (Vgl. besonders Schwegler in seinem nachapostolischen …eitalter, wo die Gefangenschaftsbriefe II, S. 133—135. 325—338, die …astoralbriefe S. 138—153 besprochen werden, und seine kritischen Mis…llen zum Epheserbrief in den theologischen Jahrbüchern. 1844, 2). Die …esultate dieser Untersuchungen sind bereits von Köstlin biblisch-theologisch …rwerthet in dem vergleichenden Abschnitt seines johanneischen Lehrbegriffs …843. S. 289—387) und für die Geschichte des Urchristenthums von Planck …nd Köstlin in den theologischen Jahrbüchern (1847, 4. 1850, 2). In sei…r biblischen Theologie stellt Baur den paulinischen Lehrbegriff selbst aus…schließlich nach den vier Hauptbriefen dar (S. 128—207. Vgl. Paulus, der

Apostel Jesu Christi. 2. Aufl. Leipzig, 1867. II, S. 123—315). Wenn er davon ausgeht, daß das Wesen des Paulinismus der entschiedenste Bruch des christlichen Bewußtseins mit dem Gesetze und dem ganzen auf dem A. T. beruhenden Judenthum sei (S. 128. 129), so ist §. 58, b gezeigt und wird S. 179 eigentlich von ihm selbst zugestanden, daß diese Identificirung des ATlichen Judenthums mit dem Gesetz von vornherein eine falsche ist. Richtig bestimmt er S. 132 die Antithese dahin, daß das Christenthum leiste, was das Judenthum zu leisten nicht im Stande war, nämlich die Gerechtigkeit vor Gott zu beschaffen, und er führt die darin enthaltene negative und positive These vom rein empirischen, religionsgeschichtlichen und anthropologischen Gesichtspunkte durch. Wie dieser Ausgangspunkt der richtige ist, so unterscheidet Baur sich auch dadurch von den früheren Darstellungen, daß er die religionsgeschichtliche Betrachtung des Apostels klarer von der eigentlich dogmatischen sondert. Weil er aber die Rechtfertigungslehre von vornherein als einen zu umfassenden principiellen Gegensatz zum Judenthum überhaupt aufgefaßt hat, so kommt er, um auch der dem Judenthum verwandten Seite des Paulinismus Genüge zu thun, S. 181. 182 dazu, denselben als einen abstracten, allgemeinen Gegensatz darzustellen, der in seiner Anwendung auf die concreten Verhältnisse des wirklichen Lebens zu einem relativen werde, wodurch nicht nur das Wesen der paulinischen Grundbegriffe, besonders der πίστις, sondern auch die Bedeutung seiner Rechtfertigungslehre völlig illudirt wird. Vom Glauben geht Baur zu der Christologie über, an welche er ziemlich locker die Lehre von den Sacramenten und die Eschatologie anreiht [1]).

d) Wir beginnen damit, die älteste heidenapostolische Verkündigung des Apostels in ihren Grundzügen darzustellen, wie sie theils aus der Rede zu Athen theils aus den Thessalonicherbriefen zu erkennen ist. Das eigentliche Lehrsystem des Apostels entwickeln auch wir nach den vier großen Lehr- und Streitbriefen. Einzelnes, was nicht mit den Grundzügen seiner ältesten Verkündigung zusammenhängt, wird hier gelegentlich zur Sprache kommen und überall auf das Uebereinstimmende in jener zurückgewiesen werden. Ebenso muß bereits hier auf das Uebereinstimmende in den Gefangenschaftsbriefen vorausgewiesen werden, ohne daß dieselben zur eigentlichen Darstellung des Systems herangezogen werden, außer wo sie gelegentlich zur Erläuterung desselben dienen. Der dritte Abschnitt behandelt sodann die Eigenthümlichkeiten der Gefangenschaftsbriefe. Es wird hier zunächst im Ueberblick darzustellen sein, wie weit der ältere Paulinismus sich auch in ihnen

---

1) Obwohl Baur von seiner Auffassung der Rechtfertigungslehre aus am wenigsten Grund hatte, den Unterschied der späteren paulinischen Briefe von den älteren zu überschätzen, so behandelt er doch den Lehrbegriff der Gefangenschaftsbriefe, die er bereits in die gnostische Periode setzt, als eine Fortbildung des Paulinismus, die noch über den Hebräerbrief hinausgeht (S. 256—277). Die Eigenthümlichkeiten derselben hat er meist richtig erkannt, wenn sie auch vielfach theils an sich, theils in ihrem Verhältniß zum älteren Paulinismus unrichtig beurtheilt werden. Dasselbe gilt von dem Lehrbegriff der Pastoralbriefe, der erst als Vorstufe zum johanneischen zur Sprache kommt (S. 338 bis 351) und bei welchem namentlich sein Versuch, überall Beziehungen zum Gnosticismus aufzuspüren, Vieles in ein falsches Licht gerückt hat. Die Thessalonicherbriefe finden in seiner biblischen Theologie gar keine Stelle.

Grundzügen nach wiederfindet. Es werden sodann diejenigen Punkte
begriffs der älteren Briefe hervorzuheben sein, an welche die Fort-
ung des späteren Paulinismus anknüpft, um diese dann in ihrem
lichen Zusammenhange und in ihrer Einwirkung auf die einzelnen
nthümlich behandelten Lehrstücke darzulegen. Schließlich wäre dann
thümliche Lehrweise der Pastoralbriefe zu behandeln. Die Darstel-
selben in ihrem inneren Zusammenhange wird von selbst auf die
führen, wo sie an den älteren Paulinismus anknüpft. Völlig dem-
gange folgend stellt neuerdings Sabatier (l'apotre Paul. Strasbourg-
870) in lebensvoller Form die Entwicklungsgeschichte der paulinischen
se, die ihm aber zugleich eine Entwicklung der Theologie des Apostels
, und schließt mit einer geistvollen Skizze seines Systems, bei wel-
von der Person Christi als dem Princip seines christlichen Bewußt-
sgehend, dasselbe nach seiner psychologischen, historischen und meta-
n Seite sich entfalten läßt [2]).

ußer solchen Schriften, die sich streng auf einzelne Loci des paulinischen Systems
n und daher an ihrem Orte anzuführen sind, nenne ich hier noch einige, die
e Seiten des Systems zugleich behandeln. Dahin gehört: Ernesti, vom Ur-
r Sünde nach paulinischem Lehrgehalt, Wolfenbüttel 1855. 62. Die Ethik des
aulus, Braunschweig 1868. C. Holsten, zum Evangelium des Paulus und
Rostock 1868. R. Schmidt, die Christologie des Apostel Paulus. Göttingen
l. noch verschiedene Aufsätze von Hilgenfeld und besonders von O. Pflei-
i H.'s Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1871, 2. 4. 1872, 2 (den letz-
konnte ich leider nicht mehr benutzen).

Erster Abschnitt.

Die älteste heidenapostolische Verkündigung Pauli.

Erstes Capitel.

Das Evangelium als der Weg zur Errettung vom Gericht.

---

§. 61. **Die Heilsbegründung.**

Die Heidenmissionspredigt des Apostels ist wesentlich Verkündigung des nahenden Gerichts, welches der von Gott bestimmte Weltrichter halten wird und welches die Heiden zur Bekehrung zu dem allein wahren Gott und zu Christo als dem göttlichen Herrn treiben soll. a) Die frohe Botschaft von dem Wege zur Errettung in diesem Gericht ergeht durch die Sendboten Christi zugleich als göttliche Berufung zu dieser Errettung, die aber nur in den Erwählten mit Gotteskraft die heilbringende Annahme der Botschaft wirkt. b) Die Erwählung vollzieht sich in der Taufe, in welcher dieselben durch die Geistesmittheilung Gott zum Eigenthum geweiht und durch den Glauben an die Wahrheit Mitglieder der Gottesgemeinde werden. c) Die Vermittlung Christi wird aber fast ausschließlich für die Heilsvollendung in den Blick gefaßt, während sie im Werke der Heilsbegründung noch auffallend zurücktritt. d)

a) Die Rede des Apostels auf dem Areopag verkündet zunächst, an die Reste des heidnischen Gottesbewußtseins anknüpfend, den Einen wahren Gott (Act. 17, 22—29). Daran schließt sich die Verkündigung des nahen Weltgerichts, gestützt darauf, daß Gott bereits einen Mann bestimmt hat, der dies Gericht halten wird. Zum Glauben daran hat Gott selbst den stärksten Antrieb gegeben, indem er den von ihm zum Weltrichter Erwählten von den Todten auferweckt hat (17, 31). Auf diese Botschaft gründet Paulus die Aufforderung zur Sinnesänderung, die darin bestehen wird, daß man sich von den nichtigen Götzen zu dem lebendigen Gott wendet (Vgl. Act. 14, 15) und ihm im Blick auf das bevorstehende Gericht nach seinem

von seinen Sendboten verkündeten Willen dient. Von dem Verhalten gegen diese Aufforderung wird das Schicksal im Gericht abhängen, da Gott die Vergangenheit als die Zeit der Unwissenheit übersehen will (17, 30). Aehnlich läßt Lucas den Apostel auch sonst seine Heidenmissionspredigt charakterisiren (Act. 20, 21. 26, 20). Der Grundgedanke derselben ist hiernach die Nähe des messianischen Gerichts. Den Heiden gegenüber konnte zunächst nicht die verheißende, sondern nur die drohende Seite der messianischen Zukunftsaussicht (§. 40, d. 50, d. 57, c) hervorgekehrt werden, wenn sie aus ihrem Sündenleben aufgeschreckt werden sollten, der Glaube an die Messianität Jesu wird für sie zum Glauben an ihn als den Weltrichter, von welchem dann auch ihre Errettung im Gericht abhängt (Act. 16, 31). Daß auch die Missionspredigt des Apostels zu Thessalonich keine andere gewesen war, erhellt aus seinem eigenen Rückblick auf dieselbe: I, 1, 9. 10[1]). Hiernach war auch bei den Thessalonichern das Motiv, das sie bewogen hatte, sich von den Idolen zum Dienst des lebendigen und wahrhaftigen Gottes zu bekehren, die Verkündigung des kommenden Zornes d. h. des nahenden Gerichtes gewesen, das allen, die, ohne den wahren Gott zu kennen, in ihren Lüsten wandelten, die göttliche Strafe bringen mußte (Vgl. I, 4, 5. II, 1, 8). Sie hatten gelernt, daß der von den Todten erweckte Jesus als der Weltrichter vom Himmel kommend zu erwarten sei (Vgl. II, 1, 7—9), und daß darum auch er allein von dem Zorne Gottes erretten könne (I, 1, 10). Da in Thessalonich seine Predigt in der Synagoge begonnen hatte, wo Paulus Jesum als den von Gott verheißenen Messias verkündigte (Act. 17, 2. 3), durfte er ihn dort nach ATlichem Vorgange (§. 17, b) als den Sohn Gottes (I, 1, 10. Vgl. θεὸς πατήρ II, 1, 2) oder geradezu als den Christ bezeichnen[2]). Wenn aber schon für das jüdische Bewußtsein mit diesem Namen die Vorstellung seiner Herrscherherrlichkeit gegeben war (Vgl. §. 39, c. 50, a. 52, c), so tritt in der heidenchristlichen Verkündigung, in welcher die Hinweisung auf die ATliche Verheißung mit ihrem Bilde des gottgesalbten Königs keinen genügenden Anknüpfungspunkt findet, immer ausschließlicher an seine Stelle der Name des κύριος[3]). Und wenn auch diese Verkündigung der κυριότης Christi dem Apostel in Thessalonich politische Verdächtigung zuzog (Act. 17,

1) Wir citiren in diesem Abschnitte die beiden Thessalonicherbriefe ohne weitere Angabe als I. und II.

2) Auch hier zeigt dieser Name höchstens noch I, 3, 2 eine Beziehung auf seine Appellativbedeutung, sonst ist er, wo er allein steht (II, 3, 5, daher auch ohne Artikel: I, 2, 6. 4, 16) oder in seiner Zusammenfügung mit dem Jesusnamen (Vgl. §. 48, a. Anm. 1. 52, c. Anm. 4), schon ganz zum Nomen proprium geworden; doch kommt das bei Petrus so häufige Ἰησοῦς Χριστός nie ohne Zusätze vor. Dagegen findet sich die Umkehrung des Namens in der Formel ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (I, 2, 14. 5, 18).

3) Es ist bedeutungsvoll, daß, abgesehen von I, 1, 10, nur noch I, 4, 14, wo von dem Tode und der Auferstehung Jesu die Rede ist, dieser sein geschichtlicher Personnamen allein vorkommt. Schon I, 2, 15, wo der ganze Frevel seiner Ermordung charakterisirt werden soll, heißt Jesus der κύριος und sonst überall ὁ κύριος ἡμῶν (oder ὁ κύριος) Ἰησοῦς, meist mit Beziehung auf seine Qualität als Herrscher (I, 3, 11. — 4, 1, 2) oder Richter (I, 2, 19. 3, 13. II, 1, 12. — 1, 7. 2, 8). Die solenne Bezeichnung Jesu ist aber hier stehend das 1 Petr. 1, 3. Jac. 2, 1 nur vereinzelt und mit besonderem Nachdruck vorkommende ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός (I, 1, 3. 5, 9. 23. 28. II, 2, 14. 16. 3, 18) oder kürzer

6. 7), so erhellt doch schon aus dem Christo beigelegten Weltrichteramt, daß dieselbe im Sinne gottgleicher Weltherrschaft gemeint war [4]). Als ihr zum Himmel erhöhter und vom Himmel kommender göttlicher Herr ist Jesus es, welcher die Heiden im kommenden Gericht erretten kann, für sie faßt sich in diesen Namen seine Heilsmittlerqualität zusammen; daher ist es dieser Name, welcher verherrlicht wird, wenn die bekehrten Heiden durch ihn zur Heilsvollendung gelangen (II, 1, 12).

b) In dieser Predigt des Paulus, welche den Heiden einen Weg zur Errettung in dem kommenden Gericht zeigt, ergeht an sie eine frohe Botschaft, die Gott ihnen sendet (I, 2, 2. 8. 9: *τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ*. Vgl. 1 Petr. 4, 7), indem er den Apostel und seine Gefährten eigens damit betraut hat (2, 4). Der in Sünden versunkenen und darum in dem nahenden Gericht rettungslos verlorenen Heidenwelt kommt also Gott selbst entgegen, indem er ihr in dem *λόγος τῆς σωτηρίας* (Act. 13, 26) Christum als den Heilsmittler verkündigen läßt zu ihrer Errettung (I, 2, 16: *ἵνα σωθῶσιν*. Vgl. II, 2, 10). Denn von Christo handelt die frohe Botschaft (I. 3, 2. II, 1, 8, wo *τοῦ Χριστοῦ* als gen. obj. zu fassen ist), und Christus selbst ist es, der die von Gott zu solchem Dienste würdig erachteten Boten damit ausgesandt hat (I, 2, 6: *Χριστοῦ ἀπόστολοι*), damit sie Zeugniß ablegen sollen von der göttlichen Herrlichkeit des erhöhten Christus, die Paulus selbst geschaut hat (II, 1, 10: *τὸ μαρτύριον ἡμῶν*). Durch diese Botschaft ergeht nun die Berufung zur Errettung an sie (II, 2, 14: *εἰς ὅ* bezieht sich auf *εἰς σωτηρίαν* v. 13 = *εἰς τὸ σώζεσθαι*), und diejenigen, welche dieselbe angenommen haben (I, 1, 6), wissen sich als von Gott auserwählt aus der Masse der Heidenwelt (v. 4). Denn wie in den Evangelien die heilbringende Erkenntniß nicht ohne eine Gotteswirkung zu Stande kommt (§. 29, d), so wird auch hier Gott dafür gedankt, daß die Leser die Seitens der Apostel an sie ergangene Botschaft als ein Gotteswort angenommen haben (I, 2, 13). Es wird auch hier die Botschaft selbst in ihrer Qualität als Gotteswort (I, 1, 8. II, 3, 1) es sein, welche mit Gotteskraft auf die Herzen wirkt, nur daß sie bei Petrus und Jacobus (§. 46, a. 52, b) ihrer noch mehr gesetzlichen An-

---

κύριος Ἰησ. Χρ. (I, 1, 1. II, 1, 1. 2. 12. 3, 12. Vgl. ὁ κύριος Ἰησ. Χρ. II, 2, 1. 3, 6, wo freilich die Lesart schwankt).

4) Während ὁ κύριος ἡμῶν sich nie ohne den Zusatz Ἰησοῦς oder Ἰησ. Χριστός findet, steht ὁ κύριος schlechthin sehr häufig von Christo (I, 1, 6. 4, 15. 16. 17. II, 1, 9. Vgl. ἐν λόγῳ κυρίου I, 4, 15, ὑπὸ κυρίου II, 2, 13, ἐν κυρίῳ I, 3, 8. 5, 12, σὺν κυρίῳ I, 4, 17). Daneben kommt dieser Ausdruck noch häufig in ATlicher Weise als Gottesname vor, wie §. 39, c. 50, a. 52, c. So I, 1, 8. II, 3, 1: ὁ λόγος τοῦ κυρίου = I, 2, 13: λόγος τοῦ θεοῦ; I, 5, 27: ἐνορκίζω τὸν κύριον; II, 3, 3. 5 (Vgl. 3, 4: ἐν κυρίῳ), wo nach I, 5, 24 Gott verstanden werden muß; II, 3, 16: ὁ κύριος τῆς εἰρήνης = I, 5, 23: ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης. Besonders charakteristisch ist, daß ein ATlicher Ausdruck wie ἡμέρα κυρίου (I, 5, 2. Vgl. II, 2, 2: ἡ ἡμ. τοῦ κυρ.), in welchem dort der κύριος-Jehova gemeint ist, ohne weiteres auf Christus übertragen wird. In Stellen, wie I, 3, 12. 4, 6, wird sich kaum mit voller Sicherheit entscheiden lassen, ob Gott oder Christus gemeint ist, was Hofmann (z. d. St.) sogar für absichtlich hält, und II, 3, 16 ist vielleicht, wie Jac. 5, 14. 15, ὁ κύριος erst von Gott und unmittelbar darauf von Christo gebraucht. Daß dagegen II, 1, 12 Christus als unser Gott und Herr bezeichnet sein soll (Hofm.), ist wenig wahrscheinlich, da κύριος Ἰησ. Χρ. auch sonst so oft artikellos erscheint (Vgl. Anm. 3).

[...]auung gemäß das neue sittliche Leben, hier aber bereits den Anfang des [Ch]ristenlebens in der Annahme des Wortes wirkt, und daß hier diese Wir[k]ung bereits ausdrücklich auf den in der Predigt wirksam gewordenen Got[tes]geist zurückgeführt wird (I, 1, 5). Und eben weil diese Wirkung keines[we]gs überall eintritt (II, 3, 2), erkennen die, bei denen sie eintritt, daraus [ih]re Erwählung (I, 1, 4). Nun wissen sie sich als die Gottgeliebten (I, 1, 4. [V]gl. II, 3, 5), die Gott ihren Gott (II, 1, 12. Vgl. I, 2, 2) und Vater nen[n]en dürfen (II, 2, 16. Vgl. I, 1, 3. 3, 11. 13). Es ist seine alle Schuld [der] Vergangenheit übersehende (not. a) Gnade, kraft welcher er ihren aufge[sch]reckten Gewissen Angesichts des nahenden Gerichts einen ewigen Trost (II, [2,] 16) und vollen Seelenfrieden gegeben hat (I, 5, 23. II, 3, 16). In Ge[wiß]heit dieser Gnade ihres Gottes dürfen sie nun statt der wohlverdienten [St]rafe die höchste Herrlichkeit hoffen, zu der sie Gott zu berufen würdig er[ach]tet (II, 1, 11. 12). Gott hat sie nicht gesetzt zum Zorn, sondern daß sie [die] Errettung durch Christum erlangen sollen (I, 5, 9); sind sie aber zur Er[rett]ung erkoren, so hat er sie auch zugleich zum Besitz der Herrlichkeit berufen [(II], 2, 13. 14)[5]).

[...] c) Die Erwählung vollzieht sich auch hier wie bei Jacobus (§. 52, a) [in ein]em geschichtlichen Acte, in welchem Gott Einzelne aus der Heidenwelt [zu si]ch nimmt (Bem. das significante *εἵλατο* II, 2, 13) als eine *ἀπαρχή* (so [...]mit Hofm. zu lesen) d. h. als eine dem Bereich des profanen Weltlebens ent[no]mmene, ihm fortan angehörige Erstlingsfrucht, die als solche natürlich nur [vo]n dem der Sünderwelt nahenden Verderben gerettet werden kann (*εἰς σω-[τηρ]ίαν*). Er thut dies aber *ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος* d. h. indem er ihnen [dur]ch seinen Geist die hiefür erforderliche Weihe ertheilt. Es kann dabei, wie [1 Pe]tr. 1, 2 (Vgl. §. 44, b), nur an die Taufe gedacht sein, in welcher die [Gl]äubigen den Geist empfangen, der sie in den Zustand der Gottgeweihtheit [ve]rsetzt, weil ohne denselben nichts geschickt ist Gottes Eigenthum zu werden. [Au]ch I, 4, 7, wo dieser Act bereits geradezu als die *κλῆσις* bezeichnet wird [(V]gl. Anm. 5), erinnert Paulus daran, daß sie nicht auf Grund ihrer heid[nis]chen Unreinheit, sondern in einem Acte, der sie zu Gottgeweihten machte, [be]rufen sind[6]). Da es sich hier um einen Zustand handelt, den der Geist [he]rstellen soll, so kann natürlich nicht an die Befreiung von der Sünden-

5) An dieser Stelle, wie I. 4, 7, scheint die Berufung bereits ganz wie in dem aus[geb]ildeten paulinischen System der göttliche Gnadenact zu sein, durch welchen Gott die [Erw]ählten zum Glauben und damit zur Theilnahme an der Heilsgemeinschaft wirkungs[kräft]ig ruft. Allein wenn auch das ὁ καλῶν ὑμᾶς I. 5, 24 zeitlos wie Gal. 5, 8 genom[men] werden kann, so scheint doch I, 2, 12 das καλεῖν nach dem Zusammenhange die in [der] apostolischen Ermahnung sich fortsetzende berufende Thätigkeit Gottes zu sein und II, [2,] 11 kann die κλῆσις nur von der Berufung zur Heilsvollendung genommen werden. [Es] ist also der Begriff noch nicht in der vollen technischen Bestimmtheit ausgeprägt, die [er s]päter erhält; aber schon hier unterscheidet er sich von dem ATlich-petrinischen (§. 45, b. [An]m. 2) dadurch, daß er eine ins Sichtbare tretende göttliche Handlung bezeichnet im Un[ter]schiede von dem innergöttlichen Act der Erwählung, und auch hier liegt die Vorstellung [d]er bloßen Aufforderung oder Einladung (Vgl. §. 28, a) bereits ganz fern.

6) Trotzdem heißen die Christen in unseren Briefen nirgends ἅγιοι; denn I, 5, 27 [is]t ἁγίοις unecht und I, 3, 13. II, 1, 10 sind die Heiligen die Engel. Aber die symboli[sc]he Vorstellung der ἀπαρχή ist nur ein bildlicher Ausdruck für dies Prädicat der ἁγιότης.

schuld gedacht werden; aber da Gott nichts geweiht werden kann, was schuldbefleckt und darum unrein ist, so versteht es sich von selbst, daß die Geistesweihe in der Taufe den, der sie empfängt, zugleich der vollen Sündenvergebung gewiß macht (Vgl. §. 41, a. 44, b). Nun empfangen aber nur Gläubige die Taufe; was also in diesem für das Heil der Einzelnen entscheidenden Acte neben der Gottesthat der Geistesmittheilung als zweites in Betracht kommt, ist das, was auf Seiten des Menschen vorhanden sein muß, der Glaube an die Wahrheit, der daher II, 2, 13 neben der Geistesweihe genannt wird. Dieser Glaube ist freilich auch Gottes Werk; denn er ist nach I, 2, 13 entstanden, indem Gott bewirkt hat, daß die Erwählten die an sie kommende Botschaft als Gotteswort annahmen (Vgl. die Correlation des ἐδέξασθε — ἐν ὑμῖν τοῖς πιστεύουσιν) und ihr also unbedingtes Vertrauen schenkten (Vgl. auch II, 1, 10). Der Glaube ist demnach wie II, 2, 13 die zuversichtliche Ueberzeugung von der Wahrheit, welche den Inhalt der Verkündigung bildet (II, 2, 12: πιστεύειν τῇ ἀληθείᾳ, entgegengesetzt dem πιστεύειν τῷ ψεύδει v. 11. Vgl. §. 52, c). Sofern nun der Inhalt dieser Verkündigung der Eine wahre Gott ist, ist der Glaube eine πίστις πρὸς τὸν θεόν (I, 1, 8); sofern ihr Inhalt die Botschaft von Jesu als dem durch die Auferstehung zum Richter und Erretter erhöhten, ist er ein Glaube an die Thatsache dieser seinen Tod aufhebenden Auferstehung (I, 4, 14). In Folge dieses Glaubens sind die Christen, die überall als die Gläubigen charakterisirt werden (I, 1, 7. 2, 10. Vgl. ἡ πίστις ὑμῶν: I. 3, 2. 5. 6. 7. 10), nicht mehr in der Finsterniß der Unwissenheit sondern Kinder des Lichts, sofern die angenommene Wahrheit sie erleuchtet (I, 5, 4. 5). Obwohl der Glaube aber durch eine Gotteswirkung erzeugt wird und insofern nicht Jedermanns Ding ist (II, 3, 2), so ist diese doch keinesfalls als eine den Willen des Menschen zwingende gedacht; denn die Verweigerung der von Gott gewollten Annahme des Worts wird wie §. 44, c als strafwürdiger Ungehorsam qualificirt (II, 1, 8) und auf eine Unempfänglichkeit für die Liebe zur Wahrheit zurückgeführt, welche im Wohlgefallen an der Ungerechtigkeit wurzelt (II, 2, 11. 12). Daher kann der Glaube auch betrachtet werden als die erste und nothwendigste Leistung (τὸ ἔργον τῆς πίστεως I, 1, 3) [7]), in welcher man wie in jeder andern Pflichtübung immer mehr gestärkt und vervollkommnet werden muß (I, 3, 2: παρακαλέσαι ὑπὲρ τῆς πίστεως ὑμῶν; 3, 10: καταρτίσαι τὰ ὑστερήματα τῆς πίστεως ὑμῶν). Diejenigen nun, welche Gott in der Geistesweihe und im Glauben an die Wahrheit an sich genommen hat zu seinem Eigenthum (II, 2, 13), bilden nun seine ἐκκλησία (I, 2, 14. II, 1, 4), die Gott als Vater (not. b) und Jesum Christum als Herrn (not. a) bezeichnet und so gleichsam ἐν θεῷ πατρὶ καὶ κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ begründet ist (I, 1, 1. II, 1, 1).

d) Es erhellt hieraus, daß die heidenapostolische Verkündigung eine Gnadenbotschaft ist, die nicht nur ein völlig unverdientes Heil verheißt, sondern auch das Nächste und Nothwendigste, was zur Erlangung desselben gehört, selber wirkt. Aber so entschieden die durch den erhöhten Christus zu bringende Errettung (I, 5, 9) den Mittelpunkt dieser Heilsbotschaft bildet

7) Die Beziehung dieses ἔργον auf die Liebe (Vgl. Reuß, II. S. 184) wird schon durch das daneben stehende ἀγάπη unmöglich gemacht. Dagegen scheint II, 1, 11 das artikellose ἔργον πίστεως allerdings von jedem Thun zu stehen, das der Glaube mit sich bringt.

a), so auffallend tritt doch die Vermittlung Christi in der Begründung Heilsstandes der Christen noch zurück. Nur einmal wird ganz im Allgemein erwähnt, daß Christus für uns gestorben ist, um das Heil zu besitzen (I, 5, 10); aber es fehlt jede nähere Erörterung der Heilsbedeutung Todes Christi. Die Sündenvergebung, so gewiß sie mit der Gottgeweihtheit der Christen gegeben ist (Vgl. not. c), wird nicht auf ihn zurückgeführt, die Gotteskindschaft der Christen nicht auf die Rechtfertigung gegründet. Wohl wird die Gnade, aus welcher alles Heil (εἰρήνη) stammt (I, 1, nicht nur von Gott, sondern zugleich von Christo hergeleitet (II, 1, 2), wie Leser denn auch dem Geleit der Gnade Christi befohlen werden (I, 5, 28. 3, 18). Aber die Gnade Christi, die so der Gnade Gottes parallel steht, bringt auch II, 1, 12 die Heilsvollendung seiner Geliebten (2, 13), die in Namen Christi als unsers Herrn und Heilsmittlers begründet ist (Vgl. b). Beide sind es, die den Weg des Apostels lenken (I, 3, 11), auf er den Lesern zur Vollendung ihres Glaubens verhelfen will. Es kann nicht daran gedacht werden, daß Paulus, als er unsre Briefe schrieb, Seite seiner Heilslehre, welche die Heilsbegründung durch Christum be-, auch in ihren Grundzügen noch nicht ausgebildet hatte. Aber auch gewiß nicht zufällig, daß in der ältesten heidenapostolischen Verkündigung dieselbe so ganz zurücktritt. Wie ihm der erhöhte Herr als der Erretter und Mittler der göttlichen Gnade erschienen war (§. 58, c), verkündigt er ihn den Heiden, um sie auf den Weg zur Errettung in dem kommenden Gerichte zu führen. Was ihm von tieferen Erkenntnissen über die Vermittlungen, welche diese Gnadenoffenbarung voraussetzt, aufgegangen war immer reicher aufgehen wird, das bleibt der eingehenderen Unterweisung Gläubigen vorbehalten. Die grundlegende Missionspredigt bedarf dessen und kann es nicht mittheilen, weil es den Hörern noch an den Voraussetzungen dafür fehlen würde.

§. 62. Die Forderungen des Evangeliums.

Die normale Entwicklung des Heilslebens ist bedingt durch die Bewahrung der im Gläubigen hergestellten Gottgeweihtheit, welche das heidnische Lasterleben aus- und die Erfüllung des göttlichen Willens einschließt, wie vom Apostel im Auftrage Christi verkündet wird. a) Der Mittelpunkt Forderungen ist neben dem Glauben die Liebe zu den Brüdern, wie allen Menschen, und die Hoffnung, welche sich in der Geduld und Standhaftigkeit bewährt. b) Zur Erfüllung dieser Forderungen verleiht aber Gott ihr Gebet die nöthige Kraft, indem er die apostolische Ermahnung wirkungsmacht. c) Daneben erscheint bereits der heilige Geist als das gottgegebene Princip des neuen Lebens, wie der Inspiration und der Weissagung. d)

a) Sind die Christen, um zur Errettung geführt zu werden, von Gott in den Zustand der Gottgeweihtheit versetzt (§. 61, c) und ist doch für inmitten der sündigen Welt augenscheinlich stets die Gefahr vorhanden, sie immer wieder mit Sünden befleckt werden, so liegt schon darin, daß immer fortgesetzte Heiligung, durch die sie immer wieder abthun, was dem Zustande der Gottgeweihtheit nicht stimmt, für sie göttlicher Wille

sei (I, 4, 3), daß sie sich also vor den heidnischen Lastern und Sünden bewahren müssen, insbesondere vor der Unzucht und Habgier (v. 3. 6), sowie vor jeder Art von Bösem (5, 22), welches die Menschen befleckt (Vgl. §. 45, d. Anm. 6) und sie der Gottangehörigkeit unwerth macht. Es kommt also zur definitiven Heilserlangung darauf an, daß der Mensch, und zwar vor dem göttlichen Urtheil (ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ), tadellos im Zustande der Heiligkeit bewahrt werde (ἄμεμπτος ἐν ἁγιωσύνῃ: I, 3, 13), und so die Gottgeweihtheit in ihm sich immer allseitiger verwirkliche (I, 5, 23: ἁγιάσαι ὑμᾶς ὁλοτελεῖς). Dies geschieht aber, wenn Leib, Seele und Geist tadellos bewahrt wird [1]). In der Parallelstelle (I, 3, 13) ist die göttliche Forderung ganz wie bei Christo und den Uraposteln (§. 26, c. 47, a. 55, b) ausdrücklich an das Herz gerichtet (στηρίξαι ὑμῶν τὰς καρδίας ἀμέμπτους. Vgl. II, 2, 17. 3, 5), weil Gott es ist, der die Herzen prüft (I, 2, 4), so daß sogar jegliches Wohlgefallen am Gutsein (II, 1, 11. Vgl. dagegen das εὐδοκεῖν ἐν τῇ ἀδικίᾳ II, 2, 12) von den Christen gefordert wird. Es kommt aber für die Heiden darauf an, zu erfahren, welches das gottgewollte Gutsein ist, an dem sie Wohlgefallen haben sollen, und unsere Briefe zeigen keine Spur, daß sie der Apostel dafür an das ATliche Gesetz verwiesen habe. Die für sie bestimmte Offenbarung des göttlichen Willens ist in Christo Jesu gegeben (I, 5, 18), und zwar nicht etwa in einem Gesetz, das Jesus während seines irdischen Lebens gegeben (wie §. 52, a), sondern sofern seine Boten durch ihn bevollmächtigt sind, ihnen die Vorschriften zu geben, deren Befolgung er als ihr göttlicher Herr verlangt (I, 4, 2: παραγγελίας ἐδώκαμεν ὑμῖν διὰ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ). Der Inhalt dieser Vorschriften ist nach v. 3 nichts Anders als der göttliche Wille (Vgl. 4, 1: τὸ πῶς δεῖ περιπατεῖν καὶ ἀρέσκειν τῷ θεῷ; 2, 12: τὸ περιπατεῖν ἀξίως τοῦ θεοῦ τοῦ καλοῦντος). Diese Vorschriften giebt ihnen Paulus daher im Namen d. h. im Auftrage des Herrn Jesu Christi (II, 3, 6), mögen sie sich nun auf das christlich-sittliche Leben überhaupt oder auf einzelne specielle Verhältnisse beziehen (II, 3, 4. 10. I, 4, 11); sein Ermahnen beruht in dem Herrn Jesu, der ihm dazu die Vollmacht gegeben (I, 4, 1. II, 3, 12), und was sie so von ihm überkommen haben (I, 4, 1. II, 3, 6), das sind sie im Gehorsam gegen sein Wort zu halten verpflichtet (II, 2, 15. 3, 14). So hat die apostolische Verkündigung selbst eine gesetzliche Seite, nach welcher sie das christliche-sittliche Leben der bekehrten Heiden regeln will.

b) Als der Mittelpunkt aller apostolischen Vorschriften erscheint, wie in der Lehre Christi und der Urapostel (§. 25. 47, a. 52, a), die Liebe so sehr, daß I, 3, 12. 13 von der Vollendung der Liebe geradezu die Bewahrung in der Heiligung abhängig gemacht wird. Sie ist neben dem Glauben, der ja auch immer mehr gestärkt und vervollkommnet werden muß (I, 3, 2. 10, vgl. §. 61, c), dasjenige, was den erfreulichen Bestand (I, 1, 3. 3, 6) und das gesunde Wachsthum (II, 1, 3) des christlichen Lebens charakterisirt. Handelt es sich um die Waffen, mit denen ausgerüstet die Christen als Kinder des

1) Man darf in dieser populären Bezeichnung des Menschen nach allen Seiten seines Wesens, zumal ja von Christen die Rede, die durch den Besitz des Geistes Gottes (§. 61, c) sich von den andern Menschen unterscheiden, gewiß keine trichotomische Theorie suchen, wie Dähne (S. 61), Usteri (S. 415), Neander (S. 677) thun. Wie wenig diese Stelle für die ausgebildete paulinische Anthropologie maßgebend sein kann, erhellt schon daraus, daß der wichtigste Begriff derselben, der der σάρξ, in unsern Briefen noch gar nicht vorkommt.

Tages, der ihnen mit dem Lichte des Evangeliums angebrochen ist, die Wachsamkeit und die Nüchternheit bewahren sollen, welche gegen die unreinen Erregungen sündhafter Neigungen sicherstellt (Vgl. §. 30, b. 46, b), so nennt der Apostel neben dem Glauben, der die erleuchtende Wahrheit des Evangeliums sich aneignet, die Liebe, welche das Grundgebot des Evangeliums erfüllt (I, 5, 5—8). Diese Liebe ist zunächst Liebe der Christen untereinander oder Bruderliebe (I, 4, 9. 10. Vgl. II, 1, 3); denn wie in der Lehre Christi und bei Petrus (a. a. O. Vgl. auch §. 41, b) sind die Christen Brüder (I, 4, 6. 5, 26. 27. II, 3, 6. 15), die untereinander Friede halten, einander fördern (I, 5, 13. 14) und für einander beten (I, 5, 25. II, 3, 1). Aber die Liebe der Christen erstreckt sich nicht nur auf einander sondern auch auf alle Menschen (I, 3, 12), indem sie selbst dem Feinde nicht Böses mit Bösem vergilt (I, 5, 15) nach dem Vorbilde der göttlichen Liebe (II, 3, 5. Vgl. 25, a. c), die sie erfahren haben [2]). Neben dem Glauben und der Liebe erscheint als charakteristisch für die Christen im Unterschiede von den Heiden, die keine Hoffnung haben (I, 4, 13), die Hoffnung auf die Errettung im nahenden Weltgericht (5, 8) oder auf Christum, durch welchen sie diese Errettung zu erwarten haben (1, 3). Weil sie in dieser guten Hoffnung einen ewigen Trost haben (II, 2, 16), mit dem sie auch die Kleinmüthigen trösten können (I, 5, 14), darum kann der Apostel die Christen ermahnen, sich allezeit zu freuen (v. 16), auch bei allen Leiden, welche sie treffen und treffen müssen (I, 3, 3. 4. Vgl. Act. 14, 22), und sie auf die Freudigkeit hinweisen, mit welcher sie nach seinem und des Herrn Vorbilde einst unter vieler Trübsal das Evangelium angenommen haben (I, 1, 6); darum kann er alle seine Wünsche für sie zusammenfassen in den eines unerschütterlichen Seelenfriedens (II, 3, 16). Diese Hoffnungsfreudigkeit wird sich zeigen in der Geduld (I, 1, 3), welche das Leiden trägt nach dem Vorbilde Christi (II, 3, 5), wie dieselbe schon von Christo und von den Uraposteln (§. 30, a. 46, d. 55, c) gefordert wird. Mit dieser Geduld verbindet sich dann die Treue in den Verfolgungen und Trübsalen, die man um des Gottesreiches willen zu leiden hat (II, 1, 4. 5); der Christ läßt sich nicht wankend machen in diesen Trübsalen, obschon der Teufel ihn durch sie zu versuchen trachtet (I, 3, 3. 5. Vgl. §. 46, d. Anm. 5), er hält den Standpunkt fest, den er als Christ eingenommen (II, 2, 15: στήκετε), er bleibt standhaft bei Christo (I, 3, 8: στήκετε ἐν κυρίῳ). So geht auch diese Forderung zuletzt auf die Bewahrung des Glaubens hinaus.

c) Diese an die gläubiggewordenen Heiden gerichteten Forderungen sind aber keineswegs so gemeint, daß sie damit an ihre eigene Kraft verwiesen wären. Wie sie nach dem Vorgange Christi und der Urapostel (§. 30, b. 46, a. 55, d) zu dem mit Danksagung verbundenen Gebet aufgefordert werden für sich (I, 5, 17. 18), wie für einander (I, 5, 20. II, 3, 1), worin der Apostel ihnen selbst das Vorbild giebt (I, 1, 2. II, 1, 10), so dankſagt derselbe Gott für jeden Fortschritt, den die Leser im christlichen Leben gemacht haben (I, 1, 2. 3, 19. II, 1, 13), und führt ihn damit auf die göttliche Gna-

2) Wenn Paulus I, 4, 11. II, 3, 12 den Christen gebietet, ein ruhiges, arbeitsames Leben zu führen, so geschieht es mit aus dem Grunde, damit sie ihrer heidnischen Umgebung keinen Anstoß geben (I, 4, 12), welchen Gesichtspunkt auch Petrus nach §. 47, d so nachdrücklich geltend macht. Die Ermahnung zur Hochachtung der Vorsteher (I, 5, 12. 13) erinnert an §. 47, d. Anm. 1.

denwirkung zurück. Der göttliche Gnadenbeistand wird aber nie vergeblich angerufen. Auf die Treue Gottes als des Berufenden wird die Gewißheit gegründet, daß er den Christen auch zu dem Heile führen wird, das er ihm zu hoffen gegeben (I, 5, 24), indem er ihn zur Erfüllung der dazu nothwendigen Bedingungen stärkt (*στηρίζειν*, wie 1 Petr. 5, 10, vgl. §. 46, a) und vor dem Argen bewahrt (II, 3, 3), oder indem er ihm zur Vollendung der Heiligung verhilft (I, 5, 23). Er ist es, der ihn lehrt, die Bruderliebe üben (I, 4, 9: *θεοδίδακτοί ἐστε εἰς τὸ ἀγαπᾶν ἀλλήλους*), der die Herzen zur Liebe und zur Geduld lenkt (II, 3, 5). Er thut es aber, indem er seine berufende Thätigkeit fortsetzt durch die apostolische Ermahnung (I, 2, 11. 12, vgl. §. 61, b. Anm. 5), sofern das als Gotteswort angenommene Wort der Apostel nun auch ferner in den Gläubigen seine Wirkung übt (v. 13. Vgl. 3, 2). Ebenso kann freilich auch die Aufmunterung und Stärkung, deren der Christ zur ungehemmten Entwicklung seines Christenlebens bedarf, von Christo und Gott zugleich angewünscht werden (II, 2, 16. 17. Vgl. I, 3, 11). Dennoch fehlt unseren Briefen noch völlig die Lehre von der Lebensgemeinschaft mit Christo, auf welcher im späteren paulinischen System das neue Leben des Christen ruht. Wohl tritt schon hier die später dafür ausgeprägte Formel (*ἐν Χριστῷ* oder *ἐν κυρίῳ*) auf; aber es läßt sich mit Grund bezweifeln, ob sie bereits ihren specifischen Sinn hat [3]).

d) Dagegen zeigt sich an einem andern Punkte bereits die eigenthümlich ausgebildete paulinische Lehre von der Vermittlung des neuen Lebens im Christen. Wenn I, 4, 8 Gott als der bezeichnet wird, der beständig seinen heiligen Geist in die Christen hineingiebt (lies: *διδόντα*), so geschieht es, um hervorzuheben, wie doppelt unverantwortlich es sei, wenn einer den von dem Apostel verkündeten Willen Gottes, wonach die Christen sich immer mehr heiligen sollen (not. a), verachtet. Es muß also dieser Geist als ein solcher gedacht sein, der den Menschen von innen her ebenso zur Heiligung treibt, wie das Wort des Apostels von außen her, und dem entsprechend wird denn auch die Heiligung, welche II, 2, 13 auf den Geist zurückgeführt wird, bereits der wirkungskräftige Anfang eines neuen Lebens sein. Wie umfassend aber der Geist als das gottgegebene Princip des neuen Lebens gedacht ist, erhellt aus I, 1, 6, wo die Freudigkeit des Christen unter den Trüb-

---

3) Gewiß ist das nicht der Fall, wo die Gemeinde als in Gott und Christo begründet bezeichnet wird (§. 61, c). Ganz in ähnlicher Weise aber heißen die verstorbenen Christen οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ (I, 4, 16) und die christlichen Vorsteher προϊστάμενοι ὑμῶν ἐν κυρίῳ (I, 5, 12). Wenn man das πεποιθέναι ἐν κυρίῳ (II, 3, 4) an sich ganz im Sinne der entwickelteren paulinischen Lehranschauung fassen könnte, so zeigt doch der Zusammenhang dieser Stelle, wie das παῤῥησιάζεσθαι ἐν θεῷ (I, 2, 2), daß dort an das Begründetsein des Vertrauens, wie hier des christlichen Freimuths in Gott zu denken ist. Am meisten entspricht der späteren Weise das στήκειν ἐν κυρίῳ (I, 3, 8), das aber nach not. b auch als das standhafte Beharren bei Christo gefaßt werden kann. Im Ganzen entspricht der Gebrauch der Formel in unseren Briefen mehr dem, welchen wir bei Petrus (Vgl. 1 Petr. 5, 1. 4 und dazu §. 46, c) beobachteten, und die Vermuthung liegt nahe, daß wir es hier mit einer allgemein-christlichen Ausdrucksweise zu thun haben, die zunächst nur den Christenstand als solchen bezeichnete und der ebenso Petrus, wie später in entwickelterer Weise Paulus und Johannes einen eigenthümlichen Sinn im Zusammenhange ihrer Lehranschauung aufgeprägt haben.

[...]en als sein Werk bezeichnet wird (doch vgl. §. 51, c). Daneben erscheint er, [...]e in der urapostolischen Lehre (§. 40, a. Anm. 1. 44, b. 46, a. Vgl. §. 18, a. Anm. 2), als das, was der apostolischen Verkündigung ihre göttliche Kraft [un]d Wirksamkeit verleiht (I, 1, 5), und als das Princip der Gnadengaben, [in]sbesondere der Prophetie (I, 5, 19. 20). Doch bedarf es bei der begeister[te]n Rede steter Prüfung (v. 21), weil auch ein Geist der Lüge, vom Teufel [ge]sandt, den Menschen begeistern und die Gemeinde täuschen kann (II, 2, 2). [Au]s jener Bedeutung des Geistes erhellt, wie es gedacht ist, wenn Gott [se]lbst den Menschen zur Erfüllung seiner Forderungen befähigt, aus dieser, [wi]e die apostolische Verkündigung und Ermahnung als Gottes Wort ihre [spe]cifische Wirkung im Beginne (§. 61, b) wie in der Entwicklung des Heils[le]bens (not. c) ausüben kann.

§. 63. Die paulinische Apocalypse.

Vgl. Schneckenburger, Zur Lehre vom Antichrist, in den Jahrbüchern für deutsche Theologie. 1859, 3. Weiß, Apocalyptische Studien. 2. (Stud. u. Krit. 1869, 1).

Während die Heiden zwar vielfach dem Evangelium ungehorsam blie[be]n und seine Anhänger verfolgten, hatte sich doch bisher nur das ungläu[bi]ge Judenthum als der eigentliche Heerd der principiellen Christusfeindschaft [er]wiesen.a) Diese Feindschaft des Judenthums gegen das Evangelium [mu]ßte sich nun erst bis zum vollen Abfall von Gott und seinem Gesetze stei[ge]rn.b) Dann erst konnte aus ihm der Pseudomessias hervorgehen, der in [go]tteslästerlicher Anmaßung und mit satanischen Kräften ausgerüstet die Welt [zu]m Glauben an seine Lüge verführen wird.c) Noch stand freilich der pseu[do]messianischen Revolution als Hemmniß die römische Rechtsordnung im [W]ege; aber war erst nach der Niederwerfung derselben das Antichristenthum [zu]r vollen Herrschaft gelangt, dann mußte auch der wahre Messias kommen, [se]inem Widersacher ein Ende zu machen, und noch das gegenwärtige Ge[sch]lecht sollte diese Katastrophe erleben.d)

a) Auch Paulus geht von dem Grundgedanken der apocalyptischen Pro[ph]etie (Vgl. §. 33, b) aus, daß der Abschluß der Weltentwicklung zwar durch [ei]n übernatürliches Eingreifen Gottes herbeigeführt, aber der Zeitpunkt die[se]r Katastrophe doch durch die Weltentwicklung selbst, insbesondere dadurch [be]dingt wird, daß die Menschheit das Maß ihrer Schuld vollgemacht hat [un]d so reif geworden ist zum Gericht. Der große Tag des Herrn, der mit [de]r Vollendung zugleich das Gericht bringt, kann daher nicht kommen, ehe [nic]ht das Böse zu seiner höchsten Entwicklung gelangt ist (II, 2, 2. 3). Es [fr]agt sich nur, wo in der zeitgeschichtlichen Situation des Apostels eine solche [er]wartet werden konnte. Daß die Heiden wegen ihrer Unkenntniß des wah[re]n Gottes und ihres wüsten Lasterlebens dem Gericht Gottes verfallen seien, [wa]r die Voraussetzung der ganzen Missionspredigt des Apostels (§. 61, a). [D]aß ihre Strafbarkeit sich vergrößerte, wenn sie die Aufforderung zum Glau[b]en an das Evangelium ungehorsam zurückwiesen (II, 1, 8), daß sie der ge[re]chten Vergeltung Gottes verfielen, wenn sie gar ihre gläubig gewordenen Volksgenossen verfolgten und bedrängten (II, 1, 4—6), verstand sich von

selbst, und solcher Schuld hatten sie sich seit dem Beginn der evangelischen Predigt in Thessalonich (I, 1, 6) vielfach theilhaftig gemacht (2, 14. 3, 3. 4). Dennoch war dem Apostel in seiner Wirksamkeit Seitens der Heiden nie ein principieller Widerstand entgegengetreten. Die boshaften und widerwärtigen, ihm überall im Wege stehenden Leute (ἄτοποι καὶ πονηροὶ ἄνθρωποι), von denen errettet zu werden ihm die Bedingung einer ungehemmten Wirksamkeit des Wortes Gottes ist (II, 3, 1. 2), durch welche der Satan schon vielfach seine Schritte gehemmt hatte (I, 2, 18), waren die fanatischen Juden. Sie, die am meisten dem Evangelium ungehorsam geblieben waren (II, 1, 8), hatten ihn vom Anfang seiner Missionswirksamkeit an verfolgt (Act. 9, 23. 24. 29. 13, 8. 45), hatten allerorts den heidnischen Pöbel gegen ihn aufgewiegelt (Act. 13, 50. 14, 2. 5. 19. 17, 5. 13) und sich feindselig gegen ihn erwiesen (Act. 18, 6. Vgl. I, 3, 7). Gegen ihre boshaften Verleumdungen und Verdächtigungen muß der Apostel im ersten Briefe sich vor der jungen Christengemeinde, die man dadurch von ihrem Lehrer abzuwenden suchte, vertheidigen (Vgl. §. 59, a). Darum bricht mitten in jenem apologetischen Abschnitt der ganze Zorn des Apostels gegen diese ungläubigen Juden los (I, 2, 14—16). Wie sie einst die Propheten gemordet, so haben sie den Herrn selbst getödtet (Vgl. Matth. 23, 30—34. Luc. 11, 47—49), wie sie die Gemeinden in Judäa verfolgt haben, so verfolgen sie den Apostel und seine Gefährten; wie sie Gott mißfallen, so sind sie allen Menschen zuwider, indem sie die Heidenmission und damit die Errettung der Heiden durch die Predigt des Evangeliums zu hindern suchen. Es ist, als wollten sie das Maß ihrer Sünden noch voll machen (Matth. 23, 32), obwohl doch der Zorn Gottes schon im höchsten Maße (εἰς τέλος) auf ihnen ruht. Sie also sind die eigentlichen Widersacher Christi und seines Evangeliums, in ihnen offenbart sich das widerchristliche Princip. In dem bewußten Widerstande gegen den Heilsmittler und Heilsvollender muß die Sünde, die er zu vernichten gekommen, ihren Gipfelpunkt erreichen.

b) Als den Punkt, bis zu welchem sich die Entwicklung des Bösen steigern muß, bezeichnet Paulus II, 2, 3 den bevorstehenden Abfall; denn die Sünde des Abtrünnigen ist ja unter allen Umständen schwerer als die Sünde dessen, der den wahren Gott noch nicht gekannt und ihm nicht gedient hat. Eben darum kann von einem Abfall auf dem Gebiete des Heidenthums gar nicht die Rede sein, sondern nur von dem Abfall des Volkes, welches als Verehrer und Diener des Einen Gottes dem Heidenthum gegenübersteht. Sollte wirklich Paulus an den von Daniel geweissagten Abfall denken (Hofm. z. d. St.), so wäre erst recht klar, daß nur an einen Abfall auf dem Gebiete des Judenthums gedacht werden kann; denn die unmittelbare Uebertragung des von dem ATlichen Volke Gottes geweissagten auf die NTliche Gemeinde ist im Gesichtskreise unseres Briefes durch nichts indicirt; daß Paulus einen Abfall in der Gemeinde erwartet, davon zeigen sich im Briefe auch nicht die leisesten Spuren, und die ganze Schilderung v. 3—12 redet vielmehr sichtlich von Vorgängen, die außerhalb der Gemeinde verlaufen und dieselbe nur insofern berühren, als sie schließlich die Ankunft Christi herbeiführen. Im Folgenden wird nun diese ἀποστασία durch die ἀνομία charakterisirt und es ist daher ebenso unmöglich, diese wie jene auf dem Boden des Heidenthums zu suchen, dem auch ohnehin, da es den göttlichen νόμος im specifischen Sinne nicht hat, eine principielle Verwerfung desselben (ἀνομία) nicht eigentlich als

Gipfelpunkt seiner Sünde vorgeworfen werden kann. Da nun nach II, 2, 7 das noch verborgene Wesen dieser höchsten Entwicklungsform der Sünde (τὸ μυστήριον τῆς ἀνομίας) bereits in Wirksamkeit ist und nach not. a dem Apostel nur auf dem Gebiet des Judenthums die Sünde als widerchristliches Princip entgegengetreten war, so kann er die ersten Regungen jener geheimnißvollen Macht, die sich einst in dem kommenden Abfall offenbaren sollte, nur in der feindseligen Gegenwirkung des Judenthums gegen die Heidenmission gesehen haben. Ging das Judenthum auf diesem Wege fort, so konnte es endlich nur zum völligen Abfall von dem Gott, den es bisher verehrt, dessen Evangelium es aber von sich gestoßen und dessen Boten es verfolgt hatte, kommen. Dann aber war offenbar geworden, was jetzt noch verborgen schien, wie das Wesen dieses für Gottes Gesetz eifernden Judenthums im tiefsten Grunde die Feindschaft wider Gott und seinen Willen, die principielle ἀνομία war, wie der Apostel nicht ohne furchtbare Ironie das Wesen der vollendeten Christusfeindschaft bezeichnet. Während die Urapostel noch hofften, mit der Gesammtbekehrung Israels die Endvollendung kommen zu sehen (§. 42), dachte der von dem jüdischen Fanatismus verfolgte Heidenapostel, der als Jude selbst das Christenthum verfolgt hatte, die Endkatastrophe abhängig von der Vollendung der Verstockung des ungläubigen Judenthums. Diese Anschauung, wie sie durch die Zeitlage bedingt ist, ist doch auch charakteristisch für diese Periode der äußersten Spannung zwischen ihm und seiner jüdischen Vergangenheit. Im Uebrigen stimmen Paulus und die Urapostel darin überein, daß die definitive Entscheidung des jüdischen Volkes gegenüber der Heilsbotschaft die Bedingung für den Eintritt des Endes ist, wenn dieselbe auch von den Aposteln der Beschneidung noch anders ausfallend gehofft wird als von dem Heidenapostel.

c) Wie bei Daniel, so concentrirt sich auch hier die höchste Potenzirung der Sünde zuletzt in einer Person, die als der Mensch der Sünde, der Sohn des Verderbens (II, 2, 3), als der Widersacher (v. 4) und als ὁ ἄνομος schlechthin bezeichnet wird (v. 8). Irrthümlich hat man dabei an einen römischen Kaiser gedacht [1]) und die Schilderung dieses Widersachers (v. 4) aus den Apotheosen derselben erklären wollen. Aber der aus dem Abfall des Judenthums sich erhebende Mensch der Sünde, in welchem die noch verdeckt wirkende ἀνομία desselben zur vollsten Offenbarung kommt, kann nur selbst ein Jude und zwar der Pseudomessias sein (Vgl. Sabatier, S. 104). Schon Christus hatte vor falschen Messiassen gewarnt (§. 33, a), und die Feindschaft gegen den wahren Messias konnte ja schließlich nur darin gipfeln, daß man

1) Insbesondere der Versuch von Baur, unter der Voraussetzung der Unechtheit unseres Briefes die Stelle aus dem ersten Auftreten eines falschen Nero zu erläutern (Vgl. theologische Jahrbücher. 1855, 2), ist völlig mißlungen, da die Warnung des Apostels nicht voraussetzt, daß man voreilig jemand für den Antichrist gehalten hatte, sondern vielmehr umgekehrt, daß man vergessen zu haben schien, welche Ereignisse noch der Wiederkunft vorhergehen müßten (II, 2, 2. 3). Aber auch die Beziehung auf den aus der Ueberirdischkeit wiedererscheinenden Antiochus Epiphanes kann ich weder durch die Anklänge an Daniel, noch durch den Parallelismus mit dem wiederkehrenden Christus, am wenigsten durch das von ihm ausgesagte ἀποκαλύπτεσθαι irgend motivirt finden, da ja letzteres lediglich auf die in einer geschichtlichen Person zur Erscheinung kommende höchste Personification des Bösen geht, die durch ὁ ἄνθρ. τ. ἁμαρτ., ὁ ἄνομος bezeichnet wird.

ihm ein lügnerisches Nachbild gegenüberstellte. Wenn in dem wahren Messias Gott selbst zu seinem Volke kam (Luc. 1, 17. 76), so konnte das Gebahren des Pseudomessias nur als blasphemische Anmaßung göttlicher Würde und Verehrung qualificirt werden (Vgl. Marc. 14, 64). Die an Dan. 11, 36 ff. sich anlehnende Schilderung (II, 2, 4) besagt, daß er selbst vom heidnischen Standpunkte aus als Frevler wider die göttliche Majestät erscheinen wird, indem er sich selbst über alles, was Gott heißt, und jeden Gegenstand göttlicher Verehrung erhebt und endlich, um seine göttliche Würde zu erweisen, sich in dem Tempel Gottes (zu Jerusalem) niedersetzt. Schon hieraus erhellt, daß dabei nur an einen jüdischen Pseudomessias gedacht sein kann, da dies voraussetzt, daß er den Tempel zu Jerusalem für die Wohnstätte Gottes hält. Die scheinbar zu dem jüdischen Messiasbilde nicht stimmende Selbstapotheose (Vgl. übrigens Act. 12, 21. 22) erklärt sich leicht daraus, daß die gotteslästerliche Anmaßung der Messiaswürde hier ihrem innersten Wesen nach als Abfall des Judenthums von Gott und seinem Gesetz (*ἀνομία*) charakterisirt werden soll. Dieser Pseudomessias ist aber zugleich der falsche Prophet. Schon Christus hatte von falschen Propheten geredet, die mit Lügenwundern die Menschen zum Glauben an die falschen Messiasse verführen würden (Marc. 13, 21. 22, vgl. §. 33, a), und das jüdische Gauklerwesen seiner Zeit, das auch dem Apostel gelegentlich entgegengetreten war (Act. 13, 6—11. Vgl. 8, 9. 10), bot die Folie für die Vorstellung, wonach auch diese Erscheinungsform des Bösen in dem Pseudomessias selbst gipfeln und er so den wahren Messias mit seinen Gotteswundern nachäffen werde. Der *ἄνομος*, der also schon darum nicht als ein römischer Kaiser gedacht sein kann, wird in der Kraft des Satan Lügenwunder verrichten (II, 2, 9), um dadurch die, welche die Wahrheit nicht angenommen haben, zu verführen, daß sie der Lüge glauben und so für das nahende Gericht Gottes reif werden (v. 10—12).

d) Der Pseudomessias konnte nur gedacht werden als der Held der jüdischen Revolution, deren Ausbruch schon Christus nach §. 33, b voraussah. Er mußte im Sinne des fleischlichen Judenthums das messianische Reich proclamiren und dem erwählten Volke die Weltherrschaft erobern, um dann über die ganze Welt sein Verführungswerk auszudehnen. Dem stand freilich noch ein großes Hinderniß im Wege, die römische Weltmacht und ihre Rechtsordnung. Wie diese schon wiederholt den Apostel gegen die Angriffe und Anklagen der Juden und des durch sie fanatisirten Pöbels geschützt hatte (Act. 17, 5—9. 18, 12—16. Vgl. auch 16, 37—39), so sah er in ihr (II, 2, 6: *τὸ κατέχον*) oder in ihrem Repräsentanten, dem römischen Kaiser (v. 7: *ὁ κατέχων*), den Damm, welcher dem Andringen des jüdischen Antichristenthums noch im Wege stand und bis zu der für seine Offenbarung (v. 8) bestimmten Zeit (v. 7) stehen bleiben sollte. Erst wenn die jüdische Revolution unter ihrem mit satanischen und daher übermenschlichen Kräften ausgerüsteten Messias dies Bollwerk niedergeworfen hatte, stand der vollen Entfaltung und Herrschaft des antichristlichen Princips nichts mehr im Wege (II, 2, 7. 8), und die Welt war reif geworden zum Gericht des vom Himmel kommenden Christus. Die Ankunft desselben (*παρουσία* I, 2. 19. 3, 13. 4, 15. 5, 23. II. 2, 1 wie bei Jacobus §. 57, c) tritt dann nothwendig ein, wenn die Entwicklung der Sünde im Antichrist den höchsten Gipfel erreicht hat. Seine Ankunft, die darum absichtlich mit demselben Worte bezeichnet wird,

weil sie das satanische Zerrbild der zur Vollendung des Gottesreichs erwarteten Ankunft des wahren Messias ist (II, 2, 9), provocirt unmittelbar die letztere. Das Gericht kann nicht mehr säumen, wenn das Maß der Schuld voll geworden; die Ankunft Christi muß sein Zerrbild vernichten. Es bedarf dazu keines besonderen Kampfs, er tödtet ihn mit dem Hauch seines Mundes (Vgl. Jesaj. 11, 4) und macht ihn zu nichte durch die bloße Erscheinung seiner Parusie (II, 2, 8). Zwar bleibt der Tag dieser Endkatastrophe ungewiß, weil er kommt wie ein Dieb in der Nacht (I, 5, 2. Vgl. Matth. 24, 43); allein wie Jesus seine Wiederkunft noch für das laufende Menschenalter in Aussicht stellte (§. 33, a), so hofft auch Paulus mit der Mehrzahl der Gemeinde noch den Tag der Parusie zu erleben, da er die mit ihm gegenwärtig noch lebenden im Großen und Ganzen mit den *περιλειπόμενοι* identificirt (I, 4, 15. 17)[2]). Mit welchem Nachdruck Paulus die Nähe der Wiederkehr Christi verkündigt hatte, zeigt hinlänglich die bis zur Schwärmerei überspannte Erregung der Gemüther in Thessalonich, welche Paulus nur mit Mühe dämpfen konnte (I, 5, 1—3. II, 2, 2. 3, 6—15).

§. 64. Die Parusie und die Heilsvollendung.

Christus kommt vom Himmel her in göttlicher Herrlichkeit, von Engeln begleitet, wie er selbst geweissagt hat. a) Der Tag der Parusie ist der Tag des Herrn, wo das göttliche Zorngericht über alle Gottlosen das ewige Verderben bringt. b). Die verstorbenen Christen aber werden, nachdem sie auferstanden, mit den Ueberlebenden gemeinsam zu dem kommenden Herrn versammelt. c) Es beginnt dann ihr beständiges Leben in seiner Gemeinschaft und in der Herrlichkeit des himmlischen Gottesreichs. d)

a) Begegneten wir schon §. 63 wiederholt Anklängen an die Weissagungsworte Jesu, so lehnt sich die Schilderung, die Paulus von der Wiederkunft Christi giebt, sichtlich an die Parusierede Jesu an, wenn er sich auch nur I, 4, 15 ausdrücklich auf ein Wort des Herrn beruft. Ganz im Sinne der Weissagung Christi lehrte er die Thessalonicher den Sohn Gottes vom Himmel her erwarten (I, 1, 10. Vgl. 4, 16: *καταβήσεται ἀπ' οὐρανοῦ*. II, 1, 7), und I, 4, 17 wird vorausgesetzt, daß derselbe in den Wolken des Himmels kommt (Marc. 14, 62). Die Herrlichkeit seiner Macht, in der er dann verherrlicht wird (II, 1, 9. 10), ist keine andere als die Herrlichkeit seines Vaters (Marc. 8, 38. Vgl. Matth. 24, 30), in der er bei seiner Wiederkunft

---

2) Die Versuche, diesen klaren Sachverhalt exegetisch wegzuschaffen (Vgl. Hölemann, Neue Bibelstudien, Leipzig 1858. 66 und dagegen Theolog. Literaturblatt 1858. N. 45) stützen sich immer wieder darauf, daß Paulus nicht voraussetzen könne, es werde keiner mehr vor der Parusie sterben. Diese Voraussetzung liegt aber auch in der richtigen Auffassung seiner Worte nicht, da dieselben ja auch nach ihr gar nicht die Frage beantworten wollen, wer die Parusie erleben werde, sondern nur das, was er über die letzteren zu sagen hat, von der gegenwärtigen Generation im Gegensatz zu den Entschlafenen aussagen. Wer aus derselben also noch wegstirbt (möglicherweise auch er selbst), gehört dann eben zu den κοιμηθέντες; aber ohne die Voraussetzung, daß er und die Mehrzahl der Gemeinde nicht sterben werden, hätte Paulus nie das von den οἱ ζῶντες zu Sagende durch das ἡμεῖς auf sich und seine Zeitgenossen bezogen.

erscheinen soll, und weil der zum κύριος erhöhte Jesus diese Herrlichkeit sch
besitzt (II, 2, 14), dieselbe aber dann erst offenbar werden soll, heißt
Parusie II, 1, 7 die ἀποκάλυψις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ (Vgl. §. 50, c).
dieser göttlichen Herrlichkeit ist er, wie in der Weissagung Christi (§. 19,
der Herr über die Engel, die ihn als Vollstrecker seiner Machtbefehle begle
(II, 1, 7) und I, 3, 23. II, 1, 10 nach Dan. 4, 10 als seine Heiligen
zeichnet werden. Die Wiederkunft erfolgt nach I, 4, 16 auf ein Befehlsw
Gottes, während ein Erzengel die Engel zur Begleitung Christi zusamm
ruft und die Posaune Gottes (Vgl. Matth. 24, 31) aller Welt den Anbr
des großen Herrentages verkündet.

b) Daß der Tag der Wiederkunft der Tag des Gerichts ist, erhellt sch
daraus, daß die Wünsche des Apostels für die Vollendung der Heilig
der Leser überall im Blick auf die Parusie ausgesprochen werden (I, 3, 13.
23. Vgl. 2, 19). Nach dem Zusammenhange von II. 2, 1. 2 ist aber kl
daß auf ihn die ATliche Bezeichnung des großen messianischen Gerichtstag
(ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου: Joel 3, 3. 4. Act. 2, 19. 20, vgl. §. 40, d) üb
tragen wird (Vgl. auch I, 5, 2. 4 und II, 1, 10: ἡ ἡμέρα ἐκείνη, wie in
Reden Jesu §. 33, c). Auch ist ja die Vernichtung des Antichrist (§. 63,
nichts Anderes als der erste Act dieses Gerichtes. Christus erscheint an
sem Tage im Flammenfeuer (II, 1, 8: ἐν πυρὶ φλογός) d. h. in dem Sy
bol des göttlichen Zorngerichtes (I, 1, 10. 5, 9. Vgl. §. 34, d) als Strafv
strecker (ἔκδικος) über die heidnische Gottlosigkeit und Lasterhaftigkeit (II
8. Vgl. I, 4, 6), über das sorglose und sichere Weltleben (I, 5, 3. Vgl. Ma
24, 37—39 und dazu §. 33, c), wie über den Unglauben (II, 1, 8. 2, 12)
die Feindschaft gegen das Evangelium (II, 1, 6). Er bringt als der R
richter über alle Gottlosen ein ewiges Elend (II, 1, 9: ὄλεθρον αἰώ
Vgl. I, 5, 3), das aber auch, wie in den Reden Christi und bei Jac
(§. 34, c. 57, d), als ἀπώλεια bezeichnet wird (II, 2, 3. 10). Einmal wi
im Allgemeinen als θλῖψις bezeichnet, um in derselben Weise, wie wi
bei Christo und den Uraposteln (§. 32, d. 51, d. 57, b) fanden, schon im A
druck die Aequivalenz der gerechten Vergeltung Gottes hervorzuheben
1, 6. 7).

c) Die Errettung von diesem im Gericht drohenden Verderben br
Christus nach §. 62, a denen, die bei der Parusie untadlig befunden we
(I, 3, 13. 5, 23). Offenbar hatte Paulus in seiner ersten Missionspr
so wenig wie Christus und die Urapostel (§. 34, b. 50, c. Anm. 5) ausdrü
von dem Schicksal der Todten geredet, weil er eben mit allen Gläubigen
die Parusie zu erleben hoffte (§. 63, d). Daher hatten die ersten Todes
in der jungen Gemeinde zu Thessalonich die Besorgniß erregt (I, 4, 13),
die Verstorbenen dieser Errettung überhaupt nicht oder nicht in derselben W
würden theilhaftig werden, wie die Ueberlebenden, vielmehr diese vor j
etwas voraus haben (v. 15). Paulus verweist sie nun I, 4, 15 auf das W
Christi, wonach bei seiner Wiederkunft alle seine Auserwählten um
würden versammelt werden (Matth. 24, 31, vgl. §. 33, c) und nennt
II, 2, 1 diese Versammlung (ἡμῶν ἐπισυναγωγὴ ἐπ' αὐτόν) im unmitt
ren Zusammenhange mit seiner Parusie. Zu diesem Ende werden dann
verstorbenen Christen zuerst auferstehen (I, 4, 16). Das πρῶτον soll kei
wegs diese Auferstehung in den Gegensatz zu einer zweiten allgemeinen ste
die etwa von ihr durch ein tausendjähriges Reich getrennt wäre. Vieln

erhellt aus dem Zusammenhang, daß damit nur hervorgehoben wird, wie durch diese Auferstehung die Verstorbenen mit den Ueberlebenden zunächst auf eine Stufe gestellt werden, ehe noch die Stunde der Beseligung für diese geschlagen hat, und diese also jenen in keiner Weise zuvorkommen können (v. 15). Sodann erst werden die Ueberlebenden sammt den so auferweckten Verstorbenen in den Wolken entrückt in die Luft hinein, um dem vom Himmel herabkommenden Herrn zu begegnen (I, 4, 17), wobei über die Art, wie ihre irdischen Leiber zu solcher Enthebung aus den Schranken des irdischen Lebens befähigt werden, noch nichts angedeutet ist. Damit ist jene Versammlung der Auserwählten um Christum (II, 2, 1) effectuirt, mit welcher ebenso ihre Errettung von der dem Verderben verfallenen Welt, wie ihre höchste Beseligung beginnt.

d) Das Leben, zu welchem die Erretteten nach der urapostolischen Verkündigung gelangen (§. 50, c. 57, d. Vgl. §. 34, b), wird hier näher bestimmt als ein beständiges (πάντοτε) Leben in der Gemeinschaft mit dem Herrn (I, 4, 17). So gewiß als wir glauben, daß Jesus nach seinem Tode auferstanden ist, wird Gott durch diesen auferstandenen und dadurch zum Heilsmittler erhöhten Jesus die Entschlafenen einst mit ihm führen (v. 14), woraus von selbst folgt, daß sie dann in einem dem des erhöhten Christus analogen Zustande sich befinden werden. Wohin Gott sie führen wird, ist nicht gesagt. Allein da keineswegs angedeutet ist, daß Christus seine himmlische Wohnstatt bei der Parusie verläßt, um die Herrschaft in einem irdischen Reiche zu übernehmen, so kann 4, 17 nur so verstanden werden, daß sie dem Herrn entgegengeführt werden, um von ihm heimgeholt zu werden, nicht aber um ihn auf die Erde einzuholen. Und da Verstorbene und Ueberlebende einst mit ihm gemeinsam leben sollen (5, 10), erstere aber durch die Auferstehung nach der Art, wie dieselbe 4, 14 der Auferstehung Christi parallelisirt wird, nicht zum irdischen, sondern zum himmlischen Leben erweckt sind, so ist jeder Gedanke an ein irdisches Christusreich ausgeschlossen; vielmehr ist offenbar auch hier das vollendete Gottesreich, zu dem die Gläubigen berufen sind (I, 2, 12. II, 1, 5), als ein himmlisches gedacht, wie es Christus in Aussicht gestellt (§. 34. Vgl. die βασιλεία bei Jacobus §. 57, d und die κληρονομία bei Petrus §. 50, c). Darum gelangen sie auch dort zu der Theilnahme an der göttlichen Herrlichkeit (I, 2, 12) oder an der Herrlichkeit des erhöhten Christus (II, 2, 14), wie bei Petrus. Es erhellt aber durchaus nicht, daß Paulus hier bereits den aus der urapostolischen Predigt überkommenen Begriff der δόξα (Vgl. §. 50, c. Anm. 5) in der bestimmteren Weise ausgestaltet hat, wie es in seinem späteren System geschehen ist.

Zweiter Abschnitt.

Das Lehrsystem der vier großen Lehr- und Streitbriefe.

Zweites Capitel.

Die allgemeine Sündhaftigkeit.

---

§. 65. Die menschliche und die göttliche Gerechtigkeit.

Vgl. Diestel, die Idee der Gerechtigkeit vorzüglich im A. T. (Jahrbücher für deutsche Theologie. 1860, 2).

Schon aus seiner pharisäischen Vergangenheit hatte Paulus die Auffassung mitgebracht, wonach in der Religion alles auf die Beschaffung der Gerechtigkeit ankommt. a) Die Gerechtigkeit ist aber diejenige Beschaffenheit des Menschen, in welcher er der Norm der Wahrheit oder des im Gesetz offenbarten göttlichen Willens entspricht. b) Die Gerechtigkeit Gottes besteht darin, daß er ohne Ansehn der Person den Menschen nach seinem Thun beurtheilt und ihm nach seinem Thun vergilt. c) Das höchste Gut, das er da ertheilt, wo es zur Realisirung der Gerechtigkeit gekommen, ist das Leben, das kein Ende hat. d)

a) Daß durch den erhöhten Christus allein die Errettung im Gericht zu erlangen sei, und daß dieselbe ihm gewiß geworden, seit Gott ihn wunderbar zum Glauben an seinen Sohn bekehrt hatte, das war die Heilsthatsache, von welcher die Entwicklung des christlichen Bewußtseins Pauli, wie seine Verkündigung des Evangelii ausging. Aber wenn wir in seiner ältesten heidenchristlichen Verkündigung die Frage noch ganz zurücktreten sahen, wie eine solche Errettung durch Christum möglich oder nothwendig geworden (§. 61, d), so wird auch in der Entwicklung seines Bewußtseins sich erst allmählig das Bedürfniß nach allseitiger Beantwortung dieser Frage geregt haben, und da die Lehrform, welche er in dieser Beziehung ausgeprägt hat, sichtlich bedingt ist durch den Gegensatz gegen die judaistische Richtung, so liegt es sehr nahe, anzunehmen, daß Paulus erst in den Kämpfen mit derselben ihre charakteristische Gestalt ausgebildet hat. Zwar leugnete nun auch die judaistische Richtung nicht, daß durch Christum das Heil gebracht sei; aber indem sie die Theilnahme an demselben für die Heiden abhängig machte von der durch

die Uebernahme der Beschneidung und des Gesetzes zu erkaufende Einverleibung in das Volk der Verheißung, leistete sie immer wieder der Vorstellung Vorschub, als sei das Heil ein irgendwie auch durch menschliche Leistung vermitteltes (Vgl. §. 43, c. Anm. 1), während es doch Paulus von vornherein als eine Gabe freier göttlicher Gnade empfangen und verkündigt hatte. Um solche Verirrung für immer abzuschneiden, mußte die Frage ganz principiell gestellt werden, wovon denn eigentlich Heil und Verderben des Menschen im Gericht abhänge; denn daraus mußte sich dann weiter ergeben, ob die Bedingung des ewigen Heils durch menschliche Leistung zu beschaffen sei oder nicht, und ob die Art, wie Christus dieselbe beschafft habe, noch für irgend eine menschliche Leistung Raum lasse oder nicht. Wenn Paulus in seiner ältesten heidenapostolischen Verkündigung einfach darauf rechnen konnte, daß das Gewissen der Heiden ihm Zeugniß gebe, wenn er das Verlorensein aller Menschen Angesichts des nahenden Gerichts voraussetzte, so mußte er jetzt näher auf die Frage eingehen, wie es zu einem so heillosen Zustande gekommen sei und warum denn der Mensch das zu seinem Heile Nothwendige nicht selbst beschaffen könne. Wenn er es früher einfach voraussetzen konnte, daß durch den Christus, dessen Verkündigung im Evangelio die Heiden auf den Weg zur Errettung führen sollte, auch das Heil begründet sein müsse, so mußte jetzt näher dargethan werden, wiefern durch Christum in ausreichender und alle andern Vermittlungen ausschließender Weise das Heil begründet sei und damit beschafft, was die Menschen selbst nicht beschaffen konnten. Der Begriff aber, um den sich diese ganze weitere Entfaltung der paulinischen Theologie dreht, ist der Begriff der Gerechtigkeit, in ihm muß also jene principielle Heilsbedingung liegen [1]). Doch hat Paulus diesen Begriff nicht selbst etwa gebildet. Schon die Polemik Jesu gegen die pharisäische Schriftgelehrsamkeit (§. 24, b) zeigt ja, daß es sich in ihr vor Allem um die Gerechtigkeit handelte. Aus seiner pharisäischen Vergangenheit hatte Paulus diesen Begriff mitgebracht, schon damals hatte er sich vorzugsweise mit der Frage beschäftigt, wie der Mensch zur Gerechtigkeit gelange, und es war ihm das keine Schul- sondern eine Lebensfrage gewesen. Der Begriff der Gerechtigkeit war ihm kein Reflexionsbegriff, sondern der überkommene Ausdruck für das, was sein tiefstes religiöses Bedürfniß verlangte. Sobald er daher einmal näher auf die Begründung des Heils in Christo reflectirte, konnte es sich ihm nur

1) Gewiß kann man nicht mit Baur, S. 132 sagen, daß Paulus mit diesem Begriff das Wesen der Religion bestimmt habe, um Judenthum und Christenthum unter einen höheren Begriff zu subsumiren und so einander gegenüberstellen zu können. Aber richtig ist, daß dieser Begriff ihm das höchste religiös-sittliche Ideal bezeichnet, dessen Verwirklichung zuletzt jede Religion erstreben muß, weil erst in Folge derselben der Mensch sich in dem rechten sein Heil garantirenden Verhältniß zu Gott stehend weiß. In dem Ausspruch 1 Cor. 7, 19 liegt allerdings dem Context nach zunächst nur der Sinn, daß es nicht auf den Besitz oder Mangel der Beschneidung an sich ankomme, sondern nur darauf, daß jeder das Gebot Gottes erfüllt, je nachdem ihn dasselbe in seinen concreten Lebensverhältnissen beschnitten oder unbeschnitten bleiben heißt (v. 17. 18); aber sofern dem Apostel gerade Beschneidung und Vorhaut so oft Ausdrücke für die beiden vorchristlichen Religionen sind, konnte er den Satz so allgemein nicht aussprechen, wenn ihm der Gedanke fremd war, daß zuletzt das Ziel jeder Religion die Erfüllung des göttlichen Willens, d. h. aber die Realisirung der Gerechtigkeit ist.

um die Frage handeln, warum der Mensch durch sich selbst die Gerechtigkeit nicht habe und nicht erlangen könne, und wiefern sie durch Christum und durch ihn allein zu erlangen sei.

b) Nirgends erläutert Paulus den Begriff der Gerechtigkeit, er setzt ihn als einen bekannten, gegebenen voraus. Es ist aber völlig vergeblich, denselben aus dem klassischen Sinn des Wortes *δικαιοσύνη* erläutern zu wollen, wie noch Schmid (II, S. 241) thut; der Begriff stammt vielmehr aus dem A. T. Dort bezeichnet צֶדֶק oder צְדָקָה zunächst im physischen Sinne das, was gerade, normal ist. Levit. 19, 36 sind מֹאזְנֵי צֶדֶק, אַבְנֵי צֶדֶק richtige Wage und Gewichtsteine, Psalm 23, 3 sind מַעְגְּלֵי־צֶדֶק richtige, gerade Wege und Joel 2, 23 giebt Gott den Regen לִצְדָקָה d. i. nach normalem Maße. Aufs Sittliche angewandt, bezeichnet das Wort die normale Beschaffenheit des sittlichen Verhaltens. Vom religiösen Gesichtspunkte aus ist aber die Norm für das sittliche Verhalten nicht das Wesen des Menschen selbst oder sein Verhältniß zu anderen Menschen, sondern das Wesen oder der Wille Gottes und sein Verhältniß zu Gott. Gerecht ist nur, wer oder was im Urtheil Gottes gerecht ist (Röm. 2, 13: *δίκαιος παρὰ θεῷ*. Vgl. 2 Theſſ. 1, 6: *δίκαιος παρὰ θεῷ*). Die Gerechtigkeit ist also nicht eine einzelne Tugend, wonach man in Wort und That jedem zutheilt, was ihm zukommt, sondern die Beschaffenheit des Menschen, in welcher er der Norm des göttlichen Willens entspricht [2]). So erläutert schon Deutr. 6, 25 den Begriff der צְדָקָה, so fanden wir ihn in der Lehre Jesu (§. 24, a), bei Petrus und Jacobus (§. 45, c. 53, b). Allein während hier überall die ATlichen Frommen *δίκαιοι* genannt werden, ohne daß darin die Voraussetzung einer absoluten Normalität ihres religiös-sittlichen Lebens liegt, hat Paulus, der schon in seiner pharisäischen Vergangenheit gelernt hatte, in der peinlichsten Erfüllung des göttlichen Willens das Wesen der heilschaffenden Gerechtigkeit zu suchen, den Begriff schärfer dogmatisch fixirt und auf den so fixirten Begriff die Frage nach der Heilsbeschaffung gestellt. Handelt es sich aber um die schlechthin vollkommene Erfüllung des göttlichen Willens, so kommt es zunächst auf die Erkenntniß desselben oder auf die Wahrheit an. Die Wahrheit im absoluten Sinne ist nemlich der wirkliche Thatbestand dessen, was wir auf Grund der Offenbarung und darum in zuverlässiger Weise von Gott und göttlichen Dingen erkennen [3]). Ist nun dem Apostel die Hauptsache in der Religion nicht irgend eine theoretische Erkenntniß über das göttliche Wesen, sondern die Erkenntniß des

2) Der Gegensatz der δικαιοσύνη ist Röm. 6, 13 die ἀδικία, und obwohl dieses Wort sammt den stammverwandten auch von der Ungerechtigkeit im engeren Sinne vorkommt (Gal. 4, 12. 1 Cor. 6, 7. 8. 2 Cor. 12, 13. 7, 2), so steht es doch gewöhnlich in umfassendem Sinne von dem Gegentheil jener normalen Beschaffenheit (1 Cor. 13, 6. 6, 1. 9. Röm. 1, 18. 29. 2, 8. Vgl. 2 Theſſ. 2, 10. 12).

3) So steht Röm. 1, 25 ἡ ἀλήθεια τοῦ θεοῦ von dem auf Grund der Naturoffenbarung erkannten wahren Wesen Gottes (Vgl. 1, 18: ἡ ἀλήθεια schlechthin), so ist ἡ ἀλήθεια 2 Theſſ. 2, 10. 11. 13. Gal. 5, 7. 2 Cor. 4, 2. 6, 7 der Thatbestand des im Evangelio offenbarten göttlichen Heilswillens (Vgl. Gal. 2, 5. 14: ἡ ἀλήθ. τοῦ εὐαγγελίου). Ebenso bezeichnet auch sonst ἡ ἀλήθεια die Uebereinstimmung eines Thatbestandes mit einer Aussage oder einem Urtheil (2 Cor. 12, 6. 7, 14. Röm. 9, 1. Vgl. Röm. 2, 2), entsprechend dem Adjectiv ἀληθινός (1 Theſſ. 1, 9), oder umgekehrt die Uebereinstimmung der menschlichen Aussage mit dem Thatbestand d. h. die subjective Wahrhaftigkeit (1 Cor.

ttlichen Willens, sofern dessen Erfüllung die Gerechtigkeit beschafft, so d ihm der Hauptinhalt aller Wahrheit der Thatbestand dieses göttlichen illens sein, und so kann die Wahrheit als ein sittliches Princip, als die rm der Gerechtigkeit gedacht werden. In diesem Sinne steht Röm. 2, 8 s *ἀπειθεῖν τῇ ἀληθείᾳ* dem *πείθεσθαι τῇ ἀδικίᾳ* (im umfassenden nne) entgegen (Vgl. 1 Cor. 13, 6) und 2 Cor. 13, 8 ist es die Wahrheit, man durch das *τὸ καλὸν ποιεῖν* (v. 7 = *ποιεῖν κακὸν μηδέν*) verwirk-t. In diesem Sinne besitzen die Juden eine abbildliche Darstellung (*μόρ-φωσις*) der Wahrheit in dem mosaischen Gesetze (Röm. 2, 20) mit seinen chtssatzungen (2, 26. 8, 4), sofern dasselbe sie den normgebenden Willen ottes erkennen und danach den Unterschied von Gut und Böse prüfen lehrt 18. Vgl. 12, 2). Die im Gesetze offenbarte Wahrheit sagt also dem gött-chen Willen gemäß aus, was gut und böse ist[4]), damit der Forderung s Gesetzes gemäß jenes gethan werde. Gerade dem ehemaligen Pharisäer, r an der ATlichen Offenbarung vorzugsweise die gesetzliche Seite ins Auge te, war die Gerechtigkeit nur zu erlangen durch das Thun des im Gesetz Gottes Willen bezeichneten Guten, wie ihm ja selbst der Rest der im enthum vorhandenen Sittlichkeit ein *ποιεῖν τὰ τοῦ νόμου* ist (Röm. 2, . Darin liegt keineswegs, daß die Gerechtigkeit nur als äußerliche Lei-ng gefaßt wird im Gegensatz zur Gesinnung (Vgl. Reuß. II. S. 22), — eine kehrtheit, die wohl in der Praxis, aber keineswegs im Princip des Pha-äismus lag — wohl aber daß sie als eine durch menschliche Leistung zu sifirende, durch ein bestimmtes Verhalten zu erlangende betrachtet wird.

c) Nur Röm. 3, 5 wird bei Paulus der Begriff der *δικαιοσύνη* so auf ott angewandt, daß er wie beim Menschen das normale Verhalten über-upt bezeichnet[5]). Es erhellt aber auch, daß derselbe, streng genommen, in

---

, 8. 2 Cor. 7, 14. 11, 10. Röm. 3, 7. 15, 8), entsprechend dem Adjectiv ἀληθής (2 Cor. , 8. Röm. 3, 4).

4) Es findet sich auch gar nicht selten diese allgemeinere Bezeichnung dessen, was n Inhalt der Gerechtigkeit ausmacht. Paulus redet von dem Thun des Guten (τὸ ἀγαθόν: Gal. 6, 10. 2 Cor. 5, 10. Röm. 2, 10. 7, 19. 9, 11. 13, 3. Vgl. Röm. 12, 9. 21. 1 Thess. 5, 15) oder Schönen (τὸ καλόν: Gal. 6, 9. 2 Cor. 13, 7. Röm. 7, 18. 21. Vgl. Gal. 4, 18. 2 Cor. 8, 21. Röm. 12, 17. 1 Thess. 5, 21. 2 Thess. 3, 13) und von r ἔργα ἀγαθά (2 Cor. 9, 8. Röm. 2, 7. 13, 3. 2 Thess. 2, 17). Vgl. im Gegensatz dazu die analogen Ausdrücke: φαῦλον πράσσειν (Röm. 9, 11) oder τὸ πονηρόν (Röm. 12, 9. Vgl. Gal. 1, 4. 1 Thess. 5, 22), τὸ κακὸν ποιεῖν (2 Cor. 5, 10. 13, 7. Röm. 2, 9. 3, 8. 7, 19. 13, 4. 10. Vgl. 1 Cor. 10, 6. 13, 5. Röm. 12, 17. 21. 14, 20. 16, 19. 1 Thess. 5, 15), ἔργον κακόν (Röm. 13, 3).

5) Es handelt sich nämlich Röm. 3, 4 darum, daß Gott, indem er selbst der Un-treue der Menschen gegenüber sein Wort hält, sich als wahr beweist (Vgl. v. 7: ἡ ἀλή-θεια τοῦ θεοῦ), während jeder, der da behauptet, daß die Untreue der Menschen die Treue Gottes aufheben könne, zum Lügner wird. Die Untreue der Menschen trägt also in die-sem Falle nur dazu bei, die Treue Gottes in der schwersten Probe zu erweisen, und da jene 3, 5 unter den allgemeinen Gesichtspunkt der ἀδικία gestellt wird, so wird diese ihr gegenüber als δικαιοσύνη bezeichnet, weil die Wahrhaftigkeit oder das Halten des gegebe-nen Worts beim Menschen mit zu dem sittlich-normalen Verhalten gehört. Die Ueber-tragung dieses Begriffs auf Gott war aber hier dadurch nahegelegt, daß in der v. 4 citirte Stelle (Psalm 51, 6) mit einem kühnen Anthropomorphismus Gott gleichsam als

seinem ursprünglichen Sinne gar nicht auf Gott angewandt werden kan
da die durch δικαιοσύνη bezeichnete normale Beschaffenheit nicht als einer a
stracten Norm, sondern als dem Willen Gottes selbst entsprechend gedacht
(not. b). Daß Gottes Verhalten seinem Willen entspricht, versteht sich
von selbst; wird also von ihm ein dieser höchsten Norm entsprechendes Ve
halten ausgesagt, so kann sich dies, genau geredet, nur darauf bezieh
daß er in seinem Urtheil über den Menschen und in seinem Verhalten geg
den Menschen an dieselbe Norm sich bindet, an welche das Verhalten d
Menschen gebunden sein soll. Die Gerechtigkeit Gottes muß also ausschli
lich als richterliche gedacht werden, wie auch zunächst am häufigsten im A.
(Psalm 7, 12. 9, 5. Jerem. 11, 20. Vgl. Psalm 97, 2. 89, 15). Er wi
die Welt richten in Gerechtigkeit (Act. 17, 31). Von der Voraussetzung a
daß nur der Gerechte die Welt richten kann und daß Gott zugestandenermaß
die Welt richten wird, schlägt Paulus Röm. 3, 5. 6 von vornherein je
Zweifel an der Gerechtigkeit Gottes nieder. Es wäre ein Widerspruch, we
der Richter nicht in seinem Urtheil an dieselbe Norm gebunden wäre, a
welche er als Gesetzgeber die Menschen gebunden hat. Dazu gehört aber z
nächst negativ, daß er die Person nicht ansieht (Vgl. Lev. 19, 15) d. h. k
Rücksicht nimmt auf die mit dem Gegenstande des Urtheils in keinem Zusa
menhange stehende Beschaffenheit der zu richtenden Person (Gal. 2, 6: πρ
ωπον θεὸς ἀνθρώπου οὐ λαμβάνει. Vgl. Röm. 2, 11. Col. 3, 25. E
6, 9); positiv, daß sein Gericht ergeht κατὰ ἀλήθειαν (Röm. 2, 2) d. h. de
wirklichen Thatbestand gemäß, und der wirkliche Thatbestand der Gerechti
keit wird eben constatirt durch die vollkommene Erfüllung des göttlichen Wi
lens. Gott kann also nicht darauf sehen, ob der Mensch etwa durch sei
κρίνειν sich als einen Freund des göttlichen Willens geberdet, sondern ledi
lich auf sein Thun (2, 1. 2). Nicht die Hörer des Gesetzes sind im U
theil Gottes gerecht, sondern die Thäter des Gesetzes werden für gerecht e
klärt werden (v. 13)[6]. Aber das Gericht Gottes besteht nicht nur i
dem Aussprechen dieses Urtheils, es besteht zugleich darin, daß Gott si
anders gegen den verhält, der als δίκαιος erfunden wird, anders gegen de
ἄδικος; es wird ausdrücklich als das Wesen der göttlichen δικαιοκρισία b
zeichnet (2, 5), daß er jedem vergilt nach seinen Werken (v. 6). W
dieses nicht der Fall ist, wie in der 9, 10—13 erörterten Geschichte, e
hebt sich der Zweifel, ob nicht Ungerechtigkeit bei Gott sei (v. 14)[7]. D

ein Verklagter dargestellt war, der im Gericht unschuldig (gerecht) befunden wird und
als Sieger aus demselben hervorgeht.

6) Es erhellt hier aus dem Parallelismus, daß δικαιοῦν (= הִצְדִּיק Exod. 23,
sensu forensi steht (Vgl. Röm. 3, 4 nach Psalm 51, 6) von dem göttlichen Urtheil, w
durch er einen als δίκαιος erklärt, wie Matth. 12, 37 und bei Jacobus (§. 53, b). Di
ser Gerechtsprechung steht entgegen die Verurtheilung Gottes (κατάκριμα Röm. 5, 16. 1
8, 1; κατακρίνειν: 1 Cor. 11, 32; κατάκρισις 2 Cor. 3, 9), wofür oft auch das eigentl
sensu medio (Röm. 5, 16) stehende κρίμα (Gal. 5, 10. 1 Cor. 11, 29. 34. Röm. 2, 2.
3, 8. 13, 2) gebraucht wird (Vgl. κρίνειν sensu medio: 1 Cor. 5, 13. Röm. 2, 16.
6, häufiger sensu malo: 1 Cor. 11, 31. 32. Röm. 2, 3. 12. 3, 7. 2 Theff. 2, 12).

7) Wo die Sünden unbestraft vorbeigelassen sind und darum der Schein entstand
ist, als behandle Gott den Sünder nicht, wie es seinem Verhalten entspricht, da bed
es eines Erweises seiner Gerechtigkeit (Röm. 3, 25). Auch in dem Röm. 9, 28 angef

göttliche Gerechtigkeit besteht also darin, daß er die menschliche als solche anerkennt und behandelt, und eben um dieser göttlichen Gerechtigkeit willen hängt alles Heil des Menschen davon ab, ob es bei ihm zur *δικαιοσύνη* kommt (not. a).

d) Welches das Heil ist, das der Mensch von Gott als dem durch seine Gerechtigkeit zu einem entsprechenden Verhalten bewogenen zu erwarten hat, erhellt daraus, daß der wahre Gott nicht nur in ATlichen Citaten (Röm. 9, 26. 14, 11), sondern auch sonst (2 Cor. 3, 3. 6, 16. 1 Theff. 1, 9) als der lebendige Gott bezeichnet wird. Darum ist das Leben ein so hohes Gut, weil es Theilnahme an einem Gott wesentlichen Gute ist. Schon im A. T. ist es das höchste Gut, wie es denn Deutr. 30, 19 ausdrücklich als der Inbegriff alles von Gott zu erwartenden Segens erscheint und darum als die Folge des Thuns der göttlichen Gebote (Levit. 18, 5. Vgl. Gal. 3, 12. Röm. 10, 5) oder der Gerechtigkeit (Habac. 2, 4. Prov. 11, 19). Daß Gerechtigkeit und Leben auch dem Apostel noch Correlatbegriffe sind, erhellt aus Röm. 5, 17. 21 und liegt deutlich zu Tage Gal. 3, 21, wonach das, was Leben zu geben im Stande sein soll, auch Gerechtigkeit bewirken können muß, und Röm. 5, 18, wonach das Rechtfertigungsurtheil, das einen für gerecht erklärt, als zum Leben gehörig (*δικαίωσις ζωῆς*) bezeichnet wird. Das höchste Gut, das Leben, ist nur dem von Gott für gerecht erklärten zugänglich; um dasselbe zu erlangen, muß also die Gerechtigkeit beschafft werden. Allerdings wird die Ertheilung des Lebens an die Gerechten nirgends von Paulus ausdrücklich auf die Gerechtigkeit Gottes zurückgeführt; allein das hängt nur damit zusammen, daß dem empirischen Thatbestande gegenüber, wie wir sehen werden, sich die Gerechtigkeit des Menschen nirgends von selbst realisirt, sondern nur durch ein Eingreifen der göttlichen Gnade beschafft wird. Ist nun dies Leben im A. T. zunächst als ein irdisches gedacht, wobei selbstverständlich langes Leben nur dann ein Gut ist, wenn es mit Wohlsein und Glück verbunden ist (Deutr. 5, 33. 30, 20), ohne daß dies im Worte liegt, so erscheint es bei Paulus im prägnanten Sinne als ein Leben, das kein Ende hat, auch wo es nicht ausdrücklich als ewiges, wie Gal. 6, 8. Röm. 2, 7. 5, 21. 6, 22. 23, bezeichnet wird. Wie sich dieses Leben realisirt gegenüber dem in der Menschheit herrschenden Tode, kann erst später sich ergeben. In diesem Sinne war schon in den Reden Jesu, wie bei Petrus, und Jacobus, das Leben oder ewige Leben als das höchste Gut genannt (Vgl. §. 64, d). Dagegen bedarf es für diese Gedankenreihe durchaus nicht der Umsetzung des Begriffs in den des geistigen Lebens, der nur in ganz anderem Zusammenhange bei Paulus seine Stelle hat.

§. 66. Die Unmöglichkeit der eigenen Gerechtigkeit.

Dem christlichen Bewußtsein steht von vornherein fest, daß die an sich für den Menschen vorhandene Möglichkeit, durch sich selbst zur Gerechtigkeit zu gelangen, nie zur Wirklichkeit geworden ist noch werden kann. a) Das

---

genen Citat (Jesaj. 10, 22) ist die Gerechtigkeit die sein Verhalten gegen die Sünder bestimmende und nach 2 Theff. 1, 6. 7 ist das entgegengesetzte Verhalten Gottes gegen die θλίβοντες und θλιβόμενοι, welches sich nach dem Grundgesetz der Vergeltung richtet (Vgl. §. 64, b), δίκαιον παρὰ θεῷ.

liegt freilich nicht daran, daß die Werke des Gesetzes als solche nicht im Stande sind, die Gerechtigkeit zu bewirken, sondern daran, daß die Gesetzeserfüllung Aller erfahrungs- und schriftgemäß eine unvollkommene ist. b) Der tiefere Grund davon ist die Herrschaft der Sünde im Menschen, welche an dem leidentlichen Zustand, in den ihn die Begierden versetzen, und an seiner Unfähigkeit, das erkannte und gewollte Gute zu thun, zum Bewußtsein kommt. c) Um dieser Sünde willen ist er aber dem göttlichen Zorngericht verfallen, das ihm den Tod, dem kein Leben folgt, oder das Verderben bringt. d)

a) Wenn die Thäter des Gesetzes für gerecht erklärt werden oder gerecht im Urtheil Gottes sind (Röm. 2, 13), so ist auch der vorchristlichen Menschheit an sich die Möglichkeit gegeben, sich die Gerechtigkeit zu beschaffen und so das Heil zu erlangen; denn dem Volke Israel hat Gott im mosaischen Gesetz seinen Willen offenbart (v. 18) und den Heiden hat er das Werk des Gesetzes ins Herz geschrieben (v. 15). Eine solche Gerechtigkeit, wie sie durch Erfüllung des Gesetzes bewirkt wäre, würde aus dem Gesetze herrühren (10, 5: *ἡ δικαιοσύνη ἡ ἐκ τοῦ νόμου*), sofern das Gesetz als die Offenbarung des göttlichen Willens sie ermöglicht hat; sie wäre aber auch eine eigene (v. 3: *ἡ ἰδία δικαιοσύνη*), sofern sie eine vom Menschen durch seine Erfüllung des göttlichen Willens erworbene ist (Vgl. Phil. 3, 9). Einer solchen Gesetzeserfüllung könnte der Mensch sich rühmen vor Gott, er könnte sie ihm als sein Verdienst vorhalten. Ist Abraham wirklich in Folge von Werken, die er gethan und durch die er den Willen Gottes erfüllt hat, gerechtfertigt worden, so hat er etwas, dessen er sich rühmen kann (Röm. 4, 2). Diese nothwendige Consequenz jener hypothetischen Prämisse steht dem Apostel so fest, daß er von ihr aus über die Zulässigkeit jener Prämisse entscheidet. Weil ihm aber andererseits vom christlichem Standpunkte aus von vornherein feststeht, daß der Mensch überhaupt (also auch Abraham) Gott gegenüber nichts hat noch haben kann, dessen er sich rühmen könnte (*ἀλλ' οὐ πρὸς θεὸν* scil. *καύχημα ἔχει*), so kann auch Abraham nicht aus Werken gerechtfertigt sein. Es ist das derselbe Gedankengang, von welchem aus Paulus 3, 28 (lies: *οὖν*) seine These, daß der Mensch ohne Gesetzeswerke gerechtfertigt werde, daraus f o l g e r t, daß durch die Heilsordnung des Gesetzes das Rühmen des Menschen nicht ausgeschlossen wäre (v. 27). Der Grund aber, weshalb es dem christlichen Bewußtsein unmittelbar feststeht, daß die Beschaffung der Gerechtigkeit und damit die Erlangung des Heils nicht mit einem Rühmen des Menschen verbunden sein kann, ist der, daß das Christenthum dem Apostel eine Gnadenanstalt ist (§. 58, b) und die göttliche Gnade alles menschliche Verdienen und Rühmen ausschließt (4, 4). Die göttliche Gnade ist durch Christum, insbesondere durch seinen Tod vermittelt. Die ganze Erscheinung Christi aber, insbesondere sein Tod wäre zwecklos, wenn die Gerechtigkeit auf jenem an sich möglichen Wege auch in Wirklichkeit beschafft werden könnte. Es wäre ja dann nur nöthig, jeden auf diesen Weg hinzuweisen [1]). Hiernach muß es dem christlichen Bewußtsein feststehen, daß nie-

---

1) Wenn durchs Gesetz Gerechtigkeit vermittelt wird, so ist Christus umsonst (δωρεάν) d. h. ohne Grund, unnöthiger Weise gestorben (Gal. 2, 21), es hätte ja dasselbe auch auf anderem Wege erreicht werden können. Wenn man auf Grund des Gesetzes (ἐν νόμῳ)

mand auf Grund des Gesetzes bei Gott für gerecht erklärt wird (Gal. 3, 11) d. h. daß aus Anlaß von Gesetzeswerken nie ein Mensch vor Gott gerechtfertigt werden wird (Röm. 3, 20).

b) Die Unmöglichkeit, aus Gesetzeswerken gerecht zu werden, beruht keineswegs darin, daß Gesetzeswerke an sich eine unvollkommene Erfüllung des göttlichen Willens sind, etwa weil darunter nur eine äußerliche Befolgung von allerlei Satzungen aus sinnlichen Motiven verstanden wäre, wie noch Neander, S. 660—662 und Usteri, S. 57—59 meinen. Nirgends unterscheidet Paulus zwischen dem Thun des Gesetzes, welches nach Röm. 2, 13 an sich wohl rechtfertigen kann, und den Gesetzeswerken, aus denen keiner gerechtfertigt wird (3, 20). Wäre das Gesetz nicht die volle Offenbarung des göttlichen Willens, was es aber nach §. 65, b ist, so würde eben nur eine Vervollständigung des Gesetzes, und nicht eine neue Heilsanstalt im Christenthum gegeben sein. Paulus aber, welcher wohl weiß, daß das Gesetz die Liebe des Nächsten verlangt (13, 10) und die böse Begierde verbietet (7, 7), kann nicht unter den Forderungen des Gesetzes eine Summe äußerlicher Satzungen verstanden haben. Ebenso wenig kann in dem Begriff der *ἔργα* eine unvollkommene, weil auf falschen Motiven ruhende, Erfüllung des Gesetzes liegen [2]). Die Gesetzeswerke an sich könnten also wohl rechtfertigen, wenn sie nur vorhanden wären, aber sie sind eben factisch nie in dem Umfange vorhanden, in dem sie allein die Gerechtigkeit des Menschen beschaffen könnten. Genau so entschieden nemlich, wie Jesus (§. 24, c) und Jacobus (2, 10), spricht Paulus die Solidarität aller einzelnen Gebote des Gesetzes aus. Wer durch Annahme der Beschneidung sich einmal dem Gesetze unterwirft, übernimmt damit die Verpflichtung, das g a n z e Gesetz zu halten (Gal. 5, 3), und das Gesetz spricht seinen Fluch über jeden aus, der nicht a l l e seine Gebote hält (3, 10 nach Deutr. 27, 26). Nun aber geht Paulus von der Erfahrungsthatsache aus, daß keiner alle Gebote gehalten hat; denn alle haben gesündigt (Röm. 5, 12), daher ermangeln alle der Ehre, welche Gott ertheilt, wenn er einen für gerecht erklärt (3, 23). Das Sittenverderben des Heidenthums, wie es Paulus Röm. 1 schildert, bedarf keines Beweises; aber auch die Juden lassen es trotz allem scheinbaren Eifer für das Gesetz doch am Thun desselben fehlen (2. 1. 2) und zwar nicht, weil ihre Erfüllung eine äußerliche ist und aus unlauteren Motiven hervorgeht, sondern weil sie die einfachsten Gebote, wie das sechste und siebente, in ihrem Thun übertreten (v. 21. 22) und durch diese

---

d. h. durch Erfüllung desselben gerechtfertigt wird, so hört das Band auf, das uns mit Christo verbindet (κατηργήθητε ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ), sofern dieser eben der Grund unseres Heils sein will, und ebenso der Zusammenhang mit der göttlichen Gnade (τῆς χάριτος ἐξεπέσατε), welche dann nichts mehr an uns zu thun hat, da Gott nach seiner Gerechtigkeit ohnehin den Thäter des Gesetzes für gerecht erklärt (Gal. 5, 4).

2) Es ist durchaus willkührlich, unter den ἔργα wie unter dem ποιεῖν und πράσσειν, welches das Gesetz fordert, bloß äußerliche Handlungen zu verstehen. Unter den ἔργα τῆς σαρκός (Gal. 5, 19), welche v. 21 als ein πράσσειν bezeichnet werden, werden auch Gesinnungen wie ἔχθρα, ζῆλος, θυμός, ἐριθεία, φθόνος (Vgl. 2 Cor. 11, 15) mit aufgezählt, und umgekehrt gehört selbst die evangelische Verkündigung zu den ἔργα (1 Cor. 3, 13—15. 15, 58. 16, 10) und ebenso jedes echt christliche Verhalten (Gal. 6, 4. 2 Cor. 9, 8), wie ja Paulus sogar 1 Thess. 1, 3 von einem ἔργον πίστεως redet.

Uebertretung des Gesetzes Gott verunehren, dessen Ehre das Halten seiner Gebote fordert (v. 23). Was aber so die Erfahrung lehrt, bestätigt die Schrift. In einer Reihe ATlicher Stellen (Röm. 3, 10—18) findet Paulus eine Schilderung der allgemein-menschlichen Sündhaftigkeit, indem er v. 19 ausdrücklich bevorwortet, daß nach der Intention der Schrift die Juden diese Stellen auch auf sich beziehen sollen, und nach Gal. 3, 22 hat die Schrift Alles unter die Sünde verschlossen, indem sie alle Menschen mit all ihrem Thun in gleicher Weise für sündhaft erklärt. Diese Thatsache selbst ist ebenso die Voraussetzung der Predigt Jesu (§. 21, a) wie der Urapostel, nur daß dieselbe für Paulus bei seinem Begriff der *δικαιοσύνη* (§. 65, b) zugleich die Unmöglichkeit der Beschaffung der Gerechtigkeit Seitens des Menschen involvirt. Gehört zu dieser die absolute Normalität des religiös-sittlichen Lebens, so lehrt freilich jede Erfahrung, daß kein Mensch *δίκαιος* ist.

c) Diese ausnahmslose Erfahrung muß aber doch einen tieferen Grund haben, und diesen findet Paulus darin, daß der Mensch von einer Macht beherrscht ist, welche ihn an der Erfüllung des Gesetzes und damit an der Realisirung der Gerechtigkeit hindert, das ist die Macht der *ἁμαρτία*. Wer sich der Sünde dienstbar macht, hat sich eben damit emancipirt von der Gerechtigkeit (Röm. 6, 20) und seine Glieder zu Waffen der *ἀδικία* gemacht (v. 13), mittelst derer also statt der gottgewollten *δικαιοσύνη* die *ἀδικία* verwirklicht wird [3]). So lange der Mensch unter der Botmäßigkeit dieser Sündenmacht steht (Röm. 3, 9. Vgl. Gal. 3, 22), so lange sie eine absolute Herrschaft über ihn ausübt (Röm. 5, 21: *βασιλεύει*) und ihn zum willenlosen Knechte macht (6, 17. 20), kann er die Gerechtigkeit nicht verwirklichen, deren Gegentheil zu verwirklichen das Streben der Sündenmacht ist. Daß er aber von dieser Macht beherrscht wird, lehren schon die Urapostel (§. 46, b. 52, b), nur daß Paulus noch schärfer psychologisch analysirt hat, wie der Mensch zum Bewußtsein dieser Unfreiheit kommt. Die in ihm vorhandene Sündenmacht ist nemlich so lange scheinbar todt, bis sie die erste Lebensäußerung von sich giebt, indem sie die böse Begierde [4]) im Menschen erregt (7, 8).

---

3) Bei der Wiederaufnahme des Gedankens von Röm. 6, 13 in v. 19 wird die Sünde ihrem Wesen nach bezeichnet theils als sittliche Befleckung (Vgl. 1, 24), theils als ausdrückliche Negirung des göttlichen Willens (ἀνομία; vgl. 2 Cor. 6, 14, wo dieselbe der δικαιοσύνη entgegensteht), weshalb auch die Entwicklung der Sünde in der Offenbarung des ἄνομος gipfelt (2 Thess. 2, 8, vgl. §. 63, c). Die einzelnen Erscheinungen, in denen sich die Sünde realisirt (ἁμαρτίαι: Gal. 1, 4. 1 Cor. 15, 3. 17. Röm. 7, 5. Vgl. 1 Thess. 2, 16. Col. 1, 14. Eph. 2, 1; ἁμαρτήματα: 1 Cor. 6, 18. Röm. 3, 25) werden, wenn die Beziehung auf das sie verbietende Gesetz (Gal. 3, 19. Röm. 2, 23) oder sonst ein ausdrückliches Gebot Gottes (Röm. 5, 14) hervorgehoben wird, Uebertretungen genannt (Röm. 4, 15: οὗ — οὐκ ἔστιν νόμος, οὐδὲ παράβασις. Vgl. Gal. 2, 18. Röm. 2, 25. 27). Aber die Sünde bleibt strafbar, auch wenn sie nicht auf Grund eines positiven Verbotes als Uebertretung angerechnet werden kann (Röm. 5, 13. 14. Vgl. 2, 12). Der Ausdruck παράπτωμα bezeichnet zunächst auch die Uebertretung eines positiven Verbotes (Röm. 5, 15. 17. 18. 20. 11, 11. 12), steht aber auch von Sünden überhaupt (Gal. 6, 1. 2 Cor. 5, 19. Röm. 4, 25. 5, 16. Vgl. Col. 2, 13. Eph. 1, 7. 2, 1. 5).

4) Unter den Begierden (ἐπιθυμίαι) versteht Paulus, wie Petrus und Jacobus (§. 46, b. 56, a), nicht die natürlichen Triebe des Leibes, weil dieselben in der empirischen Mensch-

Die Begierde ist weder die Sünde selbst, da sie von ihr bewirkt wird, noch die einzige Erscheinungsform der Sünde, aber sie ist diejenige Erscheinungsform, an welcher das Wesen der Sünde als einer den Menschen beherrschenden Macht am deutlichsten hervortritt. Denn die Begierde bemächtigt sich des Menschen und versetzt ihn in einen leidentlichen Zustand, sie erzeugt das *πάθος ἐπιθυμίας* (1 Thess. 4, 5. Vgl. Röm. 1, 26: *πάθη ἀτιμίας*), die *παθήματα* (Röm. 7, 5: *παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν*. Gal. 5, 24: *παθήματα καὶ ἐπιθυμίαι*). An diesem leidentlichen Zustande, in welchen den Menschen die Begierde versetzt, wird sich der Mensch der in ihm wohnenden (Röm. 7, 17. 20) Sündenmacht als einer von seinem Ich sich unterscheidenden bewußt, die im Stande ist, etwas in ihm zu erregen, das er nicht als sein eigen anerkennt, dem gegenüber er sich nicht frei, sondern abhängig, nicht activ, sondern passiv fühlt. Von selbst würde der Mensch nicht den Begierden seines Leibes gehorchen (6, 12), den er doch als einen untergeordneten Theil seines Wesens anerkennen muß. Von freien Stücken würde er überhaupt das Böse nicht thun, sobald er das Gute aus dem göttlichen Gesetze kennen gelernt und, indem er mit dem Gesetz zusammen sein eigenes widergesetzliches Thun verurtheilen muß, dem Gesetz beistimmt, daß es gut sei (7, 16). Wie das Gesetz nur am Guten Wohlgefallen hat, so freut er sich mit dem Gesetze an dem Guten (v. 22), er will das Gute thun (v. 21). Aber dies Wollen bleibt ein unkräftiges, es kommt nicht zum Vollbringen (v. 18). Er thut nicht das Gute, was er will, sondern das Böse, was er nicht will (v. 15. 19). Dieser unbegreifliche Selbstwiderspruch (v. 15: *ὃ κατεργάζομαι, οὐ γινώσκω*) löst sich nur dadurch, daß eine fremde Macht im Menschen wohnt (v. 17. 20), die Macht der Sünde. Diese legt ihm, der das Gute thun will, stets das Böse so unmittelbar nahe, daß er es zuerst ergreift und ergreifen muß (v. 21). In dem Kampf zwischen der Sünde und dem besseren Wollen bleibt jene stets Siegerin und knechtet ihn nach seinem besseren Ich als Kriegsgefangenen unter ihr Gesetz, so daß er ihr dienen muß (v. 23. 25), sich als in ihre Knechtschaft verkauft (v. 14) fühlt. Was der Apostel so als seine eigene Erfahrung ausspricht, das kann er zugleich als die allgemein menschliche Erfahrung betrachten. Wenn die im Menschen vorhandene Sünde selbst da stets zur Herrschaft gelangt, wo in Folge der Gesetzesoffenbarung und ihrer höchsten Werthschätzung, wie sie bei ihm als Pharisäer stattfand, das Wissen und Wollen des Guten vorhanden ist, so muß sie ja überall da, wo dies Wissen oder Wollen getrübt ist oder fehlt, nur um so schrankenloser ihre Herrschaft üben.

d) In Folge dieser Sündenknechtschaft, welche sie verhindert, die Gerechtigkeit zu realisiren, sind die Menschen dem Gerichte Gottes verfallen (Röm. 1, 19. 20), der nun einmal die *δικαιοσύνη* fordert und darum das

---

heit nirgends mehr als solche zum Vorschein kommen, sondern die sündlichen, widergöttlichen Neigungen (Röm. 1, 24), mögen sie nun sinnlicher oder geistiger Art sein. Er führt mit Absicht das ATliche Gebot der sündlichen Begierde (Exod. 20, 17. Deutr. 5, 21) so an, daß er nicht bestimmte Gegenstände der Begierde als verboten nennt, sondern das ἐπιθυμεῖν als solches (7, 7). Jede Begierde in seinem Sinne ist ein Erzeugniß der Sünde (v. 8), jeder natürliche Trieb kann durch die Sünde zur ἐπιθυμία verkehrt werden (13, 14). Stellen wie 1 Thess. 2, 17. Phil. 1, 23 haben natürlich mit diesem technischen Gebrauch des Wortes ἐπιθυμία nichts zu thun.

Fehlen derselben ebenso nach seiner Gerechtigkeit bestrafen muß, wie er ihr Vorhandensein durch sein Urtheil und sein Verhalten anerkennt (§. 65, c). Diese Rechtsvollstreckung hat Gott sich vorbehalten (Röm. 12, 19 nach Deut. 32, 35), sie ist die nothwendige Aeußerung seines Zorns über die Sünde, dem man Raum geben soll, indem man ihm nicht durch Rachsucht vorgreift; um seinem Zorn Genüge zu thun muß er Rechtsvollstrecker sein (13, 4: *ἔκδικος εἰς ὀργήν*). Diesen Zorn bewirkt das Gesetz, sofern es die Sünde des Menschen zu einer Uebertretung seines ausdrücklichen Gebots stempelt (4, 15); derselbe ergeht aber über alle *ἀδικία* (1, 18), auch wo die Sünde nicht als *παράβασις* angerechnet wird (5, 13. 14), weil sie von solchen gethan ist, die kein positives Gesetz hatten, das die Sünde als strafwürdig verurtheilt (2, 12). Das Gericht Gottes, dem der Uebelthäter nach 2, 3 nicht zu entfliehen wähnen soll, ist nichts anders als eine Aeußerung des göttlichen Zorns, den er sich durch seine Gesetzesübertretung gehäuft hat, am Tage des Zorns und der Offenbarung des gerechten Gerichts Gottes (v. 5. 8)[5]. Wie in der urapostolischen Verkündigung (§. 50, d. 57, d), so erscheint auch bei Paulus nach ATlicher Anschauung der Tod ausdrücklich als die auf Grund der göttlichen Rechtsfestsetzung (*δικαίωμα* 1, 32) bestimmte Strafe der Sünde (6, 21. 23. 7, 5. 8, 10). Es ist reine Willkür, hiebei an etwas anders zu denken als an den leiblichen Tod und etwa den Begriff des geistigen Todes, der, sowie der des geistigen Lebens, einer ganz andern Gedankenreihe angehört, hier hineinzuziehn, wie noch Schmid, II. S. 253 und Lechler, S. 98 thun, oder mit Usteri, S. 35 anzunehmen, ohne die Sünde wäre der Tod nur in keiner Verbindung mit den Uebeln gestanden, die wir als Folge der Sünde fühlen, und würde selbst als kein Uebel erscheinen; denn 1 Cor. 15, 56 besagt nicht, daß die Sünde dem Tode seine Bitterkeit giebt, sondern daß die Sünde, welche den Tod zur Folge hat, diesem den Stachel giebt, womit er den Menschen tödtet (Vgl. Jac. 1, 15). Allerdings aber kann der Tod im Gegensatz zu dem Leben im prägnanten Sinne (§. 65, d) nur als ein solcher gedacht sein, dem keine Aufhebung (durch die Auferstehung) bevorsteht, dem kein neues Leben folgt (Vgl. §. 34, c), der also ebenso ewig währt, wie jenes Leben (Röm. 8, 13). In diesem Sinne ist der Tod das Schicksal der *ἀπολλύμενοι* (2 Cor. 2, 15. 16) und dies *ἀπόλλυσθαι* (Vgl. 1 Cor. 1, 18. 8, 11. 15, 18. 2 Cor. 4, 3. 9) ist identisch mit dem Gerichtetwerden (Röm. 2, 12), wo es sensu malo steht. Die *σκεύη ὀργῆς* sind nach Röm. 9, 22 zur *ἀπώλεια* bestimmt und so erscheint dieser Begriff, der auch hier, wie §. 34, c, zunächst einen gewaltsamen Tod bezeichnet (1 Cor. 10, 9. 10), als Ausdruck für das definitive Verderben, dem der Mensch im Gerichte verfällt (Vgl. auch Phil. 1, 28. 3, 19), abwechselnd mit dem synonymen Ausdruck: *φθορά* (Gal. 6, 8. Vgl. 1 Cor. 3, 17). Vgl. §. 64, b.

§. 67. Die Uebertretung Adams und ihre Folgen.

Vgl. A. Dietzsch, Adam und Christus. Bonn, 1871.

Thatsache ist, daß die Gesammtheit der Menschen in der gegenwärtigen Weltzeit von einer ungöttlichen Macht bestimmt wird und den Charakter der

5) Wenn dieser Zorn an dem Tage, wo Gott als der gerechte die Welt richtet, über dem Sünder sich gleichsam entladet (Röm. 3, 5. 6. 5, 9. 9, 22), so sind damit vorläufige Offenbarungen dieses Zorns nicht ausgeschlossen (1, 18).

5ündhaftigkeit an sich trägt. a) Diese Thatsache führt Paulus zurück auf die
lebertretung des ihnen gemeinsamen Stammvaters. b) Zugleich ist damit,
aß bei seiner Sünde der Tod als Strafe gesetzt war, dieser die allgemeine
strafe für alle Sünder geworden. c) Auch läßt sich mit höchster Wahrschein-
chkeit annehmen, daß Paulus den verderblichen Einfluß Adams auf sein
eschlecht auf die durch die Zeugung vermittelte Blutsgemeinschaft zurückge-
ihrt habe. d)

a) Was jeden Einzelnen immer wieder die eigene Erfahrung lehrt, gilt
atürlich auch von der Menschheit im Ganzen oder vom *κόσμος* (2 Cor. 1, 12.
löm. 1, 8) [1]). Weil sie der Sünde dient, so ist die ganze Welt dem Gerichte
Gottes verfallen (1 Cor. 4, 13. 6, 2. 11, 32. Röm. 3, 6. 19) und bedarf
er Versöhnung mit Gott (2 Cor. 5, 19. Röm. 11, 12. 15). Ihr Geist ist
em Geiste Gottes entgegengesetzt (1 Cor. 2, 12), ihre Weisheit ist eine un-
göttliche (1 Cor. 1, 20. 21. 27. 28. 3, 19), ihre Traurigkeit führt zum Tode
2 Cor. 7, 10). In dem zum term. techn. gewordenen *ὁ κόσμος* prägt
ich also die Vorstellung von der erfahrungsmäßigen Sündhaftigkeit der Men-
chenwelt aus. Allerdings ist dabei nicht an die Menschheit als solche, son-
dern nur an die Menschheit gedacht, sofern sie dem *αἰὼν οὗτος* d. h. nach
der Terminologie des späteren Judenthums dem vormessianischen Weltalter
(הָעוֹלָם הַזֶּה) angehört. Der Charakter dieses Weltalters ist sündhaft (Röm.
12, 2. Vgl. Gal. 1, 4: *πονηρός*), seine Weisheit ist eine ungöttliche (1 Cor.
1, 20. 2, 6. 8. 3, 18). Sofern die sündhafte Menschenwelt diesem Weltäon
angehört, heißt sie auch *ὁ κόσμος οὗτος* (1 Cor. 3, 19. 5, 10). Die der
Sünde dienstbare Welt steht aber, wie §. 23, a. 55, b, unter der Herrschaft des
Satan, der daher 2 Cor. 4, 4 als der Gott dieser Weltzeit bezeichnet wird und
der die vollendete Erscheinung des Menschen der Sünde oder der Gesetzlosig-
keit einst mit seinen Wunderkräften ausrüsten wird (2 Thess. 2, 9). Sein
Geist ist es, der den *κόσμος* gleichsam beseelt und treibt (1 Cor. 2, 12) und
ihm den sündhaften, widergöttlichen Charakter aufdrückt. Er ist auch wahr-
scheinlich bereits als der Verführer der ersten Eltern gedacht. Mit offenbarer
Beziehung auf die Erzählung vom Sündenfall (Gen. 3) heißt es 2 Cor. 11,
3, daß die Schlange Eva durch ihre List täuschte, und es ist wohl kein Zwei-
fel, daß dabei mit der damaligen jüdischen Theologie (Sapient. 2, 24)
die Schlange als Organ des Teufels gedacht ist, welcher also die ersten
Menschen zu ihrer folgenschweren Uebertretung bewog. Damit soll aber na-
türlich die Allgemeinheit der Sündhaftigkeit durchaus nicht erklärt sein. Viel-
mehr so gewiß diese Uebertretung trotz der Verführung des Teufels in ATlicher
Weise als freie That und sittliche Schuld gedacht ist, so gewiß ist die allge-
meine Sündhaftigkeit der Menschheit nicht die Folge, sondern der Grund ihres
Verfallenseins an die Herrschaft des Satan. Nur weil sie der Sünde dient,
wird die Menschheit zum Reich des Satan, nirgends wird die zwingende

---

1) Selten steht bei Paulus ὁ κόσμος vom Universum überhaupt (1 Cor. 4, 9. 8, 4.
14, 10. Röm. 1, 20) oder von dem Inbegriff aller irdischen Dinge (Gal. 6, 14. 1 Cor.
3, 22. 7, 33. 34. Röm. 4, 13) wie bei Petrus und Jacobus (§. 46, b. Anm. 3. 55, a).
Sofern die jetzige Welt mit dem Ablauf des gegenwärtigen Weltäon ein Ende nimmt,
heißt sie auch ὁ κόσμος οὗτος (1 Cor. 7, 31).

Gewalt, welche die Sünde über den Menschen ausübt, und die Allgemeinheit der Herrschaft, welche sie im Menschengeschlecht erlangt hat, daraus erklärt, daß es die satanische Macht sei, welche den Einzelnen zur Sünde treibt. Da nun aber Paulus unmöglich bei der bloßen Thatsache der Sündenherrschaft im *κόσμος* stehen bleiben kann, so muß er einen andern Weg einschlagen, um dieselbe zu erklären.

b) Die Menschheit ist dem Apostel nicht bloß die Summe aller einzelnen menschlichen Individuen, sie ist ihm vielmehr ein einheitliches Menschengeschlecht. Dies ist dem Apostel so wichtig, daß sich in seiner grundlegenden Heidenmissionspredigt mit der Verkündigung des Einen Gottes zugleich die Verkündigung von der Abstammung der Völker aus Einem Blute verbindet (Act. 17, 26). Der überall im Menschengeschlecht sich vorfindende, ihm gemeinsame Zustand der Sündenknechtschaft kann demnach nur auf das, was die Einheit des Geschlechts constituirt, auf seinen Zusammenhang mit dem Stammvater zurückgeführt werden. Ausdrücklich heißt es Röm. 5, 12, durch Einen Menschen (d. h. Adam nach v. 14) sei die Sünde in die Menschenwelt hineingekommen, und da wir sie dort als eine herrschende Macht vorgefunden haben, so wird eben diese ihre Machtstellung in der Menschenwelt durch den ersten Menschen herbeigeführt sein [2]). Es ist mit dieser Aussage die Annahme schlechthin unvereinbar, daß das von Anfang an dem Menschen immanente Princip der Sünde nur in der Uebertretung Adams zuerst actuell hervorgetreten sei (Baur, S. 138. 191. Holsten, S. 413. 18) und Paulus demnach von einem Sündenfall Adams nichts wisse. Wird letzteres schon durch die hier und 2 Cor. 11, 3 unzweifelhafte Anspielung auf die ATliche Geschichte vom Sündenfall ausgeschlossen, sowie dadurch, daß die Uebertretung Adams v. 19 ausdrücklich auf eine *παρακοή*, also auf eine sittliche Selbstentscheidung zurückgeführt wird, so ersteres dadurch, daß das *εἰσέρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον* kein Actuellwerden eines bereits in der Welt vorhandenen Princips bezeichnen kann, und daß, wenn man die Wortbedeutung des Verbi festhalten will, es heißen müßte, die *παράβασις* sei durch Adam in die Welt gekommen. Jedenfalls aber würde dann gesagt sein, in Adam oder mit seiner Uebertretung sei die Sünde actuell geworden (Vgl. auch R. Schmidt, S. 43. Dietzsch, S. 76. 77). Es heißt aber ausdrücklich, durch ihn, und zwar nach dem Folgenden durch sein *παράπτωμα* (v. 15. 17. 18), sei die

2) Daß in einer lehrhaft so bedeutsamen Stelle ὁ κόσμος in seinem technischen Sinne zu nehmen sei, ist von vornherein sehr wahrscheinlich, wird aber dadurch unzweifelhaft gemacht, daß im zweiten Versgliede das εἰς τὸν κόσμον durch εἰς πάντας ἀνθρώπους aufgenommen wird, um anzudeuten, daß die Sünde nicht nur überhaupt als Macht in der Menschenwelt zu wirken begonnen hat, sondern auch diese ihre Macht über alle einzelnen Menschen erstreckt. Es entsteht sonach durch diese Fassung keine Tautologie, wie Dietzsch, S. 88 meint, während, wenn man es von der tellurischen Welt, der Sphäre des irdischmenschlichen Daseins versteht (was ὁ κόσμος ohnehin an sich gar nicht bedeutet), die Aussage ganz bedeutungslos wird, da es sich ja von selbst versteht, daß die Sünde, wenn sie in diese irdische Welt eindrang, zuerst nur an einer Stelle (und zwar der Natur der Sache nach nur in einen Menschen) eindringen konnte, während der Nerv des Gedankens eben darin liegt, daß durch Vermittlung Eines Menschen die Sünde hineingekommen ist in die Vielheit des κόσμος, und zwar, wie sofort näher bestimmt wird, in alle einzelnen Glieder desselben.

Sünde als Princip (oder als herrschende Macht) in die Welt hineingekommen, lso zunächst in ihm selbst und dann in dem einheitlich mit ihm verbundenen Renschengeschlecht wirksam geworden. Es kann darum auch im Folgenden uf Grund dieser Aussage vorausgesetzt werden, daß Alle (ohne Ausahme) gesündigt haben. Hiebei daran zu denken, daß Alle in Adam als em Stammvater gesündigt haben (Vgl. Philippi und Meyer z. d. St.), ist och völlig willkührlich, wenn man einmal die katholisch-traditionelle Beziehung des ἐφ' ᾧ auf Adam (in quo) allseitig als verfehlt anerkannt hat; denn er Aorist, der einfach die Thatsache, daß alle gesündigt haben, als eine (eben i Folge jenes εἰσῆλθεν) abgeschlossene hinstellt, nöthigt keineswegs an etas zu denken, was in und mit der einzelnen Thatsache der Uebertretung dams geschehen sei. Daher eben kann auch 5, 19 nicht so verstanden weren, daß Allen im Urtheile Gottes die Sünde des Stammvaters imputirt urde, sondern nur so, daß durch den Ungehorsam des Einen die Vielen d. h. factisch alle Glieder des Menschengeschlechts) als Sünder hingestellt urden (κατεστάθησαν). Der Ausdruck ist, wie schon das διὰ τῆς παρα-οῆς zeigt, das lediglich wegen des folgenden διὰ τῆς ὑπακοῆς an die Stelle es bis dahin gebrauchten παράπτωμα tritt, durch den Gegensatz bedingt nd faßt die Thatsache in den Blick, daß sie vor dem, der über Alle sein ατάκριμα verhängt, als Sünder zu stehen kamen, weil eben die mit Adams Uebertretung in die Menschenwelt hineingekommene Sünde in allen ur herrschenden Macht geworden war und so Alle zum Sündigen veranaßt hatte.

c) Die Uebertretung Adams war nach Gen. 2, 17 eine solche, auf welche ausdrücklich der Tod als Strafe gesetzt war, wobei natürlich an den physischen Tod zu denken ist, in welchem die Seele vom Leibe getrennt wird und dieser der Verwesung anheimfällt. Darum ist durch die Sünde, welche mit der Uebertretung Adams in die Welt kam, zugleich der Tod in die Welt gekommen, und so d. h. in Folge dieses einmal gesetzten Causalzusammenhanges zwischen Tod und Sünde ist der Tod zu allen Menschen hindurchgedrungen, weil (ἐφ' ᾧ = ἐπὶ τούτῳ ὅτι) alle gesündigt haben und nun auch allen ihre Sünde den Tod zuzog (Röm. 5, 12). So sind durch Eines Uebertretung die Vielen gestorben (v. 15. Vgl. v. 17), auf Anlaß Eines ist der Urtheilspruch Gottes über ihre Sünde (τὸ κρίμα) zum Todesurtheil (κατάκριμα) geworden (v. 16. Vgl. v. 18)[3]. Hier haben wir also die deutliche Erklä-

3) Auf diese Auffassung kommt im Wesentlichen auch Dietzsch, S. 74 hinaus, obwohl nach Hofm. das οὕτως Röm. 5, 12 lediglich auf die Vermittlung durch Einen Menschen und ἐφ' ᾧ auf θάνατος bezieht. Allein wenn der Tod durch Einen Menschen in die Menschenelt (im Sinne von Anm. 2) hineingekommen war, so verstand sich ja ganz von selbst, ß sein Hindurchdringen zu allen Einzelnen in derselben ebenso nur durch ihn vermittelt n konnte, und das δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ist so wenig stärker betont, als das διὰ τῆς μαρτίας, daß ja vielmehr von dem Hineinkommen des Todes (dem nun sein διέρχεσθαι genübertritt) ausschließlich nur das letztere ausgesagt, wobei sich freilich aus dem Vorrgehenden von selbst verstand, daß die Sünde des Einen Menschen gemeint ist. Dann er kann das οὕτως nur darauf zurückweisen, daß bei dieser ersten Sünde der Tod als Strafe derselben bestimmt war, und dem entspricht offenbar die ausdrückliche Hervorheung, daß auch das Hindurchdringen des Todes zu Allen in dem Sündigen Aller seinen Grund hatte, wobei freilich Dietzsch, S. 55 übersieht, wie dies Sündigen Aller ja nicht

rung darüber, wie es gemeint ist, wenn es 1 Cor. 15, 21. 22 heißt, daß durch einen Menschen der Tod gekommen ist, oder daß es in ihm (vielleicht näher in dem Lebenszusammenhange mit ihm) begründet ist, wenn alle sterben. Vergeblich beruft man sich gegen die Annahme, daß der Tod im Alttestamentlichen Sinne als Strafe der Sünde gefaßt sei (§. 66, d), darauf, daß Adam kraft seiner ursprünglichen Beschaffenheit (1 Cor. 15, 47: ἐκ γῆς χοϊκός) sterblich war, was ja auch die Genesis (3, 19. Vgl. 2, 7) lehrt. Auch dort besteht die Folge der Sünde nicht darin, daß Adam sterblich wurde, sondern daß er wirklich starb, daß der an sich sterblich geschaffene Mensch nicht die Gabe der Unsterblichkeit erlangte, die ihm bestimmt war (3, 22) und die seine irdische Leiblichkeit ohne ihre Zerstörung im Tode zur himmlischen verklärt hätte. Grade so kennt auch Paulus, wie wir sehen werden (Vgl. schon §. 64, c), eine Weise, wie man ohne durch den Tod hindurch aus dieser irdischen Leiblichkeit, die ja freilich zum himmlischen Reiche Gottes nicht gelangen kann (1 Cor. 15, 50), zu einer unvergänglichen kommen kann. Aber durch das Strafurtheil, das über Adams Sünde gesprochen, ist dem sündigen Menschengeschlechte dieser Weg zum (ewigen) Leben versagt. Seitdem ist nun der Tod für alle Menschen unvermeidlich geworden, aber nicht weil die von Adam stammende Leiblichkeit naturnothwendig dem Tode verfällt, sondern weil dieselbe Ursünde, welche die Festsetzung des Todes als Sündenstrafe herbeiführte, zugleich das Hereinkommen der Sünde in die Welt bewirkte, in Folge dessen alle sündigten und dadurch todeswürdig wurden. Daß der Tod wirklich nur in Folge des bei dem ersten Sündenfall erlassenen Strafedicts die bleibende Strafe der Sünde geworden ist, beweist der Apostel dadurch, daß, obwohl zwischen der Uebertretung Adams und dem mosaischen Gesetze, welches die Sünde als todeswürdige Uebertretung erklärte, eigentlich kein Thun des Menschen als Sünde in diesem Sinne angerechnet werden konnte, dennoch der Tod allgemein war und auch die traf, die nicht, wie Adam (und die Uebertreter des mosaischen Gesetzes), ein mit der Todesandrohung verbundenes Gebot übertreten hatten (Röm. 5, 13. 14).

d) Direct spricht sich Paulus nicht darüber aus, wodurch er sich den

etwas zufälliges, von der Uebertretung Adams unabhängiges ist, sondern nach dem richtig gefaßten ersten Hemistich eben durch dieselbe causirt ist, daß in dem πάντες ἥμαρτον nur direct und ausnahmslos ausgesprochen wird, was indirect in dem ἡ ἁμαρτία εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον schon liegt. Daß bei dieser Betrachtung über den Ursprung der in der Menschheit sich vorfindenden Sünden- und Todesherrschaft die dogmatisirende Causalfrage nach dem Tode der noch nicht sündenfähigen Kinder außer Acht gelassen ist, sollte doch gegen diese einfachste wortgemäße Fassung nicht als Instanz geltend gemacht werden, während die Hofmannsche Fassung des ἐφ᾽ ᾧ (auch ganz abgesehen von ihrer höchst zweifelhaften sprachlichen Berechtigung) es nur zu der in diesem Zusammenhang völlig bedeutungslosen Aussage bringt, daß bei schon vorhandener Todesherrschaft Alle sündigten. Auch die im Wesentlichen von Dietzsch richtig gefaßte Begründung in v. 13. 14 wird nur schärfer und schlagender bei unsrer Fassung des v. 12. Denn nicht, daß der Tod Aller nicht durch ihre individuelle Sünde causirt sein könne, ist dort gezeigt, da ja ausdrücklich zugestanden wird, daß auch vor dem Gesetz Sünde in der Welt war, sondern nur, daß diese Sünde damals nicht durch ihre Qualität als todeswürdige Uebertretung den Tod zugezogen haben könne, also nur kraft des einmal bei der adamitischen Sünde gesetzten Causalzusammenhanges zwischen Tod und Sünde.

· allgemeine Sündhaftigkeit bewirkenden Einfluß Adams auf sein ganzes :schlecht (not. b) vermittelt denkt. Allein da Adam nur durch die Zeugung t dem ganzen Geschlecht im Lebenszusammenhange steht und eben darum ch Röm. 5 überall Adam genannt ist, obwohl eigentlich Eva zuerst ge- ıdigt hat, so spricht alle Wahrscheinlichkeit dafür, daß er wie Philo (de ta Mos. III, pag. 675) jenen Einfluß durch die geschlechtliche Zeugung ver- ttelt gedacht habe[4]). Die Zeugung beruht aber wie §. 27, a auf der ischlichen Vereinigung der beiden Geschlechter (1 Cor. 6, 16 nach Gen. 2, . Vgl. Eph. 5, 29. 31), welche, außerhalb der Ehe (als göttlicher Ord- ing) in der *πορνεία* vollzogen, das Fleisch befleckt (2 Cor. 7, 1). In ihr ird also zunächst das Fleisch erzeugt (Vgl. Hebr. 12, 9. Joh. 3, 6), als e materielle Substanz des leiblichen Organismus[5]), die einst beim ersten lenschen aus Erdenstaub gebildet ward (1 Cor. 15, 47 nach Gen. 2, 7), und ırum ist die durch Zeugung vermittelte Verwandtschaft eine fleischliche löm. 9, 3: *συγγενεῖς κατὰ σάρκα*. 11, 14: *ἡ σάρξ μου*. Vgl. Phil. 3, 4.). Näher aber wird die Substanz der irdischen Leiblichkeit (welche das jen- itige Gottesreich nicht erlangen kann) bezeichnet als Fleisch und Blut (1 Cor. 5, 50. Vgl. Eph. 6, 12), und beides stammt von den Erzeugern, da die urch Zeugung sich fortpflanzende Menschheit auch in Blutsgemeinschaft steht lct. 17, 26 und dazu not. b). Da nun nach ATlicher Anschauung (§. 27, b) ie Seele ihren Sitz im Blute hat, und da bei der Zeugung eines lebendi- en Menschen natürlich lebendiges d. h. beseeltes Fleisch[6]) erzeugt wird, so

---

4) Die Stelle Eph. 2, 3 hat mit unserer Frage gar nichts zu thun, da hier das ύσει unmöglich auf die leibliche Abstammung, sondern nur auf die natürliche Entwick- ung (Röm. 2, 14) gehen kann.

5) Auch die Substanz des thierischen Organismus (Gen. 2, 19) ist Fleisch, nur der lrt nach von der des menschlichen unterschieden (1 Cor. 15, 39). In diesem Sinne re- et Paulus von den fleischernen Tafeln des Herzens als leiblichen Organs (2 Cor. 3, 3), on der Beschneidung als einer am Fleisch vollzogenen (Gal. 6, 12. 13. Röm. 2, 28. Vgl. iol. 2, 13. Eph. 2, 11). Indem die leibliche Krankheit zunächst die materielle Substanz es leiblichen Organismus berührt, redet er von der ἀσθένεια τῆς σαρκός (Gal. 4, 13. 4), von dem σκόλοψ τῇ σαρκί (2 Cor. 12, 7), von dem ὄλεθρος τῆς σαρκός (1 Cor. , 5). Die Sterblichkeit des σῶμα (Röm. 8, 11) beruht darin, daß die σάρξ sterblich ist 2 Cor. 4, 11, wo ἐν τῇ θνητῇ σαρκὶ ἡμῶν das ἐν τῷ σώματι ἡμῶν v. 10 aufnimmt), as σῶμα τῆς σαρκός (Col. 1, 22) oder die σάρξ gradezu (Eph. 2, 15) erleidet den Tod. Die Ernährung des leiblichen Lebens geschieht dadurch, daß der materiellen Substanz des eibes gleichartige Substanzen (τά σαρκικά) zugeführt werden (1 Cor. 9, 11. Röm. 15, 7). Das Fleisch constituirt die äußere sinnenfällige Erscheinung am Menschen (Col. 2, . 5. Vgl. Joh. 8, 15); es bildet aber die Substanz des leiblichen Organismus nur in iesem irdischen Leben; daher steht das ἐν σαρκὶ ζῆν (Gal. 2, 20. 2 Cor. 10, 3. Vgl. Phil. 1, 22. 24) zunächst gleichbedeutend mit dem ἐν σώματι εἶναι (2 Cor. 12, 2. 3. Vgl. Phil. 1, 20), wobei nur an die gegenwärtige Leiblichkeit gedacht ist. In alledem liegt nichts, was von dem sonstigen NTlichen Begriffe der σάρξ abwiche (Vgl. §. 27, a).

6) Auch bei Paulus ist ganz wie §. 27, b die Seele Trägerin des leiblichen Lebens. Sie sucht man, wenn man den Menschen tödten will (Röm. 11, 3 nach 1 Reg. 19, 10), sie ist vom Tode bedroht (Röm. 16, 4. Vgl. Phil. 2, 30), sie opfert man mit seinem Le- ben (1 Thess. 2, 8), auf sie ruft daher Paulus den Herrn über Leben und Tod als Zeu- gen herab (2 Cor. 1, 23). Sie bildet ganz wie dort den Lebensmittelpunkt des Indivi-

wird offenbar die Seele miterzeugt gedacht. Während der aus dem Erdenstaub gebildete erste Mensch durch das Einblasen des göttlichen Lebenshauchs zur ψυχὴ ζῶσα ward (1 Cor. 15, 45 nach Gen. 2, 7), so wird jeder Nachkomme Adams durch Zeugung eine lebendige Seele; denn die irdische Leiblichkeit, mit welcher jeder geboren wird, ist ebenso eine aus Fleischessubstanz gebildete (Vgl. 2 Cor. 3, 3), wie eine ihrem Wesen nach vonvornherein durch die ψυχή bestimmte (σῶμα ψυχικόν: 1 Cor. 15, 44). Wie dasselbe Fleisch und Blut, so wird also auch, so zu sagen, dasselbe Seelenwesen durch das ganze Menschengeschlecht hin fortgepflanzt. Wenn also die zunächst in Adam durch seine Uebertretung zur herrschenden Macht gewordene Sünde auf alle seine Nachkommen übergegangen ist, so kann sie nur, weil sie in der σάρξ und ψυχή ihren Sitz hatte, oder weil seine beseelte σάρξ eine durch die Sünde beherrschte und verderbte war, mit dieser übergegangen sein. In der That aber heißt es Röm. 7, 18, daß in der σάρξ nichts Gutes wohne, und da diese Aussage begründen will, daß Paulus jenes widerspruchsvolle Thun des Bösen Seitens des das Gute wollenden Menschen auf die in ihm wohnende Sünde zurückführt (v. 15—17 und dazu §. 66, c), so ist damit indirect gesagt, daß diese in ihm wohnende Sünde eben das Nichtgute ist, das in seinem Fleische wohnt. Und wenn nach 1 Cor. 2, 14 der psychische Mensch für den Geist Gottes ebenso unempfänglich ist, wie nach Röm. 7, 14 der sarkische, ja wenn nach dem Zusammenhange mit 1 Cor. 3, 1—3 auch dort das σαρκικός ein reiner Wechselbegriff für ψυχικός ist, so ist es klar, daß nach Paulus die Sünde in dem beseelten Fleisch ihren Sitz hat und mit diesem durch sie verderbten Fleisch von Adam auf seine Nachkommen fortgepflanzt wird. Wie das aber näher zu verstehen, kann nur aus einer näheren Betrachtung der paulinischen Anthropologie erhellen, so weit dieselbe von der ATlich-urapostolischen Grundlage aus eigenthümlich fortgebildet ist.

§. 68. Die paulinische Anthropologie.

Vgl. Tholuck, über σάρξ als Quelle der Sünde (Studien und Kritiken. 1855, 3); Krumm, de notionibus psychologicis paulinis. 1858; Holsten, die Bedeutung des Wortes σάρξ im Lehrbegriff des Paulus. 1855 (Wieder abgedruckt in Holsten, zum Evangelium des Paulus und Petrus. IV. Rostock, 1868).

Weder hat Paulus die materielle Substanz des Leibes an sich als böse, noch die Sinnlichkeit als das Princip aller Sünde gedacht. a) Vielmehr bezeichnet er als Fleisch den Menschen nach seinem natürlichen Wesen, sofern es ursprünglich specifisch von Gott unterschieden, durch die in ihm wohnende Sünde aber in einen feindlichen Gegensatz gegen ihn verkehrt ist. b) Daneben kennt Paulus eine gottverwandte Seite des Menschen, die aber der

---

duums (Vgl. das ATliche כָּל־נֶפֶשׁ Röm. 2, 9. 13, 1 und das ἐκ ψυχῆς Col. 3, 23. Eph. 6, 6) so daß einer sich für die Seelen (das Ich) der Andern hingiebt (2 Cor. 12, 15. Vgl. das μιᾷ ψυχῇ und σύμψυχοι Phil. 1, 17. 2, 2). Durch sie als das Subject jeder sinnlichen Empfindung (Vgl. §. 27, b) wird auch das beseelte Fleisch empfindungs- und daher leidensfähig (Θλῖψις τῇ σαρκί 1 Cor. 7, 28. Vgl. Col. 1, 24).

[M]acht der Sünde im Fleische gegenüber unkräftig bleibt und sein praktisches [V]erhalten nicht zu bestimmen vermag. c) Weil darum dies bessere Ich des [M]enschen nach außen hin nie zur Geltung kommt, nennt Paulus dasselbe [de]n inneren Menschen im Gegensatz zu der im Leibe und seinen Gliedern aus[sch]ließlich zur Erscheinung kommenden Sündenherrschaft. d)

a) Es liegt sehr nahe, dem Apostel die dualistische Vorstellung zuzu[sc]hreiben, wonach der materielle Leib mit den ihm einwohnenden Trieben und [K]räften das eigentlich substantielle Wesen des Menschen ausmacht, das eben [a]ls solches nur ein dem göttlichen entgegengesetztes sein kann (Baur, S. 143. [1]4). Man beruft sich dafür auf das σῶμα τῆς ἁμαρτίας (Röm. 6, 6), auf [d]ie sündhaften ἐπιθυμίαι und πράξεις τοῦ σώματος (6, 12. 8, 13), auf [d]as Gesetz der Sünde in den Gliedern (7, 23). Allein zunächst ist es von [v]ornherein entschieden unrichtig, daß die σάρξ der materielle Leib sein [s]oll, während sie doch nach §. 67, d nur die materielle Substanz des Leibes [is]t, der nach 1 Cor. 15, 44 auch eine andere substantielle Beschaffenheit em[p]fangen kann, ohne in seinem Wesen geändert zu werden. Aber auch wenn man mit Holsten correcter sich so ausdrückt, daß die σάρξ als die lebendige materielle Substanz des Menschen das Böse ist, so daß dadurch der Mensch an sich in einem absoluten Gegensatz gegen Gott steht (S. 396. 98), so kommt das der Sache nach doch immer darauf hinaus, daß der Mensch durch den Naturgrund seines leiblichen Wesens von vornherein zur Sünde determinirt ist. Hiegegen spricht aber entscheidend, daß das Hineinkommen der Sünde in die Menschheit auf die Uebertretung Adams zurückgeführt wird, in der keineswegs bloß die ihm immanente Sünde actuell geworden (Vgl. §. 67, b), und daß überall die in der σάρξ wohnende und herrschende Sünde von ihr selbst und dem durch sie geknechteten Ich des Menschen unterschieden wird. Stünde ferner der Leib mit seinen Gliedern vermöge seiner substanziellen Grundlage im Dienst der Sünde, so könnte er nicht noch vor der Umwandlung dieser substanziellen Grundlage dem Herrn angehören (1 Cor. 6, 13. 15), Gottes Tempel (v. 19), Gott ein wohlgefälliges Opfer werden (Röm. 12, 1) und mit seinen Gliedern der Gerechtigkeit dienen (6, 13. 19)[1]). Es ist im Grunde dieselbe Anschauung, wenn man sagt, die σάρξ sei die Sinnlichkeit (Usteri, S. 410. Vgl. Dähne, S. 64: der sinnliche Bestandtheil des Menschen als Sitz der Begierde) oder, correcter ausgedrückt, die Gesammtheit der im leiblichen Organismus oder in seiner materiellen Substanz wurzelnden Triebe. Sind diese an sich sündlich, so kann das nur daran liegen, daß das Fleisch als solches ein widergöttliches Princip ist; sind sie es nur in ihrer durch die Herrschaft der Sünde bewirkten Ausartung oder in ihrer Präponderanz über das geistige Wesen des Menschen, das ihn bestimmen sollte, so ist damit nur ausgesagt, daß die sinnliche Sünde das Princip aller Sünde ist. Hierauf kommt im Grunde R. Schmidt wieder hinaus, wenn er, an der physischen Bedeutung der σάρξ streng festhaltend, zuletzt

1) Eben darum hat sich Holsten zuletzt entschließen müssen, die Stelle 2 Cor. 7, 1 für unpaulinisch zu erklären (S. 387). Wenn die σάρξ ihrer Natur nach Princip und Quelle aller sündlichen Befleckung ist, so kann sie freilich nicht Object derselben sein; aber [d]a nun Paulus unzweifelhaft von einer Befleckung des Fleisches redet, so ist eben die σάρξ nicht an sich als sündhaft gedacht.

erklärt, die Materialität des menschlichen Wesens sei nicht an sich, sondern nur insofern, als ihr erfahrungsmäßig die Bedeutung eines wirksamen Lebensprincips zukommt, Quelle und Grund alles sündlichen Einzelverhaltens (S. 44). Aber auch dieses bewährt sich bei Paulus nicht. Unter den Fleischeswerken werden Gal. 5, 19—21 keineswegs nur Sünden, die aus der Sinnlichkeit stammen, sondern auch Sünden der Lieblosigkeit genannt, die falsche *πρόνοια τῆς σαρκός* erzeugt nicht nur Schwelgerei und Unzucht, sondern auch Streit und Eifer (Röm. 13, 13. 14), und Gal. 5, 13 bildet die Liebe den Gegensatz gegen die entfesselte Herrschaft der *σάρξ*. Wegen ihrer Streitsucht sind die Corinther *σαρκικοί* (1 Cor. 3, 3). Nicht nur ein *φρόνημα* (Röm. 8, 7), sondern auch die Unruhe einer Furcht und Besorgniß, die durchaus nicht sinnlicher Art war (2 Cor. 7, 5), wird der *σάρξ* beigelegt und 2 Cor. 1, 12 redet von einer *σοφία σαρκική* (Vgl. 1 Cor. 1, 26. 2 Cor. 1, 17)[2]. Erhellt hieraus, daß der Begriff der *σάρξ*, wo sie als Sitz der Sünde gedacht ist, keineswegs in den der Sinnlichkeit aufgeht, so entspricht es auch der paulinischen Anschauung von der Sünde durchaus nicht, in der sinnlichen Sünde das Princip aller Sünde zu sehen. Wem das Wesen der sittlichen Erneuerung darin besteht, daß der Mensch aufhört, sich selbst zu leben (2 Cor. 5, 15. Röm. 14, 7), und wem die höchste Erscheinungsform der Sünde die Hochmuthssünde gotteslästerlicher Anmaßung ist (2 Thess. 2, 4 und dazu §. 63, c), der kann das eigentliche Wesen der Sünde nicht in der Sinnlichkeit gesucht haben.

b) Um den Sinn, in welchem Paulus die *σάρξ* des (lebendigen) Menschen als Sitz der Sünde bezeichnet, richtig zu verstehen, ist vor Allem festzuhalten, daß dieselbe dabei in völliger Einheit mit der *ψυχή* gedacht ist (Vgl. §. 67, d), daß also hier die Materialität desselben als solche gar nicht in Betracht kommen kann; denn in der *ψυχή* als dem Lebensprincip des Fleisches (das ja nach §. 27, c auch nach seiner Trennung von der dem Tode verfallenden *σάρξ* fortdauert) liegt jedenfalls schon ein immaterielles Element. Auch ist unzweifelhaft dieses Lebensprincip nach Gen. 2, 7 (1 Cor. 15, 45) ursprünglich als aus Gott stammend und daher nicht in einem u r s p r ü n g l i c h e n Gegensatz zu Gott stehend gedacht. Allein dadurch unterscheidet sich eben der Mensch von Gott und den höheren Geisteswesen, daß das göttliche

---

2) Wenn hiegegen R. Schmidt, S. 25 einwendet, es liege nicht nothwendig in der Consequenz einer Anschauung, welche den erfahrungsmäßigen Grund der Sünde überhaupt in der materiellen Leiblichkeit findet, daß alle Einzelsünden in gleicher Unmittelbarkeit sich müßten auf dieselbe zurückführen lassen, so werden doch hier eben rein geistige Sünden unmittelbar auf die σάρξ zurückgeführt, und unsre Beweisführung ruht keineswegs, wie er meint, auf einer Unterschiebung der ganz heterogenen Frage, ob die paulinische Auffassung wirklich für die Erklärung der Sünde in ihren verschiedenen Gestaltungen ausreiche; denn sie beruft sich nicht auf Sünden, an die der Apostel möglicher Weise nicht gedacht haben könnte, sondern auf solche, die von ihm ausdrücklich als Werke des Fleisches bezeichnet werden. Wenn aber die Vorstellung einer σοφία σαρκική S. 23 dadurch erläutert werden soll, daß die σάρξ die materielle Substanz bezeichnet, welche den Charakter der Materialität der irdischen Welt überhaupt theilt, so ist gewiß nicht erwiesen, daß durch das Prädicat σαρκική bloß „die Sphäre, innerhalb welcher sich das rein natürliche Sein und Handeln des Menschen vollzieht" bezeichnet werden kann und ebensowenig, daß dabei noch „die Kategorie der Substanz oder des Stoffes" festgehalten ist.

ensprincip bei ihm eingegangen ist in das Fleisch; seine Fleischlichkeit con-
iirt daher seine specifische Eigenthümlichkeit im Unterschiede von dem gött-
en Wesen und darum kann durch σάρξ der Mensch nach seinem natürli-
 Wesen bezeichnet werden. Schon im A. T. wird das menschliche Wesen
einem specifischen Unterschiede vom göttlichen häufig als Fleisch bezeichnet.
s Fleisch bildet den Gegensatz gegen Gott (Psalm 56, 5. Jerem. 17, 5),
 Wort (Jesaj. 40, 6—8. Deutr. 5, 26) oder seinen Geist (Jesaj. 31, 3.
b 34, 14. 15) [3]). Es ist hier weder das Endliche und Vergängliche, noch
 Schwache und Nichtige menschlichen Wesens, das diesen Gegensatz
stituirt, sondern zunächst die im Fleische gegebene Naturbasis desselben.
 vielen Stellen, wo vom Fleisch unzweifelhaft im eigentlichen Sinne die
de ist, beherrscht dieser Gegensatz den Ausdruck. So sind Röm. 9, 8 die
να τῆς σαρκός fleischlich erzeugte Kinder, aber im Gegensatz zu den nicht
f Grund der Naturordnung sondern in Kraft göttlicher Verheißung erzeug-
 (Vgl. Gal. 4, 23. 29); so bezeichnet das κατὰ σάρκα Röm. 1, 3. 9, 5
 leibliche Abstammung Christi, aber im Gegensatz zu seinem höheren We-
, das nicht auf dieser Abstammung beruht; so steht das Ἰσραὴλ κατὰ
ρκα (1 Cor. 10, 18) im Gegensatz zu dem nicht durch leibliche Abstammung
nstituirten Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ (Gal. 6, 16); so steht das ζῆν ἐν σαρκί Gal.
20 (Vgl. Phil. 1, 22) im Gegensatz zu einem höheren Leben, das göttlichen
sprungs ist. Da dieses aber ausdrücklich als ein Leben Christi in ihm be-
ichnet wird, so geht hier die ursprüngliche Bedeutung der σάρξ schon ganz
 die Bezeichnung dessen, was dem Menschen als solchem eigen ist, über.
nd so kommt es denn, daß das Fleisch auch da der Ausdruck für das na-
rlich-menschliche Wesen in seinem specifischen Unterschiede von Gott ist, wo
e Beziehung auf den ursprünglichen physischen Sinn des Wortes zurücktritt [4]).

---

3) Auch bei Paulus kommt das ATliche כָּל־בָּשָׂר (§. 27, a) vor; aber auch nur da, o ausdrücklich das menschliche Wesen in den Gegensatz zu Gott gestellt werden soll, wie al. 2, 16. 1 Cor. 1, 29. Röm. 3, 20, wo das menschliche Streben nach Gerechtigkeit d Ruhm vom Standpunkte dessen, was vor Gott gerecht und ruhmwürdig ist, beur-ilt wird. Aehnlich schließt σὰρξ καὶ αἷμα (Vgl. §. 67, d) Gal. 1, 16 das Rathertö-n bei Menschen aus im Gegensatz zu Gott, von dem nach v. 15 dem Apostel die Offen-rung seines Sohnes zugekommen war (Vgl. Matth. 16, 17 und dazu §. 27, b). Es t ganz richtig, daß die Formel πᾶσα σάρξ das Concretum des Menschen und nicht das bstractum der menschlichen Natur bezeichnet (R. Schmidt, S. 18); aber wenn da-i „der Leib selbst (richtiger: das Fleisch als die materielle Substanz des Leibes) als vom rsönlichen Leben beseelter zum Subject erhoben wird", so ist doch dabei unzweifelhaft der sprüngliche (rein physische) Begriff der σάρξ „erweitert", und zwar in einer Weise, die r dadurch ermöglicht wird, daß die ψυχή (die aber nicht zum materiellen Substrat des ῶμα gehört) in denselben eingeschlossen ist. Die σάρξ, als ein „von persönlichem Leben eseeltes Subject" gedacht, ist eben nichts anders als der natürliche Mensch, nach seinem ecifischen Wesen (wenigstens, wie gezeigt, von der dem göttlichen entgegengesetzten Seite) zeichnet. Auch ich halte es für incorrect, wenn man von verschiedenen „Bedeutungen" es Wortes σάρξ bei Paulus redet; da aber nach §. 67, d σάρξ auch bei Paulus viel-ch nur das materielle Substrat des σῶμα bezeichnet, so kann die Anwendung des Worts n dem obenbezeichneten Sinne nur als eine eigenthümliche Erweiterung des Begriffs be-zeichnet werden.

4) Das καυχᾶσθαι κατὰ σάρκα (2 Cor. 11, 18) schließt allerdings den Stolz auf die

Daß aber das Fleischliche das Natürlich-menschliche als solches bezeichnet, erh
klar aus 1 Cor. 3, 3, wo das *σαρκικὸν εἶναι* erst durch *κατὰ ἄνθρωπ*
περιπατεῖν näher bestimmt und dann v. 4 durch das *ἄνθρωπον εἶναι* (*ἄ*
ἄνθρωποί ἐστε) geradezu ersetzt wird (Vgl. Röm. 6, 19, wo die *σάρξ* u
das *ἀνθρώπινον* ebenfalls Correlatbegriffe sind). Diese Wendung des B
griffs der *σάρξ*, wonach derselbe den Menschen überhaupt nach der Se
seines Wesens bezeichnet, welche ursprünglich in einem gewissen Gegens
zum göttlichen steht, ist dem Paulinismus durchaus eigenthümlich. Es
freilich durchaus nicht richtig, wenn man deshalb sagt, die *σάρξ* im te
nischen Sinne des paulinischen Systems sei die menschliche Natur in ih
Entfremdung vom göttlichen Leben (Neander, S. 664) oder der sündli
Hang überhaupt (Schmid II, S. 269). Die *σάρξ* in diesem Sinne ist a
sich so wenig sündhaft, wie die *σάρξ* im physischen Sinne (not. a). A
die *σάρξ* der empirischen Menschheit[5]) ist allerdings dadurch, daß die Sün
in ihr wohnt und herrscht, sündhaft geworden d. h. die ursprüngliche Unt
schiedenheit und relative Gegensätzlichkeit des natürlich-menschlichen Wese
zum göttlichen ist zu einer feindlichen Entgegensetzung verkehrt. Nun ka
es Röm. 7, 25 heißen, daß der Mensch *τῇ σαρκί* dem Gesetz der Sün
dient, und wenn sogar das Gesetz Gottes unfähig ist, Seitens des Mensch
seine Erfüllung zu erwirken (8, 3: *τὸ ἀδύνατον τοῦ νόμου*. Vgl. v. 4),
liegt das daran, daß es in diesem Punkte schwach war durch das Flei
(*ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός*), an dessen von der dasselbe beherrschenden Sün
denmacht geleiteten Widerstande sich die Kraft des Gesetzes brach. Denn
die Sünde das widergöttliche Princip ist, so kann die von ihr beherrsch
σάρξ sich dem Gesetze Gottes nicht unterordnen, und weil sie das nicht kan

---

echtisraelitische Abkunft ein (v. 22), geht aber darüber hinaus auf alle Vorzüge, die d
Mensch auf natürlichem Wege erworben hat (v. 23. Vgl. Phil. 3, 3 ff.). Das Erke
κατὰ σάρκα (2 Cor. 5, 16) bezeichnet das Kennen des Menschen nach dem, was er n
Natur ist, im Gegensatz zu dem gottgewirkten neuen Leben desselben in Christo, auch
die Reflexion auf leibliche Abstammung oder Beschaffenheit ganz zurücktritt. Röm. 4, 1
Gal. 3, 3 bezeichnet das κατὰ σάρκα und σαρκί ausschließlich das durch natürlich-mensch
liche Thätigkeit Erlangte im Gegensatz zu dem durch die Gnade oder den Geist Gott
Gewirkten, 2 Cor. 10, 3. 4 das Streiten mit bloß menschlichen Waffen im Gegensatz
den göttlichen Kräften, durch die man allein den Sieg erlangt. In diesem Sinne kan
von einer σοφία σαρκική die Rede sein (2 Cor. 1, 12. 17. Vgl. 1 Cor. 1, 26) im Gegen
satz zur göttlichen Gnade. In demselben Gegensatze zu göttlicher Kraft und göttliche
Geiste heißt diese Weisheit 1 Cor. 2, 5. 13 σοφία ἀνθρώπων oder ἀνθρωπίνη.

5) Hiegegen wendet Schmidt, S. 16 ein, daß der ganz allgemeine Charakter der (a
tikellosen) Formeln, wie κατὰ σάρκ. περιπ., ἐν σαρ. εἶναι, die an sich selber bereits ein
sittlichen Tadel einschließen, eine derartige Näherbestimmung ausschließe, daß sie d
(wenn unsre Begriffsfassung richtig) die menschliche Natur überhaupt, nicht eine so a
so bestimmte menschliche Natur bezeichnen würden. Diese Instanz verliert aber alle B
deutung, sobald man erwägt, daß Paulus eben nicht über σάρξ und ἁμαρτία an sich ph
losophirt, sondern den Thatbestand der Sündenherrschaft innerhalb der empirischen Mensch
heit in seinen letzten Gründen erörtert. Innerhalb dieses Thatbestandes giebt es ab
nur eine von der Sünde beherrschte und verkehrte σάρξ, Paulus kann also sehr wo
von dem Wesen der σάρξ überhaupt reden und dabei doch überall nur an die σάρξ, wi
sie in der empirischen Menschheit beschaffen ist, denken.

so muß der Gegenstand ihres Trachtens (τὸ φρόνημα τῆς σαρκός) das Gottfeindliche (im Gegensatze zu dem Gottwohlgefälligen, das den Inhalt des Gesetzes bildet) sein (8, 7: ἔχθρα εἰς θεόν). Darum können andererseits alle, die im Fleische sind, Gott nicht gefallen (8, 8), weil dies Sein im Fleische verbunden gedacht ist mit dem Stehen unter der Herrschaft der im Fleische wohnenden Sünde (Vgl. 7, 5). Darum muß das ζῆν κατὰ σάρκα den Tod bringen (8, 12. 13), weil die von der σάρξ ausgehende Norm, die unser Leben bestimmt, nur der νόμος ἁμαρτίας sein kann (7, 25) und die Sünde den Tod bringt. Dasselbe gilt natürlich von dem περιπατεῖν κατὰ σάρκα (Röm. 8, 4. 2 Cor. 10, 2), das nur bestimmter die durch die σάρξ normirte Handlungsweise bezeichnet. Ihre Werke sind sündhaft (Gal. 5, 19. Vgl. v. 13), sie steht im positiven Widerstreit gegen das göttliche πνεῦμα (Gal. 5, 17. 6, 8); wo jene Natürlichkeit das ganze Wesen des Menschen ausmacht, so daß er σάρκινος (und damit unter die in der σάρξ herrschende Sünde verkauft) ist, da steht er im unlösbaren Widerspruch gegen das pneumatische Gesetz Gottes (Röm. 7, 14) und ist für das Pneumatische als solches unempfänglich (1 Cor. 3, 1, lies σαρκίνοις).

c) Schon in der Stelle Röm. 7, 18 drängt sich unwillkührlich der Gedanke auf, daß, wenn der Apostel, von dem Sitz der Sünde in seinem Ich redend, diesen ausdrücklich als die σάρξ bestimmt, es in diesem Ich noch einen gewissen Gegensatz gegen die σάρξ geben muß, und v. 25 wird es vollends klar, daß es außer der σάρξ noch eine andre Seite des menschlichen Wesens giebt, welche, als eine wesentlich gottverwandte, nicht in dem Sinne wie jene das Herrschaftsgebiet der Sünde ist. Nun ist sonst überall im N. T. die ψυχή oder das als ψυχή im Menschen wohnende πνεῦμα als der Träger eines von dem leiblichen Leben unabhängigen höheren geistigen Lebens (§. 27, c) gedacht. Allein wir sahen bereits not. b, daß bei dem technischen Gebrauche des Begriffes σάρξ überall das Fleisch in unmittelbarer Einheit mit der Seele gedacht ist. Da nun Paulus in dieser beseelten σάρξ grade das specifische Wesen des Menschen im Unterschiede vom göttlichen sieht, zu dem es durch die Herrschaft der Sünde in ihm in einen feindlichen Gegensatz getreten, so kann er die ψυχή, die ja nach §. 67, d bei der empirischen Menschheit nicht mehr unmittelbar ein Hauch aus Gott ist, sondern in ihrer sündhaften Verderbtheit durch die Zeugung propagirt und darum völlig in diesen Gegensatz mit verschlungen ist (Vgl. 1 Cor. 2, 14), nicht als Trägerin dieses höheren gottverwandten Lebens denken, und so kommt es denn, daß ψυχή nirgends bei ihm in diesem sonst allen NTlichen Schriftstellern geläufigen Sinne vorkommt. Aber auch den Begriff des πνεῦμα konnte er dafür nicht brauchen; denn in dem ATlichen Sinne, wonach das πνεῦμα als der Lebensgeist aus Gott den Menschen zur lebendigen Seele machte, ist das πνεῦμα sachlich nichts anderes als die ψυχή[6]). In dem Sinne aber,

---

6) Natürlich ist dem Apostel auch dieser Sinn nicht fremd. Auf ihm beruht es, daß das menschliche Wesen in populärer Weise als die Synthese von Fleisch und Geist (Marc. 14, 38) oder Leib und Seele (Matth. 10, 28) bezeichnet werden kann. Diesem populären Sprachgebrauch folgt Paulus, wenn er 1 Cor. 5, 3 seiner leiblichen Abwesenheit seine geistige Anwesenheit gegenüberstellt, wie Col. 2, 5 seiner fleischlichen Abwesenheit. Hierauf beruht es, wenn Paulus 1 Cor. 2, 11, wo er die Thatsache, daß Gottes Geist die Tiefen Gottes (mit allen in ihnen verborgenen Heilsrathschlüssen) kennt und darum zu offenbaren vermag, durch eine anthropologische Vergleichung erläutert, sagt, daß Niemand das

in welchem grade bei Paulus und zuerst bei ihm (Vgl. §. 62, d) der Geist aus Gott oder der heilige Geist das Princip eines neuen heiligen Lebens im Christen ist, kann der natürliche Mensch selbstverständlich das πνεῦμα nicht besitzen, und in diesem Sinne redet er allein vom πνεῦμα, wo er lehrhaft spricht. Wie jene Erweiterung des Begriffs der σάρξ, wonach derselbe die ψυχή einschließt, durch seine Vertiefung der Lehre von der Sünde bedingt ist, welche er bis in ihre letzten Ursprünge verfolgt und in ihrer ganzen Macht über den natürlichen Menschen, den sie zum Guten schlechthin unfähig macht, darstellt, so ist diese Verengerung des Begriffs des πνεῦμα durch die schärfere Ausprägung der Lehre von dem Ursprung des neuen sittlichen Lebens im Menschen bedingt, für die er den Begriff des πνεῦμα im specifischen Sinne vorbehalten muß. Und sofern jene Lehre nur das nothwendige Complement dieser ist, erhellt, daß es seine Heilslehre mit ihrem bis in seine letzten Gründe verfolgten Gegensatz von Sünde und Gnade ist, welche bei Paulus diese eigenthümliche Umbildung der NTlichen Anthropologie hervorgerufen hat. Paulus bezeichnet daher 7, 25 die andere Seite des natürlichen Menschen, welche der σάρξ gegenübersteht, als den νοῦς. Nie steht νοῦς synonym für πνεῦμα, da der ganz vereinzelte Ausdruck 1 Cor. 2, 16 (νοῦς Χριστοῦ) lediglich durch den Wortlaut des vorhergehenden Citats (Jesaj. 40, 13. Vgl. Röm. 11, 34) bedingt ist. Ja, es erscheint 1 Cor. 14, 14. 15 (Vgl. v. 19) der νοῦς sogar ausdrücklich als Gegensatz zu dem πνεῦμα des Christen. Dieser νοῦς ist also schon dem natürlichen Menschen eigenthümlich, der noch nicht den Geist Gottes hat. Auch bei den Heiden ist er das Organ für die Erkenntniß des Guten und Bösen, die erst verloren geht, wenn er verderbt ist (Röm. 1, 28), sowie das Organ, mittelst dessen sie Gott erkennen aus seiner Schöpfung (v. 20); seine νοήματα sind es, die auch für die Erkenntniß des Evangeliums geöffnet oder verschlossen werden können (2 Cor. 3, 14. 4, 4). Der νοῦς ist also im Gegensatz zum Leiblichen unstreitig etwas Geistiges im Menschen und zwar zunächst ein theoretisches Vermögen, aber er ist nicht Geist im specifischen Sinne; er ist aber auch relativ ein Gottverwandtes im Menschen, weil er das Göttliche und Gute erkennt und durch das Wohlgefallen, das er ihm zollen muß, es als sein Gesetz anerkennt (Röm. 7, 22. 23. 25), aber er ist nicht, wie das πνεῦμα der Christen, Geist aus Gottes (heiligem) Geist. Daraus erklärt sich, daß er im Widerstreit mit der σάρξ schlechterdings ohnmächtig bleibt, daß er durch die in der σάρξ herrschende Sünde verderbt werden kann (Röm. 1, 28. 2 Cor. 11, 3) und daher ebenfalls einer Erneuerung bedarf (Röm. 12, 2). Dem paulinischen Begriff entspräche noch am besten unser: Bewußtsein, sofern dasselbe nicht rein als theoretisches Vermögen gedacht wird, sondern auch eines praktischen, wenn

---

Wesen des Menschen (mit Allem, was in seinen Tiefen verborgen) kennt, als der Geist, der in ihm ist. Hier, wo jene Vergleichung den Begriff des πνεῦμα nothwendig herbeiführte, ist also der Geist das Princip des menschlichen Selbstbewußtseins, das als solches zu der Unterscheidung einer gottverwandten und gottentfremdeten Seite des natürlichen Menschen in gar keiner directen Beziehung steht. Wie wenig aus dieser Stelle folgt, daß alles geistige Leben im Menschen als solches schon zugleich als die höhere gottverwandte Seite seines Wesens gedacht ist, erhellt am klarsten daraus, daß grade in diesem Zusammenhange der ἄνθρωπος ψυχικός, der doch jedenfalls ein Selbstbewußtsein und in diesem Sinne also auch ein πνεῦμα hat, als unempfänglich für das, was vom Geiste Gottes kommt, bezeichnet wird (v. 14).

uch unkräftigen Antriebes fähig ist. In diesem Bewußtsein erkennt der
Mensch Gott und fühlt sich seinem Willen verpflichtet (δουλεύει νόμῳ θεοῦ:
Röm. 7, 25); aber nachdem einmal durch die Sünde sein natürliches Wesen
n den feindlichen Gegensatz zu Gott getreten, vermag dies Bewußtsein nicht
mehr sein Verhalten zu bestimmen, sondern wird selbst getrübt und verkehrt.
Zuweilen wird auch unser „Sinn“ den Begriff des Apostels ausdrücken [7]).

d) Da das Herz auch bei Paulus, wie §. 27, d, als das Centralor-
gan im Innern des Menschen gedacht ist, in welchem alles geistige Leben

7) Hienach entscheidet sich die neuerdings so viel erwogene Streitfrage, ob der na-
türliche Mensch nach Paulus das πνεῦμα hat oder nicht. Daß Paulus Röm. 7, wo er
recht ausdrücklich von dem Wesen des natürlichen Menschen handelt, diesen Ausdruck ab-
sichtlich vermeidet, beweist unwidersprechlich, daß das πνεῦμα im specifischen Sinne (d. h.
nicht als der geschöpfliche Lebensgeist, welcher den Menschen überhaupt zu einem Geistes-
wesen qualificirt und von der Schöpfung her die ψυχή in ihm constituirt, sondern als
der Geist aus Gott, der Princip eines heiligen gottähnlichen Lebens in ihm ist) in seiner
Psychologie keine Stelle hat, so oft auch ohne weiteres angenommen wird, daß Paulus
σάρξ und πνεῦμα als die beiden Seiten im natürlichen Menschen unterscheidet, und aus
Stellen, die vom Christen, aber nicht vom natürlichen Menschen handeln, zu beweisen
versucht wird (Vgl. Reuß, II. S. 27 und noch Beyschlag, S. 205). Dies thut auch R.
Schmidt, der sich für die Behauptung, daß das πνεῦμα bei Paulus nicht der Geist im
specifischen Sinne sei, auf den artikellosen Gebrauch von πνεῦμα (S. 29—31) stützt, ob-
gleich, wenn einmal feststeht, daß alle hierhergehörigen Stellen (mit Ausnahme von Gal.
4, 29. Röm. 2, 29, wo ohnehin nur an den Geist Gottes gedacht sein kann) von Chri-
sten handeln, die den Geist Gottes haben, bei Allem, was noch so allgemein von dem
Geiste als solchem gesagt ist, nur an den göttlichen oder gottgewirkten Geist gedacht sein
kann. Die Verkennung der specifisch paulinischen Erweiterung des Begriffs der σάρξ
Anm. b) bei ihm hat es mit sich gebracht, daß er die damit in unmittelbarem Zusammen-
hang stehende Beschränkung des Begriffs des πνεῦμα (auf das Princip des heiligen gott-
ähnlichen Lebens im Christen), welche für Paulus so charakteristisch ist, verkennt. Auch
Schmidt giebt zuletzt zu, daß für den Apostel, auf die Wirklichkeit gesehen, der mensch-
liche Geist überall nicht in Betracht kommen konnte, daß der Gegensatz der materiellen
Leiblichkeit und des immateriellen Lebensgeistes des Menschen, der auf dem ganz abstrac-
ten Standpunkt der sittlichen Betrachtung die Anschauung des Apostels beherrschte, auf
die thatsächliche Erfahrung gesehen, sich zu einem Gegensatz zwischen dem Fleische, welches
den Gesammtcharakter der empirischen Menschheit bedingt, und dem göttlichen, dieser Mensch-
heit als solcher transcendenten Geiste gestaltet (S. 41. 42). Nun redet aber Paulus, wie
wir bereits Anm. 5 bemerkten, überall nur vom Standpunkt der Wirklichkeit und der
thatsächlichen Erfahrung aus, und jene allgemeine Entgegensetzung der beiden Principien
ist eine ihm fremde philosophische Fiction, von der aus Schmidt nur mühsam die duali-
stischen Consequenzen von Baur und Holsten ablehnt, ohne sie überwinden zu können (S. 44).
In etwas anderer Weise hat O. Pfleiderer (Zeitschrift für wissensch. Theol. 1871, 2) dem
natürlichen Menschen das πνεῦμα zu vindiciren gesucht. Er betont mit Recht gegen Hol-
sten, das der νοῦς nach dem, was ihm Paulus zuschreibt, nothwendig bereits dem gött-
lichen Wesen wesensverwandt sein muß, und dringt nun darauf, daß derselbe nur die
Erscheinungsform eines dem Menschen von Natur zukommenden πνεῦμα sein könne, wenn
auch, weil seiner Wirklichkeit nach nur geistige Form, sich beim psychischen Menschen
im inneren Zwiespalt befinde mit seinem ungeistigen (fleischlichen) Inhalte (S. 165. 66),
das im christlichen Erneuerungsproceß dieses potentielle πνεῦμα actualisirt und die ursprün-
gliche geistige Anlage und Bestimmung des Menschen zu der widerspruchslosen vollen

seinen Sitz hat [8]), so kann auch der *νοῦς* nur in ihm befindlich sein. Nach Röm. 1, 21 ist das Herz der Sitz der durch den *νοῦς* (v. 20) vermittelten ursprünglichen Gotteserkenntniß, nach 2, 15 der Sitz des ursprünglichen, nach not. c ebenfalls durch ihn vermittelten Sittenbewußtseins. Daß aber die *νοήματα* des *νοῦς* selbst im Herzen ihren Sitz haben, zeigt deutlich der Zusammenhang von 2 Cor. 3, 14. 15 (Vgl. Phil. 4, 7). Nun ist aber Alles, was in diesem Innern des Menschen seinen Sitz hat, der Natur der Sache nach verborgen [9]). So entsteht die Vorstellung des inneren und darum verborgenen Menschen und des äußeren, sichtbaren, die man also durchaus nicht aus zeitgenössischen Philosophemen zu erläutern braucht. Eigenthümlich ist nun die Art, wie Paulus Röm. 7, 22. 23 den *νοῦς* und den *ἔσω ἄνθρωπος* identificirt, übereinstimmend damit, daß jener seinen Sitz im Herzen hat (Vgl. Eph. 3, 16. 17). Es scheint dies dafür zu sprechen, daß die 7, 25 dem *νοῦς* entgegengesetzte *σάρξ* ganz der Aeußerlichkeit des leiblichen Lebens angehört. Da aber auch die (fleischlichen) Begierden nach

---

Realität erhoben werde (S. 176). Allein die (ohnehin sehr modernen) Kategorieen von geistiger Form und Potenz wollen doch ebenfalls für das, was Paulus von dem νοῦς aussagt, schwerlich ausreichen. Unzweifelhaft richtig ist, daß der νοῦς ein pneumatisches und gottverwandtes Wesenselement im Menschen ist; aber gewiß ist dasselbe nicht mit Pfl. S. 1[illegible] auf die aus dem göttlichen Hauch hervorgegangene Seele zurückzuführen. Denn diese kann eben völlig der Macht der Sünde anheimfallen und ist ihr anheimgefallen, während der νοῦς wohl ohnmächtig gemacht und getrübt werden, aber nie in den Dienst der Sünde treten und sich wider Gott kehren kann. Es muß dieser also doch noch directer aus Gott stammend und ihm wesensverwandt gedacht werden als jenes.

8) Das Herz ist zunächst als körperliches Organ von Fleisch im physischen Sinne gedacht (2 Cor. 3, 3), als Bestandtheil der σπλάγχνα (2 Cor. 6, 12. 7, 15. Vgl. Col. 3, 12. Philem. 7, 12. 20. Phil. 1, 8. 2, 1). Es ist der Sitz aller Empfindungen und Gefühle, der Traurigkeit und der Angst (2 Cor. 2, 4. Röm. 9, 2. Vgl. 2 Thess. 2, 17), wie des Wohlgefallens und der Freude (Röm. 10, 1. Act. 14, 17), des Friedens und des Trostes (Col. 2, 2. 3, 15. 4, 8. Eph. 6, 22. Phil. 4, 7), vor Allem der Liebe (2 Cor. 6, 11. 7, 3. Vgl. 1 Thess. 2, 17. 2 Thess. 3, 5. Phil. 1, 7). Ebenso aber gehören dem Herzen die Willensentschließungen an (1 Cor. 4, 5: βουλαὶ τῶν καρδιῶν, 7, 37: κέκρικεν ἐν τῇ καρδίᾳ. Vgl. 2 Cor. 9, 7). Im Herzen sitzt der Eifer für das Gute (2 Cor. 8, 16), ans Herz wendet sich die Verführung (Röm. 16, 18), wie die Stärkung in der Heiligung (1 Thess. 3, 13), Buße und Unbußfertigkeit wird auf die καρδία zurückgeführt (Röm. 2, 5. 29). Das Herz ist aber auch der Sitz des Bewußtseins (2 Cor. 3, 2), der Gedanken (Röm. 10, 6. 8: εἰπεῖν ἐν τῇ καρδίᾳ. Vgl. Col. 3, 16. Eph. 5, 19), der Erkenntniß (1 Cor. 2, 9. Vgl. Eph. 1, 18. 4, 18). Schon hieraus erhellt, daß die καρδία den verschiedenartigsten Inhalt haben kann. Von der einen Seite ist das Herz der Sitz der fleischlichen Begierden (Röm. 1, 24), von der andern wird ins Herz der Geist ausgegossen (Gal. 4, 6. 2 Cor. 1, 22. 3, 3. Röm. 5, 5), im Herzen vollzieht sich die christliche Erleuchtung (2 Cor. 4, 6), in ihm wohnt der Glaube (Röm. 10, 9. 10. Vgl. Eph. 3, 17).

9) Was im Herzen des Menschen ist, das ist das unverfälscht wahre (Röm. 6, 17: ὑπακούειν ἐκ καρδίας) im Gegensatz zu allem erheuchelten (2 Cor. 5, 12: προσώπῳ — καρδίᾳ) oder erzwungenen (2 Cor. 9, 7: μὴ ἐκ λύπης ἢ ἐξ ἀνάγκης) Schein (Vgl. Col. 3, 22. Eph. 6, 5), es ist aber darum auch das vor Menschen Verborgene (1 Cor. 14, 25: τὰ κρυπτὰ τῆς καρδίας. Vgl. 4, 5 und Röm. 2, 29, wo dem ἐν τῷ κρυπτῷ Ἰουδαῖος die περιτομὴ καρδίας parallel steht) und Gott, dem Herzenskündiger (Röm. 8, 27. 1 Thess. 2, 4), allein bekannt (Vgl. §. 62, a).

nm. 8 im Herzen wohnen, also in dieser Beziehung ebenfalls dem Innern
s Menschen angehören, da umgekehrt das Herz zunächst ein leibliches Or-
n ist und so die Begriffe des Aeußeren und Leiblichen oder des Inneren
d Geistigen sich keineswegs decken, so muß der Grund jener Identificirung
n anderer sein. Da nemlich der νοῦς nach not. c der σάρξ gegenüber ohn-
ächtig ist und stets von der in ihr wohnenden Sünde überwältigt wird, so
mmt das im νοῦς verborgene bessere Ich des Menschen nie zum Vorschein.
as in die Erscheinung tritt, ist immer nur die das gesammte nach außen
n sichtbare Leben des Menschen bestimmende Herrschaft der Sünde. Die
rgane aber, durch welche das, was im Menschen ist, nach außen hin sicht-
ar wird, sind die Glieder des Leibes. Während darum das Ringen des
οῦς gegen die Sünde ganz auf den inneren Menschen beschränkt bleibt, wird
e dominirende Macht der Sünde in den Gliedern sichtbar (Röm. 7, 23:
λέπω ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσίν μου), wenn in ihnen die παθή-
ατα τῶν ἁμαρτιῶν (7, 5) und sie so in den Dienst der Sünde treten (6,
3). So erscheint das σῶμα stets als ein von der Sünde beherrschtes (Röm.
, 6: σῶμα τῆς ἁμαρτίας.[10]) Vgl. 7, 24), und die Begierden des Leibes sind
ündlich, sofern nemlich in ihm die Sünde herrscht und die leiblichen Triebe
erderbt (6, 12. 8, 13). Dergleichen Ausdrücke sind es gewesen, welche der
rigen Ansicht Vorschub geleistet haben, als ob Paulus im Leibe und den
liedern die Sünde wohnend denkt, während in ihnen nur die Sündenherr-
chaft zur Erscheinung kommt, weil der νοῦς, in welchem nach not. c die
inzige Reaction gegen diese Sündenherrschaft liegt, ganz dem inneren ver-
orgenen Leben des Menschen angehört und wegen seiner Ohnmacht nie das
ußere Leben des Menschen in einer in die Sichtbarkeit tretenden Weise be-
timmt. Den νοῦς kann die Sünde ohnmächtig machen und dadurch auf
as Gebiet des verborgenen inneren Lebens beschränken, während sie die
άρξ positiv beherrscht, sie zu einem widergöttlichen Handeln erregt, das
urch die Organe des Leibes sichtbar wird[11]).

---

10) Nur dieses Verhältniß der Angehörigkeit des Leibes an die ihn im natürlichen
ustande des Menschen beherrschende Sünde kann der genit. ausdrücken, weil ἁμαρτία
ei Paulus nicht die Qualität der Sündhaftigkeit, sondern die Sündenmacht als wirksa-
es Princip bezeichnet (Vgl. §. 66, c), und daher der gen. kein gen. qualitatis sein kann.
So ist ὁ ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας 2 Thess. 2, 3 nicht der sündhafte Mensch, sondern der
er Sünde völlig anheimgefallene, in welchem dieselbe zu ihrer höchsten Entwicklung ge-
langt (§. 68, c). Schon darum kann σὰρξ ἁμαρτίας Röm. 8, 3 nicht eine σάρξ bezeich-
en, deren Wesen sündhaft ist (Vgl. selbst Schmidt, S. 101), sondern eine von der Sünde
ewohnte und beherrschte σάρξ, wie sie Paulus nach not. b annimmt. Daher heißen
ie sündhaften Leidenschaften Röm. 7, 5 nicht παθήματα ἁμαρτίας sondern τὰ παθήματα
ῶν ἁμαρτιῶν.

11) Etwas anders gewandt erscheint der Gegensatz in der Stelle 2 Cor. 4, 16. Der
ußere Mensch ist der Leib, der wegen seiner substanziellen Basis, der θνητὴ σάρξ (v. 11),
urch die Mühsale des irdischen Lebens allmählig aufgerieben wird (διαφθείρεται), wäh-
end der innere Mensch Tag für Tag erneuert wird. Hier ist ja offenbar das Innenle-
en des Christen als solchen gemeint, das natürlich nicht mit dem Innenleben des na-
ürlichen Menschen identisch ist. Aber daraus, daß der ἔσω (oder vielmehr ἔσωθεν) ἄν-
θρωπος hier nicht mit dem νοῦς identisch, folgt doch wahrlich nicht, daß dies auch Röm.
7 nicht der Fall, wie Schmidt, S. 39 behauptet.

Drittes Capitel.
Heidenthum und Judenthum.

---

§. 69. Der Abfall des Heidenthums.

Die Heiden haben ursprünglich eine Erkenntniß Gottes gehabt, welche auf der Naturoffenbarung Gottes beruht, und ebenso ein Bewußtsein über die göttliche Forderung und die Strafwürdigkeit ihrer Uebertretung, so daß sie mit Recht der göttlichen Vergeltung verfallen. a) Diese ursprüngliche Wahrheitserkenntniß ist dem Heidenthum aber verloren gegangen, weil es sich praktisch von Gott abgewandt hat. b) Die Folge davon war eine eingebildete Weisheit, die doch vor Gott Thorheit ist und die in der strafbaren Sünde des Götzendienstes oder der Creaturvergötterung gipfelte. c) Die weitere Folge war ein schrankenloses Sichhingeben an die natürlichen Lüste, welches in den unnatürlichen Wollustlastern und der völligen Abstumpfung des sittlichen Bewußtseins gipfelte. d)

a) Es ist dem Apostel Paulus eigen, Fragen wie die nach dem Ursprunge und Umfange der allgemeinen Sündhaftigkeit nicht bloß aus dem anthropologischen Gesichtspunkte zu betrachten und in theoretischer Allgemeinheit zu behandeln, sondern sie auch unter den concreten religionsgeschichtlichen Gesichtspunkt zu stellen. Dann aber mußte er auf den großen religionsgeschichtlichen Gegensatz, der die vorchristliche Welt spaltete, näher eingehen, und ihm als dem Heidenapostel lag die Frage besonders nahe, wie das Heidenthum in den rettungslosen Zustand gekommen sei, in dem es sich thatsächlich befand. War es auch dem jüdischen Bewußtsein selbstverständlich, daß die Heiden, oder, wie sie Paulus nach den Hauptvertretern des Heidenthums oft nennt, die Hellenen (Gal. 3, 28. 1 Cor. 1, 22—24. 10, 32. 12, 13. Röm. 1, 16. 2, 9. 10. 3, 9. 10, 12), Sünder sind (Vgl. Gal. 2, 15) und der Gerechtigkeit ermangeln, so kann doch die Frage entstehen, ob sie nicht wenigstens entschuldbar (Röm. 1, 20) und darum straffrei sind. Kennen die Heiden Gott nicht (Gal. 4, 8. Vgl. 1 Thess. 4, 5), so scheint es, als könne auch die Erfüllung des göttlichen Willens von ihnen nicht gefordert werden. Dennoch sahen wir §. 64, b, daß das Gericht Gottes über die ergeht, welche Gott nicht kennen (2 Thess. 1, 8). Paulus geht nämlich davon aus, daß die Heiden ursprünglich die Erkenntniß Gottes gehabt haben (Röm. 1, 21: *γνόντες τὸν θεόν*) und zwar auf Grund einer Gottesoffenbarung, welche ihnen das für sie Erkennbare (*τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ*), das, was sie auf ihrem Standpunkte von dem Wesen Gottes erkennen sollten, kundgethan hat (1, 19)[1]). Gott hatte also das Seinige gethan, um sie zu seiner Er-

---

1) Seit Erschaffung der Welt hat er nämlich seine ewige Macht und die Fülle seiner göttlichen Eigenschaften (θειότης) ihnen durch seine Werke kundgethan (Röm. 1, 20).

mtniß zu führen, damit sie unentschuldbar seien, wenn sie doch nicht dazu langten (Röm. 1, 20). Ebenso hatten die Heiden allerdings das positive saische Gesetz nicht, sie sind in diesem Sinne ἄνομοι (1 Cor. 9, 21), sie ndigen ἀνόμως (Röm. 2, 12). Aber schon die Thatsache, daß sie trotzdem zelne Tugenden haben, durch welche sie aus eigenem Antriebe (φύσει) ne den Impuls eines positiven Gesetzes einzelne Forderungen dieses Gesetzes üllen (Vgl. 2, 26. 27), zeigt, daß sie sich selbst ein Gesetz sind (v. 14), ß das vom positiven Gesetz gebotene Werk als ein von Gott gefordertes nen ins Herz geschrieben ist. Es ist dies das den Menschen ursprünglich ngepflanzte Sittenbewußtsein, welches in seiner Wahrheit bezeugt wird von m Gewissen (conscientia consequens), das sie die Qualität ihrer und nder Handlungen beurtheilen lehrt. Paulus unterscheidet das Gewissen so deutlich von jenem ursprünglichen Sittenbewußtsein (v. 15). Die Heiden haben aber auch das Bewußtsein davon, daß die, welche τὰ μὴ καθήκοντα thun, des Todes würdig, also straffällig sind (1, 32), wobei Paulus ohl an die heidnischen Mythen vom Hades dachte oder auch an die Gerichte, denen Gott seinen Zorn über die Sünde auch den Heiden offenbarte (1,). Darum findet das Grundgesetz der göttlichen Vergeltung auf sie so gut ie auf die Juden Anwendung (2, 9. 10). Auch sie konnten durch Ausuer im Gutesthun Ruhm und Ehre bei Gott und in Folge dessen die Unrgänglichkeit erstreben und so das ewige Leben erlangen (v. 7), auch sie nnten aber, der ihnen offenbar gewordenen Wahrheit ungehorsam, der ngerechtigkeit gehorchen (v. 8) und in Folge dessen auch ohne die Norm des sitiven Gesetzes (ἀνόμως) durch den Zorn Gottes dem Verderben überantortet werden (2, 12. Vgl. §. 66, d).

b) Die Heiden haben den Keim der ihnen in der ursprünglichen Gotteskenntniß (Anm. 3) gegebenen Wahrheit (Vgl. §. 65, b) nicht gepflegt, weil e es nicht der Mühe werth achteten, die Erkenntniß Gottes zu besitzen (Röm. , 28: τὸν θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει), vielmehr haben sie ihn in seiner Entickelung gehemmt (κατέχειν) und das Hemmniß, in welchem jene Wahritserkenntniß gleichsam erstickte, war ihre (praktische) Gottlosigkeit und Unrechtigkeit (v. 18). Wie sich Paulus dies denkt, zeigt deutlich v. 21. Sie aben Gott, soweit sie ihn kraft seiner ursprünglichen Offenbarung erkannten, icht gepriesen und ihm nicht gedankt. Das δοξάζειν wäre die praktische nerkennung seiner δύναμις und θειότης (v. 20), das εὐχαριστεῖν die praktische Anerkennung seiner Güte und Wohlthaten (Act. 14, 17) gewesen. Beides haben sie ihm verweigert und das war der Sündenfall des Heidenthums.

: hat sich ihnen bezeugt durch seine Wohlthaten, indem er vom Himmel Regen und ichtbare Zeiten gab und ihre Herzen erfüllte mit Speise und Wohlgefallen (Act. 14, 17). : hat sich ihnen in seiner Weisheit offenbart (1 Cor. 1, 21), nach welcher er z. B. die ölker über die Erde vertheilte und ihnen für ihre Herrschaft festbestimmte Zeit- und ngrenzen gab (Act. 17, 26). Freilich war dabei auf ihre Mitthätigkeit gerechnet. urch ihre Weisheit sollten sie Gott in seiner Weisheit erkennen (1 Cor. 1, 21), sie sollt ihn suchen, ob sie ihn etwa gleichsam aus diesen seinen Offenbarungen heraustasten d finden möchten (Act. 17, 27), und das ihnen dazu gegebene Organ war der νοῦς öm. 1, 20: νοούμενα. Vgl. §. 68, c), mittelst dessen die unsichtbaren Eigenschaften Gotts (τὰ ἀόρατα αὐτοῦ) geistig geschaut werden konnten (καθορᾶται).

Nicht durch einen intellectuellen Irrthum, sondern durch eine praktische Verirrung sind sie von der ursprünglichen Gotteserkenntniß abgekommen.

c) Durch diese praktische Abwendung von Gott haben die Heiden nun den höchsten Gegenstand ihres Denkens verloren und ihre Gedanken auf das Eitle, Nichtige gerichtet (Röm. 1, 21: *ἐματαιώθησαν ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν* Vgl. Eph. 4, 17: *περιπατ. ἐν ματαιότητι τοῦ νοὸς αὐτῶν*), ist das nach §. 68, d im Herzen befindliche Organ für die Erkenntniß des Göttlichen, der ihm bestimmten Thätigkeit entwöhnt, endlich dafür unfähig geworden (*ἡ ἀσύνετος αὐτῶν καρδία*) und so, des Lichtes der Wahrheit entbehrend, der Finsterniß (Röm. 2, 19: *οἱ ἐν σκότει*. 2 Cor. 6, 14. Vgl. Eph. 5, 8. 1 Thess. 5, 4. 5) verfallen ist (Röm. 1, 21: *ἐσκοτίσθη*. Vgl. Eph. 4, 18). Freilich beginnt mit diesem Verluste der durch göttliche Offenbarung mitgetheilten Wahrheit gerade der Dünkel auf die selbstersonnene Weisheit (Röm. 1, 22: *φάσκοντες εἶναι σοφοί*), der sie aber zu Thoren stempelt (*ἐμωράνθησαν*), da diese Weisheit im Urtheil Gottes Thorheit ist (1 Cor. 3, 19). Denn die Gedanken dieser Weisheit, die Gott in seiner Weisheit nicht erkennt (1 Cor. 1, 21. Vgl. 2, 8), sind doch nur nichtige (1 Cor. 3, 20 nach Psalm 94, 11), und Gott hat gewußt diese Weisheit in ihrer Thorheit und Nichtigkeit bloßzustellen (1 Cor. 1, 20). Der Gipfel der Thorheit aber, in welche das Heidenthum so gerieth, ist der Götzendienst. Denn es giebt keine größere Thorheit, als wenn man die *δόξα* des unvergänglichen Gottes verwandelt in ein *ὁμοίωμα* eines Menschen- und Thierbildes (Röm. 1, 23). Paulus denkt hier also nicht an den groben Fetischismus, der das Götzenbild selbst für die Gottheit hält; aber er schließt mit Recht aus dem Götzendienst darauf, daß das Heidenthum die Gottheit für ein Wesen halte, das dem in den Menschen- oder Thierbildern abgebildeten ähnlich sei und darum durch sie abgebildet werden konnte[2]) (Act. 17, 29). Damit aber haben sie jeden-

---

2) Die durch Röm. 8, 3 veranlaßten neueren Verhandlungen über den paulinischen Begriff des ὁμοίωμα (Vgl. Overbeck und Zeller in Hilgenfeld's Zeitschrift 1869, 2. 1870, 3) haben diese Stelle immer noch nicht ausreichend gewürdigt. Ein ὁμοίωμα ist, wie Zeller S. 302 richtig zeigt, ursprünglich ein Aehnlichgemachtes, dann eine einer andern ähnliche Sache. So ist ohne Zweifel Röm. 5, 14 die Sünde, welche allen Menschen vor dem Gesetz abgesprochen wird, eine der παράβασις Adams ähnliche, sofern sie wie diese als Uebertretung eines positiven Gebots zu denken wäre, so heißt Röm. 6, 5 ein Vorgang, welcher dem Tode und der Auferstehung Christi ähnlich ist, sein ὁμοίωμα. Hier aber kann ihm nicht die Vorstellung vorschweben, daß diese Bilder, obwohl sie die Heiden für Götterbilder halten, doch im Wesentlichen nichts anderes als Menschen- und Thierbilder sind (Overbeck, S. 206. 8), aber auch nicht, daß sie nicht Bilder bestimmter Menschen und Thiere, sondern nach dem Typus der menschlichen oder thierischen Gestalt entworfene Bilder sind (Zeller, S. 304), weil es ja nicht darauf ankam, diese Bilder zu charakterisiren, sondern die Vorstellung von Gott, die darin lag, wenn sie in denselben ihre Götter darstellten, und mit der sie darum die Vorstellung eines unvergänglichen Gottes und seiner δόξα vertauschten. Nun ist aber das Bild unzweifelhaft das ὁμοίωμα des Abgebildeten im eigentlichsten Sinne und demnach auch umgekehrt das Abgebildete ein ὁμοίωμα des Bildes. Sind nun die Götzenbilder Menschen- und Thierbilder, so muß die Vorstellung von der Gottheit, welche sie ausdrücken, eine solche sein, welche sie ebenso wie die dargestellten Menschen und Thiere als ein ὁμοίωμα dieser Bilder und darum jenen ähnlich erscheinen läßt.

alls das richtig erkannte wahre Wesen Gottes (Vgl. §. 65, b. Anm. 3) vertauscht mit einem lügenhafter Weise dafür ausgegebenen und haben mit Umgehung des Schöpfers ein geschöpfliches Wesen verehrt (Röm. 1, 25), wie es allein in jenen Bildern sein ὁμοίωμα finden kann. Das innerste Wesen des Heidenthums ist also Naturdienst, Creaturvergötterung, und diese ist nicht nur Thorheit sondern tiefe Entwürdigung. Die göttlichen Wesen, wie es sie sich vorstellt (εἴδωλα: 1 Theß. 1, 9), existiren gar nicht (1 Cor. 8, 4. 10, 19), sind wenigstens gar keine göttlichen Wesen, sondern eine Lüge (Röm. 1, 25). Im Gegensatz zu dem wahren lebendigen Gott sind sie Nichtigkeiten (μάταια: Act. 14, 15. Vgl. Jerem. 8, 19), sprachlose Götzen, die keine Antwort geben können, wenn man sie anruft, sich nicht durch Offenbarung kund thun wie der lebendige Gott (1 Cor. 12, 2. Vgl. Habac. 2, 18). Diese Thorheit des Götzendienstes ist aber hienach eine selbstverschuldete und darum strafbare Sünde (1 Cor. 5, 10. 6, 9).

d) Von praktischer Seite her war die Folge jener Abkehr von Gott (not. b) ein immer tieferes Versinken in die Gottlosigkeit (Röm. 1, 18. Vgl. 4, 5. 5, 6), der principielle Ungehorsam (Röm. 11, 30), der gar nicht mehr nach der Gerechtigkeit strebt (Röm. 9, 30), sich vom Gesetze Gottes ganz losgelöst wähnt (2 Cor. 6, 14: ἀνομία) und in der ἀδικία (1 Cor. 6, 1) wandelt. Kennt der Mensch aber keine über ihm stehende Norm mehr, so verfällt er den natürlichen Trieben, den Begierden des Fleisches (Röm. 1, 24), die eben in dieser ihrer Emancipation von dem göttlichen Willen sündlich werden, insbesondere der Unzucht und Habgier (1 Cor. 5, 10), welche auch hier als die heidnischen Cardinallaster betrachtet werden (Vgl. §. 62, a). Allein auch hier erreicht der Mensch nicht, was er zu erreichen meint; statt der vermeinten schrankenlosen Frechheit verfällt er der Knechtschaft der Leidenschaften (πάθη: Röm. 1, 26. Vgl. 1 Theß. 4, 5), die den Menschen zur äußersten Passivität verurtheilen (§. 66, c). Als den Gipfelpunkt des heidnischen Lasterlebens betrachtet Paulus die unnatürlichen Wollustlaster (Röm. 1, 24. 26. 27), welche wirklich in der Zeit des sinkenden Heidenthums eine grausenerregende Verbreitung erlangt hatten. Dies war aber in der That ein nothwendiger Entwicklungsproceß, nicht nur weil viele unsittliche Mythen und Culte des Heidenthums die Sinnlichkeit beschönigten und aufstachelten, sondern hauptsächlich, weil es im Wesen der sinnlichen Lust liegt, daß sie, durch die gewöhnlichen Genußmittel leicht abgestumpft, nach immer neuen Reizmitteln sucht und so zu widernatürlicher Befriedigung kommt. Damit ist denn freilich das Hingegebensein an die Natur in eine Verkehrung der Natur umgeschlagen, in welcher aber nur die Verkehrung der natürlichen Ordnung zu Tage tritt, welche darin liegt, daß der Mensch sich den natürlichen Trieben hingiebt statt über sie zu herrschen. Endlich aber verliert das Heidenthum völlig das ihm ursprünglich eingepflanzte sittliche Bewußtsein. Sie thun das, was selbst von ihrem Standpunkte unziemlich ist (τὰ μὴ καθήκοντα: Röm. 1, 28—31), nicht nur gegen besseres Wissen und Gewissen selber, sondern sie billigen es auch an anderen, die es thun (1, 32), während doch der Mensch sonst, selbst wo er *sein* Bösesthun entschuldigt, nur zu geneigt ist, dasselbe an Anderen zu rügen. Wenn der Apostel diese völlige Abstumpfung des sittlichen Bewußtseins (Vgl. Eph. 4, 19) als einen νοῦς ἀδόκιμος bezeichnet (Röm. 1, 28), so liegt es nahe, daß er dabei nicht bloß an einen verwerflichen Sinn gedacht hat, sondern an einen solchen, der nicht

mehr prüft und unterscheidet zwischen Gut und Böse (Röm. 12, 2. 2, 18)[3]. In der That finden wir selbst unter den gebildeten heidnischen Schriftstellern jener Zeit offene Entschuldigungen der Päderastie, der Rachsucht und anderer Laster und jedenfalls zeigt der sittliche Indifferentismus der großen Masse (Röm. 9, 30: *ἔθνη τὰ μὴ διώκοντα δικαιοσύνην*) für eine solche Abstumpfung des sittlichen Bewußtseins[4]).

§. 70. Das Heidenthum und die göttliche Pädagogik.

Auf dem Gebiete des Heidenthums läßt Gott die Menschheit ihre Wege gehen, damit zu Tage komme, wohin die natürliche Entwicklung der Menschheit führt. a) In derselben erscheint das Heidenthum zunächst nur unter dem Gesichtspunkt der jugendlichen Unreife und der damit gegebenen Gebundenheit. b) Aber in diesem Zustande fällt es den Mächten der Finsterniß anheim, die es verehrt und von denen es zu gottwidrigem Verhalten bestimmt wird. c) Und so kommt es zu jener heillosen Versunkenheit des Heidenthums, in welcher das göttliche Zorngericht über seinen ursprünglichen Abfall Sünde durch Sünde straft. d)

a) Wenn in der Apostelgeschichte Paulus sagt, daß Gott alle Völker in ihren Wegen gehen ließ (Act. 14, 16), so steht dieses Gehenlassen im Gegensatz zu dem heilsgeschichtlichen Eingreifen Gottes in die Geschichte des jüdischen Volkes. Indem Gott die andern Völker ihrer natürlichen Entwicklung überläßt, die sie in immer schlimmeres Verderben hinabführt, braucht er keineswegs darauf zu verzichten, seine Heilsabsichten auch an ihnen zu verwirklichen. Vielmehr kann jenes Gehenlassen die pädagogische Absicht einschließen, das Heidenthum erfahren zu lassen, wohin es mit seinen eigenen Kräften in der nothwendigen Consequenz der einmal eingeschlagenen Richtung gelange. Ergab sich dabei, daß die Sünde es in ein immer rettungsloseres Verderben führe, so mußte dadurch der Abscheu vor der so in ihrem tiefsten Wesen erkannten Sünde geweckt und das Heilsbedürfniß erregt werden. Was der Apostel Röm. 7, 13 vom Judenthum sagt, daß in seiner Entwicklung die Sünde in ihrem wahren Wesen zur Erscheinung kommen sollte, gilt in dieser Beziehung unzweifelhaft auch vom Heidenthum und dieser Gedanke liegt sichtlich im Hintergrunde der ganzen Schilderung von der sündhaften Entwicklung des Heidenthums (Röm. 1). Allein allerdings scheint Paulus die

3) Das Wort ἀδόκιμος kommt allerdings von δέχομαι her und heißt verwerflich (1 Cor. 9, 27); aber es konnte dem Apostel leicht begegnen, es mit δοκιμάζειν zusammenzubringen, zumal er ein Wortspiel mit ἐδοκίμασαν zu beabsichtigen scheint.

4) Es muß im Auge behalten werden, daß der Apostel überall das Heidenthum im Großen und Ganzen schildert, wie es auf Grund seiner naturgemäßen Entwicklung geworden war. Er setzt Röm. 2, 14. 26. 27 ausdrücklich den Fall als einen thatsächlich vorkommenden, daß die Heiden thun, was das Gesetz verlangt, und die Rechtsatzungen desselben halten. Allein diese einzelnen Ausnahmen können nach §. 66, b schon für die einzelnen Personen nicht das Gesammturtheil über ihr sittliches Verhalten aufheben, geschweige denn das über das Heidenthum im Großen und Ganzen ausgesprochene, da sie nicht kraft des heidnischen Wesens, sondern trotz desselben zu Stande gekommen sind.

sich selbst überlassene Entwicklung des Heidenthums keineswegs immer und von vornherein unter diesen pädagogischen Gesichtspunkt gestellt zu haben.

b) Wenn Paulus die Verführung der heidenchristlichen Galater zum jüdischen Gesetzeswesen als eine Rückkehr zu den *ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα* betrachtet (Gal. 4, 9), so stellt er damit ihren früheren Zustand nicht unter den Gesichtspunkt eines strafwürdigen Abfalls (§. 69), sondern einer Unvollkommenheit, wie sie dem noch unreifen Kindheitsalter der Menschheit entsprach. Von diesem Gesichtspunkte aus ist das Heidenthum eine Anfängerreligion, in welcher die Menschheit (*ὁ κόσμος*) die Elemente, gleichsam das A-B-C des religiösen Wissens und Handelns (*στοιχεῖα*) zu lernen begonnen hat, die natürlich noch dürftig sind und nicht bewirken können (*ἀσθενῆ καὶ πτωχά*), was der Mensch von der Religion verlangt [1]). Die Heiden sind damit als *νήπιοι* betrachtet, deren Unreife noch keine höhere Belehrung zuließ, wie sie sonst wohl die Juden im Gegensatz zu sich selbst als *νήπιοι* betrachteten (Röm. 2, 20). Da nun der Mensch im Kindheitsalter noch mehr oder weniger die Stellung eines *δοῦλος* hat (Gal. 4, 1), so entsprach dieser ihrer Unreife auch die Gebundenheit, welche diese Anfängerreligion mit sich brachte, ihr *δουλεύειν*. Weil sie Gott d. h. den wahren Gott nicht kannten, mußten sie Göttern dienen, die es in Wahrheit garnicht sind, deren ihnen nicht zukommende Herrschaft sie also in schnöde Sclaverei brachte (v. 8). Und weil sie den wahren Willen Gottes nicht kannten, mußten sie in knechtischer Weise die Satzungen einer falschen Religionsübung sich gefallen lassen (v. 9), die natürlich ihnen das Wohlgefallen Gottes nicht erwerben konnten. Es war eben die Zeit der Unwissenheit, die Gott nach Act. 17, 30 übersehen will. Aus diesem Ausdruck folgt freilich nicht, daß diese Unwissenheit eine unverschuldete ist, ja die Proclamirung eines Uebersehens derselben hätte keine Bedeutung, wenn sie nicht auch als schuldbar angesehen werden könnte. Aber in der Anschauung des Galaterbriefs scheint allerdings die religiöse Unwissenheit des Heidenthums auf eine unverschuldete Unreife, ihre verkehrte Religionsübung auf eine diesem Zustande entsprechende Gebundenheit zurückgeführt zu sein. Der natürliche Entwicklungsgang, dem Gott die Heiden überließ, scheint hier noch ganz als ein solcher betrachtet zu werden, nach welchem der Kindheitszustand der Menschheit eine höhere Erkenntniß und Erfüllung des göttlichen Willens noch nicht zuließ. Daher ist auch die positive Gottwidrigkeit und sittliche Versunkenheit ihres Lebens noch nicht urgirt.

---

1) An dieser Erklärung der στοιχεῖα (oder στοιχ. τοῦ κόσμου 4, 3) muß festgehalten werden, weil der Zusammenhang, in welchem der Begriff zum ersten Male auftritt, unzweideutig auf das unreife Jugendalter führt, dem nur solche Anfangsgründe (Vgl. Hebr. 5, 12) zugänglich sind. Die Beziehung auf die Gestirne, wenn auch vielleicht sprachgebräuchlich zu rechtfertigen (obwohl sie, um unmißverständlich zu sein, immer ein τοῦ οὐρανοῦ erfordern würde), bleibt ebenso willkührlich in ihrer Anwendung auf das Heidenthum, das ja Paulus nicht bloß als Gestirndienst kennt und betrachtet, wie auf das Judenthum, dessen „Abhängigkeit von den Himmelsmächten" doch nur äußerst gekünstelt herausgebracht wird. Bei der Beziehung auf die stofflichen Elemente der Welt (Vgl. 2 Petr. 3, 10. 12) würde das Charakteristische des Ausdrucks gar nicht in dem τὰ στοιχεῖα sondern in dem Genitiv τοῦ κόσμου liegen (der doch v. 9 ganz fehlt), wobei speciell an die Welt in ihrem gegenwärtigen Bestande (also was 1 Cor. 7, 31 ausdrücklich ὁ κόσμος οὗτος heißt) gedacht wäre, und immer würde es als Ausdruck für das äußere Satzungswesen ein sehr gezwungener und unklarer sein.

c) Wesentlich anders gestaltet sich dagegen die Anschauung des Ap
schon in den Corintherbriefen. Wenn auch bereits Gal. 4, 8 die fa
Götter, denen das Heidenthum dient, als wirkliche Wesen gedacht sind, di
ihrer (dämonischen) Natur nach nicht sind, wofür die Heiden sie halten,
den Dienst nicht beanspruchen dürfen, den die Heiden in ihrer Unwiss
ihnen knechtisch leisten (not. b), so erscheint doch erst 1 Cor. 12, 2 das
denthum ganz offenbar in der Gewalt einer fremden Macht, die sie w
und einsichtslos zu den sprachlosen Götzen treibt und sie so zu der entw
genden Idololatrie (§. 69, c) veranlaßt. Hier aber wird es ganz klar, d
wirkliche und zwar übermenschliche Wesen sind, welche in den Idolen
ehrt werden, und diese bezeichnet Paulus, einer Vorstellung des sp
Judenthums (Vgl. LXX. zu Deutr. 32, 17. Psalm 96, 5. Baruch 4, 7
gend, als Dämonen (1 Cor. 10, 20). In dem Sinne, in welchem
das A. T. von vielen Göttern und Herrn redet (Vgl. Deutr. 10, 17),
gen diese immerhin Gottheiten genannt werden (1 Cor. 8, 5), wie ja
Paulus selbst gelegentlich den Teufel den *θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου*
(2 Cor. 4, 4), aber für den Christen (1 Cor. 8, 6) sind es nur *λεγό*
θεοί (v. 5); Gottheiten im Sinne der Heiden sind es nicht, Idole, w
sie sich denken, giebt es nicht (8, 4. 10, 19). Unstreitig sind diese Däm
wie in den Evangelien (§. 23, b) als die Diener und Organe des Satan
dacht, so daß der Teufel wohl ganz insbesondere durch sie das Heiden
beherrscht. Wenigstens wird 2 Cor. 6, 14—16 mitten unter den Char
zügen des heidnischen Wesens, nach der *ἀνομία* und *σκότος* und vo
εἴδωλα, in v. 15 Beliar (= בְּלִיַּעַל) oder der Teufel genannt. Die Ve
dung des Heidenthums mit dem dämonischen Reiche ist aber sehr real ge
denn nach 1 Cor. 10, 20. 21 nimmt Paulus an, daß die heidnischen C
mahle, deren Theilnahme er darum den Christen untersagt, ebenso in
reale (und natürlich befleckende) Gemeinschaft mit den Dämonen, dene
dort Genossene als Opfer geweiht ist, bringen, wie das christliche A
mahl mit Christo. Offenbar sind es also die dämonischen Mächte, w
das Heidenthum in ihr gottwidriges (2 Cor. 6, 14: *ἀνομία*) und ih
fleckendes unsittliches Wesen (v. 17: *ἀκάθαρτον*) hineingezogen haben
die *πνεύματα ἀκάθαρτα* in den Evangelien §. 23, b). Hier ist den
das Heidenthum in seiner kindischen Unreife und Gebundenheit den M
der Finsterniß anheimgefallen, denen es nun in religiösem, wie in sittl
Sinne dienen muß.

d) Erst im Römerbriefe aber abstrahirt Paulus ebenso von jener n
lichen Unreife (not. b), wie von diesem Einfluß übernatürlicher Mächte (n
und stellt sich ganz auf den Standpunkt der sittlichen Betrachtung, nach
cher ja auch das Heidenthum nur den Mächten der Finsterniß verfallen k
weil es sich von dem lebendigen Gott abgewandt und der Sünde hinge
hatte (Vgl. §. 67, a). Hier kommt es also erst zu der Anschauung von
ursprünglichen Sündenfall des Heidenthums und seinen traurigen Folg
einen immer tieferen intellectuellen und sittlichen Verfall. Aber das E
thümliche ist, daß Paulus auch diesen §. 69 geschilderten Entwicklungsp
als einen göttlich geordneten betrachtet. Er stellt ihn Röm. 1, 18—32
ter den Gesichtspunkt eines Gerichts, in welchem sich der göttliche Zorn
den ursprünglichen Abfall des Heidenthums offenbart. Schon dem G
gesetz der göttlichen Vergeltung, wonach die Schuld eine äquivalente S

rdert (§. 64, b), entspricht es, wenn Gott die Sünde durch Sünde straft, indem er den Sünder durch den von ihm geordneten Entwicklungsproceß der Sünde in immer tiefere Sünde versinken läßt. So müssen die Sünder an ihrer eigenen Person (ἐν ἑαυτοῖς) den nach göttlicher Ordnung nothwendigen (ἣν ἔδει) äquivalenten Lohn (ἀντιμισθίαν) für den Irrwahn ihres Abfalls von Gott empfangen (Röm. 1, 27). Darum giebt sie Gott dahin in die Unreinigkeit der unnatürlichen Wollustlaster (v. 24. 26), die einerseits die nothwendige Consequenz ihres Götzendienstes und ihres Lebens in den Lüsten sind (§. 69, d), andererseits durch die Schande, die sie mit sich bringen, ihre gerechte Strafe. Aber schon das Versinken in die Finsterniß und Thorheit (§. 69, c) ist v. 21. 22 durch die Passiva als ein Gottesgericht qualificirt, obwohl es die natürliche Folge der ursprünglichen Abkehr von Gott ist. Wie genau aber jene Strafe ihrer Schuld entspreche, deutet der Apostel schon im Ausdruck an. Sie, die Gott seine Ehre genommen (v. 23), müssen sich selbst entehren (v. 24. 26); sie, die in der Vergötterung der Creatur die natürliche Ordnung der Dinge verkehrt haben (μετήλλαξαν: v. 25), müssen nun auch die sittliche Ordnung verkehren (μετήλλαξαν: v. 26), und dem entsprechend, daß (καθὼς) sie die Erkenntniß Gottes zu besitzen nicht ἐδοκίμασαν, gab sie Gott dahin εἰς ἀδόκιμον νοῦν (v. 28 und dazu §. 69, d. Anm. 3). So hat Paulus die natürliche Entwicklung des sich selbst überlassenen Heidenthums immer tiefer zu ergründen versucht, und grade hier, wo sein immer schrecklicherer religiös-sittlicher Verfall als eine Wirkung des göttlichen Zorngerichts erscheint, kehrt er wieder zu jenem Ausgangspunkt zurück, wonach grade darin, daß Gott die Heiden sich selbst überließ, sich das Walten einer göttlichen Pädagogik offenbart, welche die Menschheitsentwicklung leitete. Hatte die Zeit der kindischen Unreife und Unfreiheit sie den Mächten der Finsterniß verfallen lassen oder in einen sittlichen Verfall gebracht, der sie dem gerechten Zorngericht Gottes überantwortete, so konnte das eben nur die Sehnsucht in ihnen erwecken nach einer Zeit, wo der rettende Arm Gottes sie auf eine höhere Entwicklungsstufe erhob, in welcher die Unvollkommenheit der niederen mit ihren unseligen Folgen überwunden werden mußte. Und in dieser Sehnsucht lag bereits die Ahnung, daß auch über dem rettungslosen Elend des Heidenthums die Weissagung einer besseren Zukunft schwebt.

§. 71. Das Judenthum und sein Gesetz.

Unter allen Völkern stand das jüdische kraft seiner Abstammung von den Erzvätern in einem ausschließlichen Eigenthums- und Kindschaftsverhältniß zu Gott. a) In Folge dessen besaß es in seinen heiligen Schriften die Offenbarung Gottes über sein Wesen und ein geschriebenes Gesetz, das ihm den Willen Gottes in unerschütterlicher Objectivität vor Augen stellte. b) Dieses Gesetz war durch Moses gegeben und im Pentateuch von ihm niedergeschrieben; aber auch die ganze Schrift Alten Testaments war eine Offenbarung des göttlichen Willens. c) Dennoch erfüllten auch die Juden das Gesetz nicht und waren ebenso wie die Heiden dem Gericht verfallen. d)

a) Wenn auch hinsichtlich der Heilsbedürftigkeit das Judenthum oder

die Beschneidung, wie Paulus dasselbe oft nach seinem charakteristischen Merkmal bezeichnet (Gal. 2, 7—9. 5, 6. 6, 15. Röm. 3, 30. 4, 12. 15, 8), dem Heidenthum ganz gleichsteht (§. 66, b), so soll damit durchaus nicht geleugnet werden, daß es in vielfacher Beziehung etwas vor demselben voraus hat (Röm. 3, 2: *πολὺ κατὰ πάντα τρόπον*); es folgt nur daraus, daß es nicht in allen Stücken (*οὐ πάντως*) etwas voraus hat, nämlich nicht hinsichtlich der allgemeinen Sündhaftigkeit (v. 9). Die Aufzählung seiner Vorzüge gipfelt aber Röm. 9, 5 in der Abstammung von den Erzvätern, von deren letztem die Juden den theokratischen Ehrennamen der Israeliten führen (v. 4). Auf diese Abstammung, wie auf diesen Namen legt Paulus Röm. 11, 1. 2 Cor. 11, 22 (Vgl. Phil. 3, 5) auch für seine Person Gewicht. Welche Bedeutung diese Abstammung, deren Zeichen die Beschneidung ist (Röm. 4, 12), und darum auch diese selbst, die 2, 25 ausdrücklich als nutzenbringend anerkannt wird, hat, erhellt aus Röm. 11, 16. Nach dem Grundsatze, daß die Zweige heilig sind, wenn die Wurzel heilig ist, geht die Gottgeweihtheit von den Erzvätern auf ihre Nachkommen über, in ihnen sind diese zu Gottes Eigenthum erwählt ganz im ATlichen Sinne (Vgl. §. 44, a), und als sein Eigenthum sind sie der erwählte Gegenstand seiner Liebe (v. 28: *κατὰ τὴν ἐκλογὴν ἀγαπητοὶ διὰ τοὺς πατέρας*). Das Volk Israel ist sein Volk (Röm. 11, 1. 2. 15, 10 nach Deutr. 32, 43), er läßt seine Herrlichkeit unter ihnen wohnen (9, 4: *ἡ δόξα*) und sie können sich seiner als ihres Gottes rühmen (2, 17). Dieses besondere Liebesverhältniß, in welchem das Volk zu seinem Gott steht, wird aber in ATlicher Weise (Vgl. §. 17, b) als ein Kindschaftsverhältniß bezeichnet (Röm. 9, 4: *ἡ υἱοθεσία*); der Same Abrahams sind die *τέκνα θεοῦ*, wie deutlich aus dem Zusammenhange von 9, 7. 8 erhellt, wo *τέκνα Ἀβραάμ* und *τέκνα θεοῦ* als Synonymbegriffe vertauscht werden. Ebenso erhellt aus v. 25. 26, daß die Begriffe Gottes Volk sein, Geliebtsein und Söhne Gottes sein Synonymbegriffe sind.

b) In Folge dieses Vorzuges, den das jüdische Volk vor allen Völkern voraus hat, ist es betraut mit den Gottessprüchen (*τὰ λόγια τοῦ θεοῦ*: Röm. 3, 2) d. h. mit den göttlichen Offenbarungen, welche in seinen heiligen Schriften niedergelegt sind. Wenn sich Paulus auch nie ausdrücklich darüber ausspricht, daß die Juden in den ATlichen Schriften eine Offenbarung über das Wesen Gottes besaßen, verständlicher und reicher als sie die Heiden ursprünglich gehabt (§. 69, a), so versteht es sich doch für ihn von selbst. Es erhellt daraus auch, daß eine Darstellung des paulinischen Lehrbegriffs keine eigenthümliche Gotteslehre geben kann; Paulus will über das Wesen Gottes nur lehren, was das A. T. darüber lehrt und was die Juden aus ihm auch wissen konnten [1]). Dabei ist aber freilich zu erinnern, daß auch die jüdischen Schriftgelehrten in der im A. T. sich entfaltenden Weisheit Gottes Gott nicht erkannten, weil ihre Weisheit, womit sie in demselben forschten, eine

1) Er selbst beruft sich, wo er von irgend einer göttlichen Eigenschaft redet, wiederholt aufs A. T. So für Gottes Wahrhaftigkeit auf Psalm 51, 6 (Röm. 3, 4), für sein freies Erbarmen auf Exod. 33, 19. 9, 16. Jesaj. 45, 9. 10 (Röm. 9, 15. 17. 20), für seine unerforschliche Weisheit auf Jesaj. 40, 13 (1 Cor. 2, 16. Röm. 11, 34), für seine unverdiente Gnade auf Hiob 41, 2 (Röm. 11, 35), für sein gerechtes Gericht auf Deutr. 32, 35 (Röm. 12, 19) und für die Universalität desselben auf Jesaj. 45, 23 (Röm. 14, 11).

verkehrte war (1 Cor. 1, 20. 21), wie die der sündhaften Menschheit überhaupt (Vgl. §. 67, a). Da es nun für die Beschaffung der Gerechtigkeit und des Heils (Vgl. §. 65, b) vorzugsweise ankommt auf eine Offenbarung des göttlichen Willens, so konnte es in der Offenbarung, die Gott seinem Volke gegeben, auch an dieser nicht fehlen. Die Juden besaßen im Gesetz eine abbildliche Darstellung der Wahrheit, aus welcher sie den Willen Gottes erkennen und den Unterschied von Gut und Böse prüfen lernten (Röm. 2, 18. 20). Dieser Gesetzesbesitz ist dem Apostel so charakteristisch für sie, daß er sie als *οἱ ἐν νόμῳ* (Röm. 3, 19. Vgl. 2, 12), *οἱ ὑπὸ νόμον* (1 Cor. 9, 20. Vgl. Gal. 4, 5) bezeichnet. Auch die Juden waren sich dessen als eines hohen Vorzugs bewußt, dessen sie sich rühmten (Röm. 2, 23), auf Grund dessen sie sich zu Lehrmeistern (v. 19. 20) und Richtern (v. 1. 3) der Heiden aufwarfen. Besaßen auch die Heiden in gewissem Sinne ein Gesetz (§. 69, a), so war es doch nach Röm. 2, 27 (Vgl. 2 Cor. 3, 6) ein wesentlicher Vorzug, daß die Juden dasselbe schriftlich fixirt besaßen, so daß sie es in den Synagogen vorlesen hören (v. 13) und daraus unterrichtet werden konnten (v. 18). Das Gesetz stand ihnen dadurch in unerschütterlicher Objectivität gegenüber, so daß bei ihnen nicht, wie bei den Heiden (§. 69, d), das Bewußtsein über den Unterschied von Böse und Gut ausgelöscht werden konnte.

c) Die Grundlage dieses Gesetzes bildet die mosaische Legislation, die zuerst wieder den göttlichen Willen mit einer bestimmten Strafandrohung verbunden proclamirt hat (Röm. 5, 14). Zu den besonderen Vorzügen Israels rechnet Paulus Röm. 9, 4 den feierlichen Act der Gesetzgebung (*ἡ νομοθεσία*), in welchem das auf steinerne Tafeln geschriebene (2 Cor. 3, 3. 7. Vgl. Exod. 31, 18) Gesetz am Sinai promulgirt wurde. Einer rabbinischen Tradition folgend, die sich schon in den LXX (Deutr. 33, 2) und bei Josephus (Antiq. XV, 5, 3) findet und auf die schon Stephanus in seiner Rede sich bezieht (Act. 7, 53. Vgl. v. 38), nimmt er an, daß das Volk diese Gesetzestafeln zwar durch die Hand des Moses empfing (*ἐν χειρὶ μεσίτου*), aber unter Vermittlung von Engeln (Gal. 3, 19: *διαταγεὶς δι᾽ ἀγγέλων*), wodurch jedenfalls nicht eine Leugnung des göttlichen Ursprungs des Gesetzes beabsichtigt wird. Als Gesetzgeber erscheint Moses auch Röm. 5, 14 (Vgl. v. 20); von ihm rührt die geschriebene Thora her, wie sie noch jetzt im Pentateuch gelesen wird (2 Cor. 3, 15), auch die Verordnung Deutr. 25, 4 wird als im Gesetz Mosis geschrieben bezeichnet (1 Cor. 9, 9. Vgl. Röm. 10, 5, wonach Moses Levit. 18, 5; v. 19, wonach er Deutr. 32, 21 geschrieben hat). Dieses Gesetz Mosis (Röm. 7, 7. Vgl. Exod. 20, 17) ist nun das Gesetz Gottes (7, 22. 25. 8, 2. 7), das aus seinem Geist stammt (7, 14) und heilig ist wie er selbst (v. 12), und zwar gilt das von dem Gesetz in seinem ganzen Umfange [2]). Ausdrücklich zählt Paulus Röm. 9, 4 unter die Vor-

2) Neuerdings sucht Klöpper (Zeitschrift für wissensch. Theol. 1870, 1. S. 94) zu beweisen, daß Paulus das Gesetz, sofern es die Beschneidung sammt allen specifisch nationalen (levitischen) Bestimmungen anordnet, von der Mitbetheiligung untergeordneter Engelmächte herleitet (Gal. 3, 19), um die Wandelbarkeit und Vergänglichkeit dieser sarkischen Seite des Gesetzes anzudeuten. Aber es ist ganz unrichtig, daß in der polemischen Argumentation des Apostels grade diese Seite in Betracht komme, da das Gesetz, um dessen Unerfüllbarkeit es sich in jenem Zusammenhange handelt, grade das pneumatische Gesetz ist, das wegen der sündhaften Natur des Menschen nur immer neue παραβάσεις hervorrufen

züge des jüdischen Volkes die כְּבוֹד יהוה (ἡ δόξα), welche nach rabbinischer, auf Levit. 16, 2 gestützter Vorstellung beständig über der Bundeslade schwebte und also den Tempel zur wirklichen Offenbarungsstätte machte (Vgl. not. a), wie er denn auch 1 Cor. 10, 18 den Brandopferaltar nach Exod. 20, 24 als die Stätte der göttlichen Gnadengegenwart betrachtet, durch welche der Israelit der Segnungen derselben theilhaftig wird. Erhellt hieraus, daß er die ATlichen Cultuseinrichtungen ganz im Sinne des A. T. und des Judenthums betrachtete, so zählt er zu jenen Vorzügen (Röm. 9, 4) auch die jüdische λατρεία, woraus von selbst folgt, daß er auch den rituellen Theil des Gesetzes, welcher die Bestimmungen über diese λατρεία gab, als einen von Gott gegebenen, für das Volk Israel segensreichen ansah. Und obwohl es sich nicht direct beweisen läßt, so läßt es sich doch voraussetzen, daß Paulus, wenn er vom Gesetz schlechthin redet, nicht bloß an die mosaische Gesetzgebung, sondern an alle Gebote Gottes dachte, wie sie im A. T. enthalten sind, also auch an die Fortbildung des Gesetzes durch die Propheten. Wie die Bezeichnung des Pentateuch als ὁ νόμος auch da gebraucht wird, wo es sich nicht um den gebietenden, sondern um den geschichtlichen (1 Cor. 14, 34. Röm. 3, 31) oder weissagenden (Röm. 3, 21) Theil desselben handelt, und doch nur da, wo aus der Geschichte oder Weissagung der Wille Gottes erhellt, der den neuen Weg zur Rechtfertigung für den Menschen (Röm. 3, 21. 31) oder das rechte Verhalten des Menschen (1 Cor. 14, 34) ordnet, so wird umgekehrt das ganze A. T. als ὁ νόμος bezeichnet, auch wo es sich um Stellen aus den Psalmen und Propheten handelt (1 Cor. 14, 21. Röm. 3, 19), aber doch auch nur, weil das A. T. in allen seinen Theilen zugleich den Willen Gottes kund thut.

d) Auch in Betreff der Juden lehrt die Schrift (Röm. 3, 9—19) wie die Erfahrung (2, 1—3. 21—24), daß sie das Gesetz nicht halten und somit sammt den Heiden dem Gerichte Gottes verfallen sind (3, 19. Vgl. §. 66, b). Damit soll nicht gesagt sein, daß ihre Sündhaftigkeit nicht anderer Art war, wie die der Heiden (Gal. 2, 15), ja Paulus gesteht ihnen ein Eifern um Gott (Röm. 10, 2) und ein Streben nach Gerechtigkeit (9, 31. 10, 3) zu. Allein da auch ihre Gesetzeserfüllung eine unvollkommene war, so konnte sie ihnen die Rechtfertigung nicht verschaffen. Beruhigten sie sich vollends bei

konnte (Vgl. §. 72, b). So wenig wie Jesus oder einer der Urapostel (§. 24, c. 52, a) macht Paulus irgend einen Unterschied zwischen dem ethischen und dem rituellen Theil des Gesetzes und die Annahme, daß er den letzteren nicht zur göttlichen Offenbarung, oder gar nicht einmal zum Gesetze Mosis rechnete (Vgl. Holsten, S. 21. 22), läßt sich natürlich daraus nicht beweisen, daß in seinen auf das ethische Wesen der vorchristlichen und christlichen Menschheit bezüglichen Erörterungen nur von jenem ersteren die Rede ist. Was er von der Stellung des Christen zum Gesetz sagt, kann hier natürlich gar nicht in Betracht kommen. Wenn der Apostel aber Röm. 2, 28. 29 dem Juden vorhält, daß er, um Lob von Gott zu empfangen, nicht bloß am Fleische sondern am Herzen beschnitten sein müsse, so sagt er nichts anderes, als was das Gesetz auch fordert (Deutr. 10, 16), und wenn er diese Beschneidung als eine nicht im Buchstaben des Gesetzes begründete, sondern im Geiste Gottes vollzogene bezeichnet, so sagt er ebenfalls nur, was Deutr. 30, 6 sagt, daß diese Beschneidung von Gott selbst (durch seinen Geist) vollzogen wird auch im alten Bunde an allen denen, welche sich von ganzem Herzen im Gehorsam zu Gott bekehren (v. 2).

ihrem Gesetzesbesitz (Röm. 2, 17: ἐπαναπαύῃ νόμῳ. Vgl. v. 13) oder bei dem Eifer für das Gesetz, den sie durch das Richten Anderer zeigten (v. 1 bis 3), so vergaßen sie, daß doch auch die Heiden in gewissem Sinne ein Gesetz besaßen (v. 14. 15) und daß Gott um seiner Unparteilichkeit willen im Gericht nur nach dem Thun seines Willens fragen kann (v. 2. 6. Vgl. §. 65, c). Selbst ein so hohes Gut wie die Beschneidung, das ihnen in anderer Beziehung unbestreitbare und unverlierbare Vorzüge sicherte (not. a), konnte ihnen in dieser Beziehung nichts helfen, da Gott nach seiner Unparteilichkeit im Gericht nicht nach diesem persönlichen Vorzuge, sondern bei Beschnittenen wie Unbeschnittenen nur nach der Erfüllung oder Uebertretung des Gesetzes urtheilen kann (2, 25. 26) und nicht dem, der sich äußerlich einen Juden nennt (v. 17), sondern nur dem, der durch die im Gesetz geforderte Herzensbeschneidung (not. c. Anm. 2) sich vor dem Herzenskündiger als einen echten Juden bewährt, das Lob des Gerechten ertheilen kann (v. 28. 29). Ja, da der Jude in dem geschriebenen Gesetz und in der Beschneidung einen doppelten Antrieb zur Erfüllung des Gesetzes hat, so können die Tugenden der Heiden ihm nur im Gericht das Urtheil sprechen (v. 27); über sein Bösesthun wird zuerst das Gericht ergehn (v. 9: Ἰουδαίου πρῶτον), weil ihm sein Gesetz selbst das Urtheil spricht (v. 12: ὅσοι ἐν νόμῳ ἥμαρτον, διὰ νόμου κριθήσονται). Berufen sie sich endlich auf die bisherigen Gnadenführungen Gottes mit dem Volke Israel, so zeigen sie nur, daß sie die Geduld und Langmuth Gottes verkennen und verachten, die sie zur Buße antreibt (2, 4. Vgl. 9, 22), und vergrößern durch ihre Hartherzigkeit und Unbußfertigkeit ihre Schuld (v. 5).

§. 72. Das Gesetz und die Verheißung.

Bei der auch in den Juden wohnenden Sünde konnte das Gesetz unter ihnen seine Erfüllung nicht bewirken, sondern nur die Sünde zu seiner Uebertretung sollicitiren und so ihnen das Gericht und den Tod zuziehen. a) Hienach aber konnte der Zweck des Gesetzes nur sein, die Sünde, welche durch dasselbe zur Reife gebracht ward, in ihrer ganzen verderbenbringenden Macht zu offenbaren und dadurch in ihnen die Sehnsucht nach Erlösung zu wecken. b) Dann aber kann das Gesetz nur ein temporäres Institut sein, welches zeigt, daß auch für das Judenthum auf die Zeit der jugendlichen Unreife und der damit gegebenen Gebundenheit eine Zeit folgen muß, welche die Perspective auf ein höheres Ziel der göttlichen Pädagogik öffnet. c) Dieses Ziel ist den Israeliten bereits gewiesen in der den Vätern gegebenen Verheißung, die durchs Gesetz nicht an neue unerfüllbare Bedingungen geknüpft werden konnte und ihnen darum unverlierbar ist. d)

a) Der scheinbar so grelle Widerspruch zwischen dem, was die Juden im Gesetz empfangen haben, und dem Resultat ihrer religiös-sittlichen Entwicklung war unter den gegebenen Umständen, d. h. unter Voraussetzung der seit Adams Fall einmal im Menschen wohnenden Sünde (§. 67) kein zufälliger sondern ein nothwendiger. Daß das schriftliche Gesetz dem Juden in unerschütterlicher Objectivität gegenüberstand (§. 71, b), wird Röm. 2, 27 ausdrücklich als ein Vorzug des Judenthums betrachtet im Verhältniß zum Hei-

denthum mit seinem natürlichen Sittenbewußtsein (v. 15), der den Juden zur Erfüllung des Gesetzes hätte antreiben müssen, und steht auch 2 Cor. 3, 3. 6 nur im Gegensatz zu der Wirkung des πνεῦμα im Christenthum. Was das Gesetz ohnmächtig machte, so daß es seine Erfüllung nicht bewirken konnte, war also nicht diese seine starre Objectivität, überhaupt nicht ein Mangel am Gesetz, das an sich καλός ist (Röm. 7, 16), vielmehr nach 8, 3 die ihm entgegenstehende Macht des Fleisches oder vielmehr der im Fleische wohnenden Sünde (§. 68, b). Gerade weil das Gesetz geistlich (πνευματικός) war, aus dem Geiste Gottes geflossen und sein Wesen an sich tragend (ἅγιος Vgl. 7, 12), so konnte es bei dem ganz und gar dem Fleischeswesen und damit der Herrschaft der Sünde verfallenen Menschen (σάρκινος) nur auf einen principiellen Widerstand stoßen (v. 14). Ja, Paulus hatte es an sich selbst erfahren und hielt es für die allgemeine Erfahrung Aller, die unter dem Gesetze stehen, daß das Verbot der bösen Begierde dieselbe nicht unterdrückt, sondern aufstachelt (Röm. 7, 7. 8), daß gerade das Dazwischentreten des positiven Gesetzes dem relativen Unschuldszustande der sittlichen Unbewußtheit ein Ende macht, indem es die im Menschen schlummernde Sündenmacht (§. 66, c) aufweckt (v. 8. 9). Diese nämlich empfängt durch das Verbot Anlaß, dem Menschen das Verbotene als ein erstrebenswerthes Gut vorzuspiegeln und ihn durch diesen Betrug zur Begierde danach und somit zur Uebertretung des Gebots zu verleiten (v. 11. Vgl. v. 8). Natürlich liegt das nicht am Gesetz, das unmöglich sündhaft sein kann (v. 7), vielmehr heilig, gerecht und für den Menschen segenbringend ist (v. 12), sondern an der in seinem Fleische wohnenden Sünde (v. 13). Bei dem fleischlichen Wesen des Menschen kann die Wirkung des Gesetzes nur die sein, daß die sündlichen Leidenschaften dadurch aufgestachelt werden (Röm. 7, 5), daß die im Menschen wohnende Sünde die Macht empfängt, ihn zur Uebertretung des Gesetzes zu verleiten (1 Cor. 15, 56: ἡ δύναμις τῆς ἁμαρτίας ὁ νόμος). So lange der Mensch daher unter der Herrschaft des Gesetzes steht, kann die Herrschaft der Sünde über ihn nicht gebrochen werden (Röm. 6, 14. Gal. 3, 23. Vgl. v. 22). Hat die Sünde aber den Menschen erst zur Uebertretung des Gesetzes verlockt, so bewirkt nun das Gesetz den Zorn Gottes, indem es die Vollstreckung der von ihm dem Sünder gedrohten Strafe fordert (Röm. 4, 15 und dazu §. 66, d) und so seinen Fluch über den Menschen ausspricht (Gal. 3, 10). Da das Gesetz aber ausdrücklich den Tod als die Strafe der Sünde stipulirt (Deutr. 30, 19. Vgl. v. 15), so spricht der Buchstabe des Gesetzes dem Menschen das Todesurtheil (2 Cor. 3, 6: τὸ γράμμα ἀποκτείνει); die διακονία des Moses ist eine διακονία θανάτου und κατακρίσεως (v. 7. 9).

b) Da das Gesetz gegeben wurde, als die von Adam datirende sündhafte Entwicklung der Menschheit bereits im Gange war, die not. a beschriebene Wirkung desselben also von Gott vorausgesehen und in Rechnung gebracht werden mußte, so konnte es nicht gegeben sein, um eine neue Epoche zu begründen und die Menschheit durch die Erfüllung des in ihm offenbarten Gotteswillens zu der Gerechtigkeit zu führen, die sie seit Adams Fall verloren hat. Es kann vielmehr sein Zweck nur in der faktisch eingetretenen Wirkung gelegen haben, es ist nebenbei hineingekommen (παρεισῆλθεν), d. h. als ein nicht epochemachendes, daher relativ nebensächliches Moment in die Entwicklung der Menschheit eingetreten, welches nur die einmal be-

nnene Entwicklung zur Reife bringen sollte, indem es die Uebertretung hrte (Röm. 5, 20). In demselben Sinne heißt es Gal. 3, 19, daß es zu unsten der Uebertretungen (d. h. um sie zu vermehren) hinzugefügt wurde r Verheißung), da es contextgemäß durchaus unzulässig ist, hierin zu fin- n, daß das Gesetz den Uebertretungen wehren sollte (Vgl. Meßner, S. 222, uß, II. S. 49), abgesehen davon, daß es nach not. a diesen Zweck faktisch ht erfüllt hätte [1]). Dieselbe göttliche Pädagogie, welche absichtlich das identhum sich selbst überließ, damit die Entwicklung der einmal von ihm geschlagenen sündhaften Richtung zur Reife komme (§. 70, ä), erreichte f dem Gebiet des Judenthums dasselbe durch das Dazwischentreten des esetzes, nur daß hier Röm. 7, 13 der Zweck dieses Verfahrens ausdrücklich gesprochen wird. Die Sünde sollte zur Erscheinung kommen als das, as sie ist (ἵνα φανῇ ἁμαρτία scil. ἡ ἁμαρτία), ja es sollte dies geschehen,

---

1) Die nähere Angabe, welche diese Stelle über die Art der Gesetzespromulgation ingt, wird allerdings die Absicht haben, diese Erklärung über den Zweck desselben zu terstützen, wenn auch gewiß nicht so, daß damit das Gesetz als ein Mittler (ein Mitt- es zwischen Gesetz und Verheißung) bezeichnet ist (Holsten, S. 307). Dann kann da- rch freilich nicht eine besondre Glorie des Gesetzes bezeichnet sein, wie Act. 7 (Vgl. 42, d), vielmehr, wenn auch gewiß nicht die Absicht des Apostels ist, den göttlichen sprung des Gesetzes (oder eines Theiles desselben, vgl. §. 71, c. Anm. 2) zu leugnen, sieht derselbe doch offenbar in der Engelvermittlung eine Andeutung von dem transi- ischen Zwecke des Gesetzes (προσετέθη, ἄχρις οὗ), da der Engel Dienst sich überall nur f vorübergehende irdische Zwecke bezieht, während die persönliche Ertheilung der Ver- ißung durch Gott selbst (v. 17. 18) schon ihre bleibende Bedeutung sichert. Dagegen m das Fungiren eines Mittlers dabei nach Exod. 20, 19 nur andeuten, daß das Volk gen seiner sündhaften Unreinheit nicht im Stande war, von Gott oder seinen heiligen geln direct das Gesetz zu empfangen. Wurde das Gesetz aber einem sündhaften Volke geben, so lag für den Apostel darin schon die Gewißheit, daß es nicht gegeben sein nnte, um erfüllt zu werden, sondern nur um übertreten zu werden (παραβάσεων χάριν), e denn auch der Erfolg gezeigt hat, daß es nur die Uebertretungen gemehrt hat (not. a). emnach wird auch der so viel umstrittene v. 20 einfach dahin zu verstehen sein, daß erall nicht ein Einzelner, um mit einem Andern zu verkehren, sich eines Mittlers zu dienen pflegt, sondern eine Mehrheit. Da Gott aber Einer ist, so kann Moses nur r Mittler des Volks gewesen sein, der an seiner Statt das Gesetz in Empfang nahm, il es seiner Sündhaftigkeit wegen eines Mittlers im Verkehr mit Gott bedurfte. Immer hr bricht sich in der Erklärung der Stelle die Einsicht Bahn, daß es sich bei der hervorge- enen Einheit Gottes nicht um den Gegensatz der Zweiheit der zu vermittelnden Par- n handeln kann (was nothwendig ὁ εἷς heißen müßte), sondern um den Gegensatz zu r Mehrheit. Das kann aber unmöglich, wie neuerdings mehrfach angenommen wird gl. Vogel in den Stud. und Krit. 1865, 3. Klöpper a. a. O.), die Mehrheit der Engel . Dann könnte der μεσίτης nur ein Gesandter oder Geschäftsträger sein, und dann der Syllogismus des Apostels (dessen Obersatz immerhin auch bei unsrer Erklärung einer Allgemeingültigkeit nicht ganz unanfechtbar sein mag), wie im Grunde Klöpper, 106 selbst zugiebt, völlig unhaltbar, da ja Gott sich zur Ausrichtung seiner Botschaf- an die Menschheit nach ATlicher Anschauung auch sonst grade ordentlicher Weise stets er Vermittler bedient. Vollends aber der Gedanke, daß man bei einem solchen Zwischen- er nicht sicher sein kann, den unverfälschten und ungetrübten Ausdruck der Intention es Vollmachtgebers zu erhalten (Klöpper, S. 108), liegt dem Apostel sicher völlig fern.

indem sie genöthigt wurde, sich in ihrem Wesen ganz zu expliciren, alle ihre Consequenzen herauszusetzen und so zur Reife zu kommen (*ἵνα γένηται καθ' ὑπερβολὴν ἁμαρτωλὸς ἡ ἁμαρτία*). Dies geschah aber, indem sie durch das Gesetz Anlaß empfing, den Menschen zu seiner Uebertretung zu sollicitiren und ihn so in den Zustand zu versetzen, den Paulus als den Tod (im metaphorischen Sinne), als den Verlust des in dem relativen Unschuldszustande bestehenden wahren Lebens (v. 9) bezeichnet (v. 10. 24). Da demnach das Gesetz, das die Gerechtigkeit fordert und ursprünglich mit dieser nach §. 65, 4 das Leben geben will, nun in Folge der im Menschen vorhandenen und wirksamen Sünde (wenn auch mit göttlichem Vorwissen und nicht ohne seinen Willen) das gerade Gegentheil dessen bewirkte, was es bewirken wollte (v. 10), sofern es nun sowohl den geistlichen Tod als nach not. a den Tod als Strafe der Sünde dem Menschen herbeiführte, so geschah es, daß die Sünde dem Menschen dies hohe Gut in sein Gegentheil verkehrte (v. 13)[2]. Hat der Mensch aber erst so die ganze verderbenbringende Macht der Sünde erfahren, dann dringt sich ihm von selbst der Angstruf auf nach der Errettung aus diesem Todeszustand, in den sie ihn gebracht hat (v. 24), und durch die Erweckung dieses Heilsverlangens wird es ihm der *παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν* (Gal. 3, 24)[3].

c) Aus dem pädagogischen folgert Paulus mit Recht den transitorischen Charakter des Gesetzes. Ist das Ziel erreicht, zu welchem der Pädagog hinführen soll, so hört die Wirksamkeit des Pädagogen von selbst auf (Gal. 3, 25: *οὐκέτι ὑπὸ παιδαγωγόν ἐσμεν*). Mit dem Eintritt des Glaubens oder Christi als des Glaubensobjects ist das Ende des Gesetzes da (Röm. 10, 4), weil nun nicht mehr auf Grund der Gesetzeswerke, sondern auf Grund des Glaubens Gott gerecht spricht. Das Gesetz ist ein *καταργούμενον* (2 Cor. 3, 11), aber nicht etwa, weil es der Sünde des Menschen gegenüber seinen Zweck verfehlt hat, sondern weil es ursprünglich nur für einen temporären Zweck gegeben war, nach dessen Erreichung seine Bedeutung von selbst auf-

2) Klarer kann die Sünde ihr eigenstes Wesen nicht offenbaren, als wenn sich zeigt, daß sie dem Menschen den Segen in Fluch verkehrt. Nicht nur, weil das Gesetz den Menschen zur eigenen Erfahrung der dadurch sollicitirten bösen Begierde bringt (Röm. 7, 7), nicht nur weil es alle Menschen ihrer Sündhaftigkeit überführt, indem es den Widerspruch ihres Verhaltens gegen den göttlichen Willen aufdeckt (3, 19), sondern auch insofern, als an ihm sich die Sünde in ihrem eigensten Wesen offenbart, wirkt das Gesetz Erkenntniß der Sünde (3, 20: διὰ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας).

3) Wenn das Gesetz nach 3, 23 als Wächter (ἐφρουρούμεθα ὑπὸ νόμον) vor dem Kerker steht, in welchem uns nach v. 22 die Sünde mit ihrer Herrschaft gefangen hält (lies: συγκλειόμενοι v. 23. Vgl. v. 22: συνέκλεισεν — ὑπὸ ἁμαρτίαν), oder ohne Bild, wenn das Gesetz durch seine immer aufs Neue zur Uebertretung sollicitirende Macht (v. 19) die Herrschaft der Sünde im Menschen stets befördert (Vgl. Röm. 6, 14), damit (nach dem Zusammenhange mit v. 21. 22) der Mensch nicht durch Gesetzeserfüllung erlange, was er erst ἐκ πίστεως, näher ἐκ πίστεως Ἰησοῦ, erlangen sollte, und wenn daraus der pädagogische Charakter des Gesetzes gefolgert wird (ὥστε), so kann das Gesetz nur insofern ein Pädagog genannt werden, als es durch die immer neue Ueberführung des Menschen von seiner Unfähigkeit, durch sich und sein Thun die Gerechtigkeit zu erlangen, ihn zu Christo hinführte und anleitete, die Rechtfertigung auf dem Wege des Glaubens an ihn und nicht auf dem Wege der Gesetzeswerke zu suchen.

hrt. Schon Moses war sich des *τέλος τοῦ καταργουμένου* wohl bewußt, enn er auch noch Gründe hatte, dies dem Volke zu verbergen (2 Cor. 3, 3)[4]); denn das Gesetz war ursprünglich nur der Verheißung hinzugefügt s auf einen bestimmten Zeitpunkt hin (Gal. 3, 19: *ἄχρις οὗ*), der mit r Erscheinung Christi und des Glaubens an ihn eintrat. Daran knüpft h von selbst der Gesichtspunkt an, welchen Paulus §. 70 für die göttliche rziehung des Heidenthums geltend macht. Auch das Gesetz gehört, wenn nur auf eine bestimmte Entwicklungsepoche der Menschheit berechnet ist, zu n *ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου* (Gal. 4, 3. 9), zu den eleentaren Anfängen der Religion, wie sie für den jener Epoche eignenden Zuand der Unreife der Menschheit allein passend sind, nicht wegen seines Narcharakters (Vgl. Baur, S. 171), sondern wegen seiner bloß propädeutihen Bedeutung (not. b). So lange das Kind noch im Zustande des *νήπιος* t, steht es unter Aufsehern und Verwaltern (Gal. 4, 2), das gilt auch om Judenthum (v. 3). Weil aber der Mensch im Zustande der unreifen Kindheit noch mehr oder weniger die Stellung eines *δοῦλος* hat (v. 1), arum befindet er sich unter dem Gesetz im Zustande der Unfreiheit (v. 3: *δεδουλωμένοι*), das Gesetz ist ein *ζυγὸς δουλείας* (5, 1), der Gesetzesbund, urch den Sohn Abrahams von der Magd vorgebildet, bestimmt zur Knechtchaft (Gal. 4, 22—24. Vgl. Röm. 8, 15). Freilich nur so lange der sündafte Mensch dem Gesetz widerstrebt, erscheint ihm dasselbe als ein knechisches Joch. Während aber sonst die Wirkung und der (danach bestimmte) Zweck des Gesetzes durch die im Menschen vorhandene Sünde bedingt erheint, erscheint diese Knechtschaft hier als Folge einer noch unvollkommeen Entwicklungsstufe, welche über sich selbst hinausweist und den Blick auf ine bessere Zukunft öffnet, die an dem vom Vater bestimmten Termine der Kündigkeitserklärung eintreten wird (Gal. 4, 2: *ἡ προθεσμία τοῦ πατρός*).

d) Während aber das Heidenthum nach einer solchen besseren Zukunft ur in ahnender Sehnsucht ausschauen konnte, besaß das Judenthum ie bestimmte Verheißung einer solchen, zu deren Erfüllung Gott um seiner Wahrhaftigkeit willen verpflichtet war (Röm. 15, 8: *ὑπὲρ ἀληθείας θεοῦ εἰς τὸ βεβαιῶσαι τὰς ἐπαγγελίας τῶν πατέρων*), nachdem er dieselbe in den mit den Erzvätern geschlossenen Bündnissen (9, 4: *αἱ διαθῆκαι — καὶ αἱ ἐπαγγελίαι*. Vgl. Eph. 2, 12) feierlich versiegelt hat. Diese Verheißungen sind der wesentlichste Inhalt der Gottessprüche (*τὰ λόγια τοῦ θεοῦ*), mit denen betraut zu sein der Hauptvorzug der Juden oder der Beschneidung ist (Röm. 3, 1. 2). Der Inhalt der dem Abraham und seinem Samen gegebeen Verheißung ist aber nach 4, 13 das *κληρονόμον αὐτὸν εἶναι κόσμου*[5]). Diesen messianischen Heilsbesitz (*ἡ κληρονομία*. Vgl. §. 34, a. 50, c)

---

4) Daß Moses dem Gesetze überhaupt und bleibend den Nimbus göttlicher Unanstbarkeit, der auf den levitisch-theokratischen Geboten des Pentateuch ruht und auch dem egenwärtigen Judenthum noch seinen transitorischen Charakter verbirgt, aus pädagogischen ründen (vielleicht sogar im Auftrage der Engel, deren Vermittler er gewesen sein soll, l. Anm. 1) gegeben habe (Klöpper, S. 115), läßt sich durchaus nicht erweisen, da ja e Thatsache, daß noch heute eine Decke auf der Lesung des A. T.'s liegt, v. 14 ausücklich als Zeichen der Verstockung des Volkes angeführt wird.

5) Der dem Abraham zunächst zugesagte Besitz des Landes Canaan (Gen. 15, 7. 17, wird wegen der Beziehung, in welche sein Segen oft zu allen Völkern der Erde gesetzt

hat nun Gott dem Abraham mittelst Verheißung geschenksmäßig ertheilt (Gal. 3, 18: κεχάρισται), nicht als Lohn für eine bestimmte Leistung, sondern auf Grund der Glaubensgerechtigkeit (Röm. 4, 13), deren Siegel die Beschneidung war (v. 11), also κατὰ χάριν (v. 16). Daraus aber folgt, daß derselbe von dem Gesetz ganz unabhängig ist. Die Willensverfügung, durch welche sich Gott zur Erfüllung dieser Verheißung an den Nachkommen Abrahams verpflichtet hatte, konnte nicht, nachdem sie längst durch die Bundschließungen gültig gemacht (ratificirt) war, durch das 430 Jahre später gegebene Gesetz ungültig gemacht werden (Gal. 3, 17). Dies wäre aber geschehen, wenn die Erlangung der κληρονομία damals abhängig gemacht wäre von der Erfüllung des Gesetzes; denn dann würde sie nicht auf Grund einer Gnadenverheißung, wie sie dem Abraham ertheilt, sondern auf Grund einer gesetzlichen Leistung erlangt (Gal. 3, 18). Das Gesetz wäre wider die Verheißungen, es höbe sie auf (v. 21). Ja, wenn die messianische κληρονομία auf Grund des Gesetzes erlangt würde (εἰ οἱ ἐκ νόμου κληρονόμοι), d. h. so daß sie von der Erfüllung des Gesetzes abhängig wäre und bliebe, so wäre die Verheißung ganz und gar abgeschafft (Röm. 4, 14), da bei der im Menschen herrschenden Sünde das Gesetz nothwendig Gesetzesübertretung und dadurch den Zorn Gottes hervorruft (4, 15. Vgl. §. 72, b). Der Zorn aber schließt den Gnadenbeweis aus, den die Erfüllung der Verheißung involviren würde, an den Gegenständen seines Zornes könnte Gott die Verheißung überhaupt nicht mehr erfüllen. Eben darum aber ist sie κατὰ χάριν gegeben, damit sie nicht von einer unerfüllbaren Bedingung abhängig und darum stets unsicher, sondern fest und unerschütterlich sei (4, 16: βεβαίαν. Vgl. 15, 8: βεβαιῶσαι), damit sie dem Samen Abrahams unverlierbar bleibe. Das Gesetz also konnte nur gegeben sein, bis daß der Same käme, dem die Verheißung (zunächst) gegeben ist (Gal. 3, 19), und um die Erfüllung der Verheißung auf dem ihrem Wesen allein entsprechenden Wege (mittelst der Glaubensgerechtigkeit und darum κατὰ χάριν) sicherzustellen. Es folgt daraus aber, daß, während der Vorzug, welcher dem Volke Israel durch sein Gesetz gegeben war, durch die in ihm vorhandene Sünde in sein Gegentheil verkehrt werden konnte (not. b), der Vorzug, welchen es kraft seiner Abstammung von den Vätern in der Verheißung des messianischen Heils besaß, ein unverlierbarer war[6]). Dann aber mußte freilich die Er-

---

erscheint (Gen. 18, 18. 22, 18), zur Vorstellung des Weltbesitzes erweitert und dieser realisirt sich in dem verheißenen Messiasreich. Dies erhellt noch deutlicher aus der andern Deutung, die Paulus Gal. 3, 16 der patriarchalischen Weissagung giebt. Hienach ist το σπέρμα nicht Collectivbegriff für die Nachkommen Abrahams, sondern Bezeichnung des von den Vätern stammenden (Röm. 9, 5) Christus. Auf ihn als den Herrn des Messiasreichs bezieht sich also speciell die Verheißung des Weltbesitzes (Gal. 3, 19). Mit dem Messiasreich ist aber alles messianische Heil dem Samen Abrahams (in collectivem Sinne) unmittelbar, oder durch den Samen (in persönlichem Sinne) verheißen.

6) Die Untreue des Volkes in der Bewahrung der göttlichen Offenbarung, die allerdings für sie auch Verpflichtungen in sich schloß, konnte unmöglich die Treue Gottes aufheben (Röm. 3, 3, vgl. §. 65, c), er mußte, um wahrhaftig zu sein, sein Wort halten, selbst wenn das Volk es ihm durch seine Ungerechtigkeit so zu sagen erschwerte (v. 4. 5). Um seiner Wahrhaftigkeit willen mußte Christus ein Diener der Beschneidung werden und so den Nachkommen der Väter den Besitz des messianischen Heils vermitteln, damit die

üllung der Verheißung und damit die Erlangung des messianischen Heils uf ganz neuen, vom Gesetz durchaus unabhängigen Wegen beschafft weren. Damit stehen wir an der Grenze der vorchristlichen Zeit und es öffnet ich der Blick auf die neue Zeit der Gnade und des Heils.

Viertes Capitel.

Die Weissagung und die Erfüllung.

---

§. 73. Die Weissagung der Schrift.

Die Schrift, sofern sie sich auf das messianische Heil und seine Verwirklichung bezieht, hat ihre Bedeutung ausschließlich für die Empfänger desselben, also für die christliche Gegenwart. a) Die in dieser Gegenwart sich enthüllenden göttlichen Rathschlüsse und die damit zusammenhängenden Ereignisse sind in ihr bis ins Detail hinein direct geweissagt. b) Es ist aber auch die christliche Gegenwart in der Geschichte und den Institutionen des Alten Testaments vielfach typisch vorangedeutet. c) Dieser weissagende Sinn der Alttestamentlichen Geschichten und Verordnungen kann oft nur durch allegorische Deutung ermittelt werden, zumal wo der buchstäbliche Sinn sich als unzulässig erweist. d)

a) Die Verheißung, welche den Vätern gegeben und dem von ihnen stammenden Volke unverlierbar zu eigen gehört, begleitet als Weissagung das Volk Israel durch seine ganze Geschichte hin und ist darum auch ein wesentlicher Bestandtheil seiner heiligen Schriften. Ja, die ganze Schrift, die von einer Seite als Offenbarung des göttlichen Willens (ὁ νόμος) erscheint (§. 71, c), kann von der andern als weissagende gedacht werden. Der Satz aber, daß, was das Gesetz sagt, es mit Beziehung auf die redet, die unter dem Gesetz stehen (Röm. 3, 19), beruht zuletzt auf der allgemeineren Wahrheit, daß die Schrift ihrer gesetzlichen Seite nach speciell für die Juden ist, sofern sie noch unter dem transitorischen Institut des Gesetzes stehen, darum also für die Juden der Vergangenheit und für die der Gegenwart nur insofern, als sie noch nicht gläubig geworden. Dagegen hat die Schrift nach der Seite, nach welcher sie Weissagung ist, ihre eigentliche Bedeutung erst für die zukünftigen Generationen, welche diese Erfüllung erleben sollten (Vgl. 1 Petr. 1, 12 und dazu §. 46, a. Anm. 1). Diese nothwendige Consequenz von der Auffassung der Weissagung als einer direct messianischen hat Paulus ebenso

---

Verheißungen der Väter nicht aufgehoben, sondern durch ihre Erfüllung als wahr bestätigt würden (Röm. 15, 8. Vgl. 2 Cor. 1, 20), um ihretwillen ist immer noch das im Evangelium verkündete Heil zuerst für die Juden da (Röm. 1, 16). Denn Gottes Gnadengaben und insbesondere die Berufung zum messianischen Heil, die er dem Volke verliehen, können ihn nicht gereuen und nicht von ihm zurückgenommen werden (Röm. 11, 29).

wie Petrus gezogen. Den Inhalt der Heilsbotschaft Gottes, die der Ap
verkündet, hat Gott zuvorverheißen durch seine Propheten in heiligen S
ten (Röm. 1, 2). Aber wie schon hier die prophetische Wirksamkeit aussch
lich von der Seite betrachtet wird, wonach die Organe derselben ihre W
sagungen in den für die Zukunft bestimmten Schriften niedergelegt ha
so folgt aus 16, 26, daß die specifische Bedeutung dieser Schriften
solche ist, die nur auf jene Zukunft berechnet sein konnte. Es heißt
nämlich, daß in der christlichen Gegenwart das Heilsgeheimniß durch
mittlung prophetischer Schriften kundgemacht sei, sofern durch den Nach
daß das jetzt verkündete bereits von den Propheten geweissagt sei, die
kenntniß begründet wurde, daß es wirklich der längst gefaßte göttliche R
schluß sei, den die Apostel verkündigen. So ist die Gen. 12, 3 angede
Theilnahme der Heiden am Heile Abrahams von der Schrift als
Botschaft vorherverkündigt, weil sie (d. h. Gott, der in ihr redet) die zuk
tige Rechtfertigung der Heiden aus dem Glauben vorhersah (Gal. 3, 8).
was so vom Gesetz und von den Propheten bezeugt ist, ist durch dieses Z
niß ihrer Gegenwart, die dasselbe noch nicht im Lichte der Erfüllung betr
ten und verstehen konnte, noch keineswegs kundgemacht (Röm. 3, 21.
Eph. 3, 5), sondern erst in der Heilszukunft durch das Evangelium (1,
Was zuvorgeschrieben ist, hat darum seine Bedeutung nicht für die Zeit
der es geschrieben wurde, sondern es ist zu unserer Belehrung (Röm.
4) und Zurechtweisung (1 Cor. 10, 11) geschrieben. Auch die prakti
Anforderungen an das Verhalten der Menschen, welche in diesen We
gungen der göttlichen Rathschlüsse enthalten sind, haben ihre Abzweckun
der Unterweisung derer, welche die Erfüllung derselben erleben. So tr
eine Weissagung wie Jesaj. 49, 8 auf das Verhalten in der christlichen
genwart (2 Cor. 6, 2. Vgl. Eph. 5, 14), und wie jede andere Aussage
den göttlichen Willen (Vgl. 1 Cor. 4, 34), so kann selbst das mosaische
setz, als Weissagung aufgefaßt, eine directe Beziehung auf die Rege
christlicher Verhältnisse erhalten (1 Cor. 9, 9. 10: δι' ἡμᾶς ἐγράφη).

b) In welchem Umfange Paulus den Inhalt der messianischen H
botschaft in der Schrift direct vorherverkündigt fand, erhellt aus seinen
gentlichen Beziehungen auf die Weissagung des A. T.'s. Christus ist gesto
und auferstanden nach der Schrift (1 Cor. 15, 3. 4), seine Schmähun
sind Psalm 69, 10 geweissagt (Röm. 15, 3), die ihm verliehene Herrs
Psalm 8, 7 (1 Cor. 15, 27). Wo er die Verheißung des Geistes (Ga
14. Vgl. Eph. 1, 13) gefunden, sagt der Apostel nicht. Die Lehre von
Glaubensgerechtigkeit ist von der Thora und den Propheten bezeugt (R
3, 21. Vgl. Gal. 3, 11. Röm. 1, 17 nach Habac. 2, 4; Röm. 4, 6—8
Psalm 32, 1. 2), insbesondere der Glaube als Heilsbedingung Jesaj. 28
(Röm. 10, 11) und als Quelle der evangelischen Verkündigung Psalm
10 (2 Cor. 4, 13). Die Universalität der Heilsverkündigung findet Pa
Psalm 19, 5 (Röm. 10, 18), die Vernichtung der menschlichen Weisheit
die thörichte Predigt Jesaj. 29, 14 (1 Cor. 1, 19), die Berufung der H
Hos. 2, 25. 1, 10 (Röm. 9, 25. 26), Deutr. 32, 21. Jesaj. 65, 1 (Röm.
19. 20), Psalm 18, 50. Deutr. 32, 43. Psalm 117, 1. Jesaj. 11, 10 (R
15, 9—12), Jesaj. 52, 15 (Röm. 15, 21) und in gewissem Sinne s
in der patriarchalischen Verheißung (Gal. 3, 8. Röm. 4, 18). Den Ung
ben der Juden sieht er geweissagt Jesaj. 53, 1. 65, 2 (Röm. 10, 16.

den Anstoß, den sie an Christo nehmen, Jesaj. 8, 14. 28, 16 (Röm. 9, 33), ihre Verstockung Jesaj. 29, 10. 6, 9. 10. Deutr. 29, 4. Psalm 69, 23. 24 (Röm. 11, 8—10), ihre theilweise Verwerfung Jesaj. 10, 22. 23. 1, 9 (Röm. 9, 27—29), ihre endliche Errettung Jesaj. 59, 20. Jerem. 31, 33. 34 (Röm. 11, 26. 27). Daß die Christengemeinde der Tempel Gottes ist, findet er Levit. 26, 11. 12. Jesaj. 52, 11. Jerem. 31, 9. 2 Sam. 7, 14 (2 Cor. 6, 16 bis 18), die Austheilung der Gnadengaben Psalm 68, 19 (Eph. 4, 8—10), selbst die specielle Gabe des Zungenredens Jesaj. 28, 11. 12 (1 Cor. 14, 21). Die stete Verfolgung der Christen weissagt Psalm 44, 23 (Röm. 8, 36), die endliche Ueberwindung des Todes Jesaj. 25, 8. Hos. 13, 14 (1 Cor. 15, 54. 55).

c) Weissagend ist die Schrift nicht nur durch ihre prophetischen Aussprüche, sondern auch durch ihre vorbildliche Geschichte. In Folge der göttlichen Leitung der Geschichte bildeten sich nämlich in früheren geschichtlichen Ereignissen die Ereignisse der messianischen Zeit nach ihrem Wesen und ihrer Bedeutung ab. So ist Adam nach Röm. 5, 14 ein Typus des zukünftigen (zweiten) Adam, sofern an ihm sich zeigt, wie von Einem aus ein Einfluß auf das ganze Geschlecht sich erstreckt. So sind die Israeliten der mosaischen Zeit mit ihren Heilserfahrungen wie mit den Gottesgerichten, die sie erfuhren, τύποι ἡμῶν (1 Cor. 10, 6); was ihnen widerfuhr, widerfuhr ihnen vorbildlich (τυπικῶς) d. h. so daß wir daran lernen sollen, was wir erfahren haben und erfahren werden, wenn wir uns ähnlich verhalten (v. 11). Natürlich ist dabei immer zugleich die Aufzeichnung dieser Geschichte in den Blick gefaßt, durch welche dieselbe erst diese Bedeutung für die Zukunft erhalten konnte. Was die Schrift von der Rechtfertigung Abrahams erzählt, ist nicht nur geschrieben, um seine Rechtfertigung zu beschreiben (δι' αὐτόν), sondern um uns über die Art der unserigen zu belehren (Röm. 4, 23. 24. Vgl. 3, 31). Uebrigens ist die Grenze zwischen der Betrachtung der Geschichte als Typus und der bloßen Entlehnung von illustrirenden Beispielen aus ihr eine fließende. Wenn der Trost, den Gott dem Elias gab (Röm. 11, 2—4), auf die Gegenwart Anwendung erleidet (v. 5), wenn das Verfahren Gottes bei der Erwählung Isaaks oder Jacobs (Röm. 9, 6—13), oder bei der Verstockung Pharao's (9, 17) sein gegenwärtiges Verhalten erläutert, so sind das zunächst nur geschichtliche Beispiele, die aber eben so gut als Typen hätten betrachtet werden können [1]). Daß Paulus auch die ATlichen Institutionen unter diesen Gesichtspunkt gestellt habe, läßt sich nicht direct nachweisen. Wenn aber Christus als ἱλαστήριον (Röm. 3, 25) und als Passahlamm (1 Cor. 5, 7) bezeichnet wird (Vgl. Eph. 5, 2), wenn das Opferwesen überhaupt (Röm. 12, 1. 15, 16) und der Ritus des Passahfestes insbesondere (1 Cor. 5, 7. 8) eine Anwendung auf christliche Verhältnisse erleidet (Vgl. Col. 2, 11. Phil. 2, 17. 3, 3. 4, 18), wenn die Gemeinde der wahre Gottestempel ist (1 Cor. 3, 16. 2 Cor. 6, 16), wenn 1 Cor. 9, 13 eine Verordnung des Priestergesetzes geradezu eine Ordnung Gottes in der christlichen

1) Als einen Typus auf sein Schicksal betrachtet bereits Jesus das Schicksal des Jonas (Matth. 12, 40), als einen Typus des letzten Gerichts die Sündfluth (Matth. 24, 37—39. Vgl. 1 Petr. 3, 20. 21). Reine biblische Beispiele dagegen bilden bei Petrus die Sara (1 Petr. 3, 6), bei Jacobus Hiob und Elias (5, 11. 17), und ähnliches findet sich schon in den Reden Christi (Matth. 11, 21—24. 12, 41. 42).

Gemeinde erläutert und 1 Cor. 10, 18 das jüdische Opfermahl als Analogon des christlichen Abendmahls erscheint, so liegt dem allen die Voraussetzung zu Grunde, daß diese von Gott geordneten Institutionen ebenso einen typischen Charakter haben, wie die von ihm geleiteten Ereignisse, woraus aber keineswegs folgt, daß dieser Theil des Gesetzes nicht auch als Gesetz seine Bedeutung habe (Vgl. §. 71, c) [2]).

d) In Folge seiner rabbinischen Bildung kannte und handhabte Paulus auch die allegorische Erklärung des A. T. Nach ihr haben die ATlichen Erzählungen unbeschadet ihrer Geschichtlichkeit noch einen anderen Sinn als die Worte ausdrücken, sofern der Geist, der diese Worte eingegeben, mit ihnen etwas Zukünftiges weissagen wollte und es ist die Sache des Auslegers, diesen Sinn durch tieferes Verständniß der Schrift zu finden (Gal. 4, 24: ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα). So sind die beiden Söhne Abrahams von der Magd und von der Freien eine Allegorie auf das dem Gesetz geknechtete Judenthum und das gesetzesfreie Christenthum (4, 22—31). Auch hier ist also eine Thatsache der Vergangenheit weissagender Typus einer Thatsache der messianischen Gegenwart, aber sie ist es nicht an sich, sondern vermöge der Ergründung ihres tieferen Sinnes. Aehnlicher Weise deutet Paulus die Geschichte von dem leuchtenden Angesicht des Moses und der Decke, die er darüber legte (Exod. 34), allegorisch auf die transitorische Herrlichkeit des Gesetzesinstituts und auf das Verborgensein dieser ihrer Vergänglichkeit vor den ungläubigen Juden (2 Cor. 3, 13—16. Vgl. v. 7). Ebenso bezieht sich der verborgene allegorische Sinn (τὸ μυστήριον) der Stelle Gen. 2, 24 auf Christum und seine Gemeinde (Eph. 5, 32). In ähnlicher Weise kann nun Paulus auch gesetzliche Vorschriften allegorisch deuten, wenn er z. B. die Vorschrift Deutr. 25, 4 auf das Recht der evangelischen Prediger bezieht, sich durch die Gemeinde verpflegen zu lassen (1 Cor. 9, 10). Doch rechtfertigt er in diesem Falle seine Erklärung dadurch, daß er den buchstäblichen Sinn ausdrücklich als schlechthin unzulässig ausschließt (v. 9: μὴ τῶν βοῶν μέλει τῷ θεῷ), indem seine religiöse Werthschätzung des A. T. es nicht duldet, daß eine Bestimmung desselben nicht das Wohl des Menschen, sondern das der Thiere bezielt haben könne.

§. 74. Der Gebrauch des Alten Testaments.

Paulus führt seine Citate meist als Worte der Schrift schlechthin ein, aus welcher er den Jesajas, die Psalmen und den Pentateuch vorzugsweise benutzt. a) Obwohl er Kenntniß des Grundtextes verräth, sind seine Citate doch meist nach der Septuaginta gegeben; doch vielfach sehr frei und oft nach dem Bedürfniß seiner Argumentation geändert. b) Ohne Rücksicht auf die geschichtlichen Beziehungen und den Zusammenhang kommen ihm für seine

---

2) So wenig die Geschichte aufhört Geschichte zu sein, weil sie vorbildlich ist, so wenig hört das Gesetz auf, Offenbarung des göttlichen Willens für die Zeit des Gesetzes zu sein, wenn es zugleich als Weissagung zukünftiger Ereignisse oder der Forderungen Gottes für die Zukunft erkannt wird, wie wir schon in der Lehre Jesu und der Urapostel sahen (Vgl. §. 24, d. 45, c. Anm. 4. 52, a. Anm. 1).

Anwendung die Schriftstellen nur nach ihrem Wortlaut in Betracht. c) Dabei ist aber die Grenze zwischen dem eigentlichen Citiren und dem homiletischen Schriftgebrauch eine fließende. d)

a) So reichlich Paulus die Schrift citirt, so finden sich doch überwiegend die meisten Citate in unsern vier Briefen, von denen die an die Römer und Galater ihrem Zwecke nach dieselben am meisten unmittelbar forderten. In den Briefen an die rein heidenchristlichen Gemeinden zu Thessalonich, Philippi und Colossä kommen gar keine Citate vor [1]). Der Apostel pflegt sie mit einem *γέγραπται* einzuführen, das sich gegen dreißig Mal findet, oder mit der ähnlichen Formel *ἡ γραφὴ λέγει* (Gal. 4, 30. Röm. 4, 3. 9, 17. 10, 11. 11, 2. Vgl. 2 Cor. 4, 13: *κατὰ τὸ γεγραμμένον*; 1 Cor. 15, 54: *ὁ λόγος ὁ γεγραμμένος*. Vgl. Röm. 9, 9; Röm. 4, 18: *κατὰ τὸ εἰρημένον*) [2]). Nur 1 Cor. 9, 9 (*ἐν τῷ Μωϋσέως νόμῳ*). 14, 21 (*ἐν τῷ νόμῳ*. Vgl. Röm. 7, 7). Röm. 11, 2 (*ἐν Ἠλίᾳ*) finden sich Andeutungen über die Stelle der Schrift, in welcher das betreffende Citat steht (Vgl. in den Reden Jesu Marc. 12, 26: *οὐκ ἀνέγνωτε ἐν τῇ βίβλῳ Μωϋσέως ἐπὶ τοῦ βάτου* und Act. 1, 20: *γέγραπται ἐν βίβλῳ ψαλμῶν*, 7, 42: *γέγραπται ἐν βίβλῳ τῶν προφητῶν*). Selten führt Paulus die Schriftsteller redend ein (Röm. 4, 6. 11, 9: David in Psalmen, deren Ueberschrift seinen Namen trägt; Röm. 10, 5. 19: Moses in Stellen aus Levit. und Deutr.; Röm. 9, 27. 29. 10, 16. 20. 15, 12: Jesajas) [3]). Am seltensten erscheint bei ihm Gott als der Redende (2 Cor. 6, 2. 16. 17. Röm. 9, 15. 25: *ἐν Ὠσηέ*) und zwar auch nur, wo es sich um einen ausdrücklichen Ausspruch Gottes handelt [4]). (Vgl. Act. 4, 25: *ὁ διὰ στόματος Δαυὶδ εἰπών*; 13, 47). Bei weitem am häu-

---

1) Die wenigen Citate des Epheserbriefs werden wir hier gleich mit behandeln, wie wir bereits §. 73 darauf Rücksicht nahmen. Auch schließen wir der Vergleichung wegen hier die Bemerkungen über den Schriftgebrauch in den bisher besprochenen Lehrtypen an.

2) Mit diesem γέγραπται läßt schon die älteste Ueberlieferung Jesum seine Citate einführen (Matth. 4, 4. 7. 10. 11, 10. Marc. 7, 6. 9, 12. 13. 11, 17. 14, 21. 27. Luc. 10, 26), sie findet sich bei Petrus (1, 16) und in den Reden der Acta (1, 20. 7, 42. 15, 15), daneben auch eine Berufung auf die Schrift in anderer Form (Marc. 12, 10: οὐδὲ τὴν γραφὴν ταύτην ἀνέγνωτε. Vgl. Matth. 12, 3. 5; 1 Petr. 2, 6: περιέχει ἐν γραφῇ; Jac. 2, 23: ἡ γραφὴ ἡ λέγουσα. Vgl. 4, 5. 6; 2, 8: κατὰ τὴν γραφήν). Bei Petrus und Jacobus finden sich überhaupt nur in den fünf angeführten Stellen Citationsformeln.

3) Ebenso läßt die älteste Ueberlieferung Christum Gesetzesstellen auf Moses (Marc. 7, 10. Vgl. 12, 19: Μωϋσῆς ἔγραψεν ὑμῖν), eine Weissagung auf Jesajas (Marc. 7, 6) zurückführen, und Marc. 12, 36. 37 beruht die ganze Argumentation Christi (Vgl. §. 19, a) darauf, daß David der Ueberschrift gemäß in Psalm 110, 1 redet (ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ). Ebenso geht Petrus in seiner Rede Act. 2, 25—28. 34. 35 ausdrücklich von der davidischen Abkunft der citirten Stellen aus (Vgl. §. 39, a. b); Act. 4, 25 wird auch ein Psalm als davidisch behandelt, dessen Ueberschrift nicht David als Verfasser angiebt. Prophetische Stellen werden Act. 2, 16. 7, 48. 13, 40 nur als solche ohne Nennung des Propheten bezeichnet, dagegen Marc. 1, 2. Luc. 4, 17. Act. 8, 28. 30. 28, 25 mit Nennung des Jesajas, durch den nach letzterer Stelle der heilige Geist geredet.

4) Dies ist auch Gal. 3, 16 der Fall, wo nur ad synesin ὁ θεός zu ergänzen ist, und so betrachtete wohl Paulus die Citate 1 Cor. 6, 16. Eph. 4, 8. 5, 14, die nur mit φησί oder λέγει eingeführt sind. Dagegen ist Röm. 15, 10 sicher ἡ γραφή zu ergänzen.

figsten sind bei ihm die Citate aus Jesajas und den Psalmen; demnächst aus dem Pentateuch und zwar überwiegend aus der Genesis und dem Deuteronomium. Einzelne Citate finden sich aus den andern Propheten, eines aus Hiob (1 Cor. 3, 19. Vgl. Röm. 11, 35); aus den Proverbien sind hie und da Sprüche benutzt, ohne ausdrücklich citirt zu sein (2 Cor. 9, 7. Röm. 12, 17. 20). Genau ebenso stellt sich das Verhältniß in dem Brief des Petrus und den Reden der Acta.

b) Wie die älteste Ueberlieferung der Reden Jesu und der Apostel ihnen die von ihnen gebrauchten ATlichen Citate wesentlich in der Gestalt des Septuagintatextes in den Mund legt [5], so ist dies allerdings überwiegend auch bei Paulus der Fall, selbst da wo der griechische Text nicht unwesentlich vom hebräischen abweicht (Gal. 3, 13. Röm. 2, 24. 3, 4. 4, 3. 9, 27—29. 11, 9. 10. 26. 27. 15, 10. 12. 21. 1 Cor. 1, 19. 6, 16. Eph. 5, 31. 6, 2); doch zeigt sich bei ihm bereits hie und da eine selbstständige Kenntniß und Benutzung des Grundtextes (Vgl. 1 Cor. 3, 19. 14, 21. 15, 54. 55. Röm. 9, 17: ἐξήγειρά σε. 12, 19. Eph. 4, 8), wie wir es nach seiner rabbinischen Bildung nicht anders erwarten dürfen [6]). In den Anführungen bewegt sich Paulus sehr frei. Da ohnehin nach not. a auf die besonderen Schriften, aus denen die einzelnen Citate genommen sind, selten reflectirt wird, so werden häufig ganz verschiedene Schriftstellen frei verknüpft (1 Cor. 15, 54. 55. 2 Cor. 6, 16—18. Röm. 3, 10—18. 9, 25. 26. 11, 26. 27) oder völlig durcheinander gemischt (Röm. 9, 33. 11, 8). Aber auch sonst ist die Anführung oft eine sehr freie [7]) und zwar finden sich nicht nur starke Kürzungen

---

5) Vgl. Matth. 4, 4. 7. 10. 9, 13. Marc. 7, 6. 10, 7. 12, 10. 11. Act. 1, 20. 2, 17—21. 25—28. 34. 35. 3, 22. 25. 4, 25. 26. 7, 42. 43. 48—50. 15, 15—18. Die einzige Ausnahme, das scheinbare Zurückgehen auf den Grundtext in Matth. 11, 10, erklärt sich daraus, daß das ἐπιβλέψεται der LXX. zur Anwendung des Spruchs durchaus nicht paßte. Bei Marc. 14, 27 ist es allerdings zweifelhaft, ob dem Verfasser ein mit dem Wortlaut seines Citats übereinstimmender Septuagintatext vorlag, aber jedenfalls geht seine etwaige Abweichung nicht auf den Grundtext, sondern auf die demselben entsprechende Anwendung der Weissagung im Munde Jesu zurück (Vgl. m. Marcusevangel. S. 41. 454). Auch die übrigen Lucascitate sind alle frei nach den LXX. gegeben: Luc. 3, 4—6. 4, 18. 19. 22, 37. Act. 8, 32. 33. 13, 33—35. 41. 47. 28, 26. 27. Auch bei Jacobus (Vgl. 2, 23. 4, 6) und Petrus (Vgl. 1, 16. 2, 6. 22. 3, 10—12. 4, 18. 5, 5) zeigt sich in den eigentlichen Citaten nur der Septuagintatext. Bemerkenswerth ist dagegen, daß 1 Petr. 2, 7, wo mit den Worten aus Psalm 118, 22 zwei einzelne, offenbar viel gebrauchte Ausdrücke aus Jesai. 8, 14 verbunden werden, diese dem Urtext näher stehen und daß ebenso die Anspielung auf Prov. 10, 12 (1 Petr. 4, 8) dem Urtext näher steht als den LXX.

6) Zu etwas andern Resultaten kommt Kautzsch (de veteris testamenti locis a Paulo apostolo allegatis Lipsiae, 1869). Abgesehen von den Citaten aus Hiob, dessen Uebersetzung dem Apostel unbekannt gewesen zu sein scheint, soll Paulus nirgends absichtlich die LXX. verlassen, obwohl ihm an einigen Stellen ebenso der Urtext, wie die Uebersetzung vorzuschweben scheint. Allein diese höchst sorgfältige und dankenswerthe Detailarbeit dürfte doch die Rücksichtnahme des Apostels auf den Urtext zu gering veranschlagt haben.

7) In der Stelle 1 Cor. 2, 9 liegt wohl eine Verwechslung einer apokryphischen Stelle mit einer Jesajasstelle vor, die nur einzelne Wortanklänge hatte; dagegen scheint Eph. 5,

(1 Cor. 1, 31) oder bedeutungslose Aenderungen des Ausdrucks (2 Cor. 6, 16. Röm. 14, 11), sondern auch Aenderungen (Gal. 4, 30: τῆς ἐλευθέρας; 1 Cor. 3, 20: τῶν σοφῶν; Eph. 4, 8: ἔδωκε) und Zusätze (1 Cor. 15, 45: πρῶτος — Ἀδάμ; Röm. 10, 11: πᾶς), welche für die apostolische Anwendung der Stellen von erheblicher Bedeutung sind [8]).

c) Mit der Art, wie die Schriftstellen nur als solche und nicht als einzelne Aussagen bestimmter Schriftsteller in Betracht kommen (not. a), wie sie daher auch aus ihrem Zusammenhange losgelöst und frei combinirt werden (not. b), hängt es zusammen, daß die Auslegung sich lediglich an den Wortlaut heftet. Paulus folgt hierin der exegetischen Methode seiner Zeit. Es kann darum bald etwas, das im Urtext von einer bestimmten Zeit gesagt ist, verallgemeinert (Röm. 3, 10—18), oder was dort von bestimmten Personen oder Verhältnissen der Vergangenheit gesagt ist, auf Personen und Verhältnisse der Gegenwart gedeutet werden (Röm. 8, 36. 10, 19—21. 11, 9. 10. 26). Es kann, was auf Heiden gemeint war, auf Juden (Röm. 2, 24), was auf Juden gemeint war, auf Heiden bezogen werden (Röm. 9, 25, 26); Paulus kann selbst je nach Bedürfniß τὸ σπέρμα einmal collectiv und einmal persönlich fassen (Gal. 3, 16. Röm. 4, 13 und dazu §. 72, d); er kann 2 Cor. 8, 15 die Stelle Exod. 16, 18 ihrem Wortlaut nach anwenden, ohne irgend darauf zu reflectiren, daß diese Worte ihrer ursprünglichen Beziehung nach auf das Mannasammeln gehn und also diese Anwendung durchaus nicht zulassen. Es wird nicht nach dem Originalsinn der ATlichen Ausdrücke gefragt, sondern Paulus nimmt sie in dem Sinn, den er den gleichen Ausdrücken, selbst solchen, wie πίστις, κύριος, εὐαγγελίζεσθαι, zu geben pflegt (Röm. 1. 17. 9, 33. 10, 13. 15), oder er giebt ihnen eine metaphorische Deutung (Röm. 4, 17. 18). Darum sind es oft die zufälligsten Wortanklänge, an welche sich seine Anwendung knüpft (1 Cor. 14, 21. Eph. 4, 8). Zu Grunde liegt aber die Voraussetzung, daß die ganze Schrift nach einer Seite hin von dem Messias und den Ereignissen der messianischen Zeit weissagt (§. 73, a), so daß Alles, was nur eine Anwendung auf diese Verhältnisse zuläßt, auch in diesem Sinne und zwar als directe Weissagung gedeutet wird. So wird Psalm 69, 10 der Messias selbst als redend gedacht (Röm. 15, 3) und Joel 3, 5 von ihm, wie von Petrus (Act. 2, 21), auf den Messias bezogen (Röm. 10, 13). Selbst solche Stellen, die wie diese im weiteren Sinne zweifellos messianisch sind, erscheinen dabei doch in einer Beziehung auf die Person Jesu, die ihnen ursprünglich fremd ist (Röm. 9, 33. Vgl. 1 Petr. 2, 6) [9]).

14 wirklich die Stelle Jesaj. 60, 1 gemeint und nur mit einer exegetischen Erläuterung wiedergegeben zu sein. Ob 1 Cor. 15, 55 Citat oder freie Benutzung von Hos. 13, 14 sein soll, bleibt zweifelhaft.

8) Aehnliches findet sich bereits in den Reden Christi, wo verschiedene Stellen vermischt sind (Marc. 11, 17. Vgl. auch 1 Petr. 2, 7. 9), und Matth. 11, 10. Marc. 14, 27, wo die ATlichen Stellen nach dem Bedürfniß ihrer messianischen Deutung frei verändert sind, und in den Reden der Acta (Vgl. die bedeutungsvollen Aenderungen Act. 2, 17 und dazu §. 40, a; 3, 23 und dazu §. 42, b; 1, 20: αὐτοῦ).

9) In derselben Weise läßt die älteste Ueberlieferung schon Jesum das A. T. messianisch deuten (Matth. 11, 10. Marc. 12, 10. 11. 36. 14, 27) und Marc. 12, 26 einen tieferen Sinn aus den Worten desselben entwickeln, und nach der Apostelgeschichte läßt

d) Von den eigentlichen Schriftcitaten ist an sich wohl zu unte[r]
wenn der Apostel sich der bekannten heiligen Schriftworte zur Ei[n]
eigener Gedanken bedient, wie es z. B. 1 Cor. 5, 13. 10, 22. 26. [1]
34. 35. 12, 20. Eph. 1, 22. 4, 26 geschieht. Auch diese Weise fi[ndet]
bereits in den Reden Jesu (Matth. 10, 35. Marc. 4, 12), und sie is[t]
trusbrief die vorherrschende. Es ist dabei wohl meist die Bekanntsc[haft]
den betreffenden Schriftworten vorausgesetzt, und die Anspielung
als eine absichtliche; doch ist es eine Eigenthümlichkeit des Petrusbri[efes]
selbst da, wo der Gedankengang erfordert, daß sie als Schriftwort[e]
und gefaßt werden (wie 1, 24), jede ausdrückliche Citationsformel fe[hlt.]
Paulus dürfte sich dafür kein Beispiel finden, ja er schaltet sein $\varkappa\alpha[\vartheta\grave{\omega}\varsigma]$
$\gamma\acute{\varepsilon}\gamma\varrho\alpha\pi\tau\alpha\iota$ selbst da ein, wo es sich nur um eine solche Einkleidung sei[]
nen Gedankens handelt (1 Cor. 1, 31). In diesem Falle kann es
am wenigsten auffallen, wenn die Schriftworte ohne jede Bezieh[ung]
ihren contextmäßigen Sinn (Röm. 10, 18) und mit größter Frei[heit]
dem jeweiligen Bedürfniß geändert erscheinen (Röm. 10, 6—8. Vgl
15, 55 und dazu Anm. 7). Da aber dies auch bei eigentlichen Sc[hriftcita]
ten der Fall ist (not. b. c) und selbst das Stehen oder Fehlen einer Ci[tations]
formel nicht schlechthin entscheidet, so läßt sich oft nicht mit voller S[icherheit]
entscheiden, welche Art des Schriftgebrauchs vorliegt.

§. 75. Die Zeit der Gnade.

Die Zeit, welche Gott zur Erfüllung und Kundmachung seines
genen Heilsrathschlusses bestimmt hatte, ist in der christlichen Gegenw[art an]
gebrochen. a) Die damit beginnende neue Weltepoche ist in ihrem C[harakter]
bestimmt durch die Herrschaft der Gnade, welche einen ausschließen[den Ge]
gensatz gegen die Sünde und das Gesetz, wie gegen alles menschli[che Thun]
und Verdienst bildet. b) Die Gnade ist weder als göttliche Eigensch[aft noch]
als Gabe der göttlichen Huld gedacht, sondern als das selbstthätig [wirkende]
Princip, aus welchem alles Heil für den Menschen hervorgeht. c) D[ie Wirk]
samkeit dieses neuen Heilsprincips ist aber vermittelt durch Christum
beruht in ihm, in welchem alle Verheißung Erfüllung wird. d)

a) Aus der Weissagung erhellt, daß das in der Gegenwart ver[kündigte]
Heil längst von Gott beschlossen war, auf einem Rathschluß seiner [Weisheit]
beruhte, der von Ewigkeit her ($\pi\varrho\grave{o}$ $\tau\tilde{\omega}\nu$ $\alpha i\acute{\omega}\nu\omega\nu$) von Gott gef[aßt war]
(1 Cor. 2, 7: $\mathring{\eta}\nu$ $\pi\varrho o\acute{\omega}\varrho\iota\sigma\varepsilon\nu$ $\acute{o}$ $\vartheta\varepsilon\acute{o}\varsigma$). Dieser Rathschluß war aber [ein ver]
borgener ($\sigma o\varphi\acute{\iota}\alpha$ — $\mathring{\alpha}\pi o\varkappa\varepsilon\varkappa\varrho\upsilon\mu\mu\acute{\varepsilon}\nu\eta$), ein $\mu\upsilon\sigma\tau\acute{\eta}\varrho\iota o\nu$ (2, 7) d. h.
der menschlichen Erkenntniß durch sich selbst schlechthin unerreichbar[, und]
er blieb dies auch nach der Weissagung bis zu seiner Erfüllung (Röm.
$\mu\upsilon\sigma\tau\acute{\eta}\varrho\iota o\nu$ $\chi\varrho\acute{o}\nu o\iota\varsigma$ $\alpha i\omega\nu\acute{\iota}o\iota\varsigma$ $\sigma\varepsilon\sigma\iota\gamma\eta\mu\acute{\varepsilon}\nu o\nu$). Auch die Weissagung [hat das]
Schweigen nicht gebrochen (Vgl. Eph. 3, 5), weil sie ja doch erst für [die Ge]
genwart bestimmt war (§. 73, a) und darum von ihr allein im Lichte [der Er]
füllung verstanden werden kann. Jetzt aber wird jenes Geheimniß

Petrus David nicht bloß mit Bezug auf die Person Jesu (2, 25—28) sondern [auch]
den Verräther reden (1, 20. Vgl. v. 16).

3) oder die in ihm enthaltenen einzelnen Geheimnisse, wie die Gesammtbekehrung Israels (Röm. 11, 25), die Auferstehung und Verwandlung der Gläubigen (1 Cor. 15, 51), von Gott offenbart (13, 2) und von seinen Haushaltern verkündet (4, 1. Vgl. 2, 1, wenn anders dort zu lesen: *μυστήριον τοῦ θεοῦ*). Begonnen aber hat die Kundmachung dieses Geheimnisses nach Röm. 16, 26 (*φανερωθέντος*) bereits vor seiner durch das prophetische Wort unterstützten (Vgl. §. 73, a) Bekanntmachung durch die Apostel (*γνωρισθέντος*), als das beschlossene Heil thatsächlich verwirklicht wurde. Dieses geschah mit der Sendung des Sohnes, als das *πλήρωμα τοῦ χρόνου* gekommen war (Gal. 4, 4. Vgl. Eph. 1, 9. 10). Es setzt dieser Ausdruck voraus, daß ein gewisses Zeitmaß durch Verlauf der Zeit ausgefüllt werden mußte, ehe der für die Ausführung jenes Rathschlusses bestimmte Zeitpunkt erschien. Ist die vorchristliche Menschheit in dem Zustande jugendlicher Unreife und Unmündigkeit gedacht (§. 70, b. 72, c), so muß der Zeitpunkt kommen, den der Vater zur Mündigerklärung festgesetzt hat (Gal. 4, 2: *προθεσμία τοῦ πατρός*); war sie in ihrer Gesammtheit, dieser Zeitperiode (mit ihrem von der Sünde bestimmten Charakter) entsprechend, zu schwach, um sich mit eigner Kraft aus dem Sündenleben herauszuarbeiten, so mußte die Zeit kommen, wo Gott selbst hilfreich einschritt, um die Gottlosen durch seine Heilsveranstaltung zu erretten (Röm. 5, 6). Dieser Zeitpunkt ist es, von dem es 1 Cor. 10, 11 heißt, daß auf die in der Gegenwart lebende Generation die Ziele der bisher abgelaufenen Weltalter (*τὰ τέλη τῶν αἰώνων*) eintreffen, sofern jedes in seiner Weise diesen Zeitpunkt der Reife vorzubereiten gedient hat, welcher den Abschluß der ganzen bisherigen Weltentwicklung bildet. Daß diese Zeit, in welcher die Welt zur Vollziehung des Heilsrathschlusses reif war, d. h. die messianische Zeit gekommen, ist nur der paulinische Ausdruck für die Verkündigung Jesu, daß die Zeit erfüllt und das verheißene Gottesreich gekommen sei (Marc. 1, 15. Vgl. §. 13, a), oder für die urapostolische Verkündigung, daß die messianische Endzeit angebrochen sei (§. 40, a), die Vollendung der Theokratie begonnen habe, in welcher Gott seine Gnaden spendet (§. 45, b). Nur erscheint bei dem Heidenapostel freilich das Kommen des Heils nicht mehr bloß unter dem Gesichtspunkte einer Erfüllung der Verheißung Israels, sondern, da Heidenthum und Judenthum in gleicher Weise unter den Gesichtspunkt der göttlichen Pädagogie gestellt sind, welche die Menschheit auf das Kommen des Heils vorbereitet, zugleich als die weltgeschichtliche Epoche, welche die gesammte Menschheitsentwicklung abschließt.

b) War das in dem bisherigen Weltalter die Entwicklung der Menschheit beherrschende Princip die Sünde, welche durch die Uebertretung Adams in die Welt gekommen war (§. 67, a. b), so ist das die neue Zeit beherrschende Princip die göttliche Gnade (Röm. 5, 21). War die Herrschaft der Sünde vermittelt durch die Herrschaft des Gesetzes (§. 72, a), so bildet die Gnade den Gegensatz gegen das Gesetz (6, 14: *οὐκ ἐστε ὑπὸ νόμον ἀλλὰ ὑπὸ χάριν*). Das Gesetz, welches das Heil an die Erfüllung seiner Forderungen bindet, und die Gnade, welche das Heil selbst wirkt, schließen sich aus (Gal. 2, 21. 5, 4 und dazu §. 66, a. Vgl. Röm. 4, 16). Das Gesetz fordert Werke, die der Mensch wirkt, die Gnade, indem sie das Heil zu erwirken übernimmt, schließt alle menschliche Wirksamkeit aus, Werke und Gnade sind ausschließende Gegensätze (Röm. 11, 6. Vgl. Eph. 2, 8. 9). Das

menschliche Thun erwirbt ein Verdienst, die Gnade aber wird nicht verdient, sondern umsonst geschenkt (Röm. 3, 24: δωρεάν). Gnade und Verdienst sind ausschließende Gegensätze (4, 4). Die Gnade wird gegeben (1 Cor. 1, 4) und empfangen (2 Cor. 6, 1. Röm. 1, 5), in ihr steht man (Röm. 5, 2), in ihr wandelt man (2 Cor, 1, 12), sie ist der neue Standpunkt, auf welchen die neue Zeit versetzt. Sie wünscht Paulus in allen Briefeingängen seinen Lesern als den Grund alles christlichen Heils (Gal. 1, 3. 1 Cor. 1, 3. 2 Cor. 1, 2. Röm. 1, 7. Vgl. 1 Thess. 1, 1. 2 Thess. 1, 2. Eph. 1, 2. Phil. 1, 2. Col. 1, 2. Philem. v. 3), durch sie wird man berufen (Gal. 1, 15) und gerechtfertigt (Röm. 3, 24), auf sie gründet sich die Christenhoffnung (2 Thess. 2, 16). Der Christ ist, was er ist, durch die Gnade Gottes (1 Cor. 15, 10). So ist gemäß der grundlegenden Lebenserfahrung, die ihn zum Christen machte (§. 58, b), die christliche Zeit von dem Apostel als die Zeit der Gnade charakterisirt.

c) Die Gnade ist nicht als ruhende göttliche Eigenschaft oder Gesinnung gedacht, sie ist nicht die göttliche חֶסֶד (LXX: ἔλεος). Auf das Erbarmen Gottes (ἔλεος), das allerdings auch durch kein Verhalten des Menschen motivirt sein kann, sondern lediglich von der eignen Mitleidsregung beim Anblick der Noth des Menschen abhängt (Röm. 9, 15. 16), wird insbesondere das den Heiden geschenkte Heil zurückgeführt (15, 9. Vgl. 9, 23. 11, 31. 32), sofern Gott ihnen gegenüber durch kein Heilsversprechen gebunden war, wie gegenüber dem jüdischen Volke. Die Gnade ist auch nicht die Liebe Gottes (ἀγάπη), obwohl der Tod Christi, auf dem die neue Gnadenanstalt beruht, auch als Beweis der Liebe Gottes betrachtet werden kann (Röm. 5, 8); denn diese wird erst innerhalb der Gnadenanstalt den Menschen wieder zu Theil (Vgl. 5, 2—5, wo die Liebe Gottes in die Herzen derer ausgeschüttet wird, die in der Gnade stehen, und 2 Cor. 13, 13, wo die Liebe Gottes auf die Gnade folgt. Vgl. Eph. 2, 4). Die Gnade ist auch nicht die im Wohlthun sich erzeigende Güte Gottes (Röm. 2, 4. 11, 22: χρηστότης. Vgl. Eph. 2, 7). Wenn von einer bestimmten Gnade die Rede ist, welche Einzelnen gegeben (Gal. 2, 9. 1 Cor. 1, 4. 3, 10. 2 Cor. 8, 1. Röm. 1, 5. 12, 3. 15, 15. Vgl. Eph. 3, 2. 8. 4, 7), so kann es scheinen, als bezeichne χάρις wie bei Petrus (§. 45, b) eine Gabe göttlicher Huld; allein anderwärts werden die χαρίσματα ausdrücklich von der χάρις unterschieden, auf Grund derer sie gegeben sind (Röm. 12, 6: χαρίσματα κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν διάφορα Vgl. 1 Cor. 1, 4. 7), und Röm. 5, 15 wird der Begriff des χάρισμα im ersten Hemistich (welches dem παράπτωμα Adams gegenüber nur eine Gnadengabe Christi sein kann) ausdrücklich im zweiten exponirt durch ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι Ἰησοῦ Χριστοῦ (Vgl. v. 17: ἡ χάρις καὶ ἡ δωρεά und 2 Cor. 9, 14. 15, wo die unaussprechliche Gabe der Beweis der überschwänglichen Gnade ist. Vgl. Eph. 3, 7. 4, 7). Die Gnade ist vielmehr nach not. b als eine herrschende Macht, als ein wirksames Princip gefaßt, es ist die göttliche Huld in ihrer Activität gedacht, die eben darum alle menschliche Activität ausschließt, der Ausdruck für die ausschließliche göttliche Causalität des Heils (2 Cor. 5, 18: τὰ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ. Vgl. 1 Cor. 1, 30 und das Analoge ἐξ αὐτοῦ von der ersten Schöpfung: 1 Cor. 8, 6. Röm. 11, 36). Die göttliche Gnade ist, wie schon in den Thessalonicherbriefen (§. 61, d), das im Christenthume wirksame Heilsprincip [1]).

1) In den Stellen, wo χάρις gleich χάρισμα zu sein scheint, bezeichnet es also eine

die der Christ nach not. b, was er ist, durch die Gnade Gottes ist,
auch durch Christum (1 Cor. 8, 6: ἡμεῖς δι᾽ αὐτοῦ); alles, wo-
t zu danken hat, ist durch Christum vermittelt (1 Cor. 15, 57: χά-
εῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ. Vgl. Röm. 1, 8. 7, 25. 16, 27. Col. 3,
neue Heilsprincip übt seine Herrschaft aus unter seiner Vermitt-
. 5, 21: ἡ χάρις βασιλεύει — διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ), durch ihn
man die Gnade oder den Zutritt zu ihr (Röm. 1, 5. 5, 2), durch
rsöhnung (2 Cor. 5, 18. Röm. 5, 11. Vgl. Col. 1, 20), den Frie-
ott (Röm. 5, 1. 11. Vgl. 2 Cor. 3, 4. Eph. 2, 18), die Errettung
. 1 Theff. 5, 9), das Leben und die Auferstehung (1 Cor. 15, 21.
5, 17). Nur ein anderer Ausdruck für diese Vermittung des Heils
stum ist das ἐν Χριστῷ, wo es in objectivem Sinne steht, es
ihm, ist in ihm begründet. In Christo ist uns die Gnade gege-
r. 1, 4. Vgl. Eph. 1, 6. 2, 7), in ihm beruht die Versöhnung
19), die Erlösung (Röm. 3, 24. Vgl. Eph. 1, 7), die Rechtferti-
. 2, 17. 2 Cor. 5, 21. Vgl. Eph. 4, 32), die Liebe Gottes (Röm.
d das ewige Leben (6, 23). In ihm werden alle Gottesver-
erfüllt (2 Cor. 1, 19. 20) und der Segen Abrahams kommt über
3, 14); die neue Zeit der Gnade (not. b) ist also die verheißene
Zeit (not. a). Darum wird die Gnade, wie §. 61, d, in den Ein-
ichen der Briefe (not. b) von Gott als der letzten Ursache und von
der Mittelursache hergeleitet, darum kann im Schlußsegen sogar
Christi d. h. seine fortdauernde Gnadenwirksamkeit (2 Cor. 12, 9)
Lesern angewünscht werden, welche sie beständig begleiten soll (Gal.
or. 16, 23. Röm. 16, 20. 24. Vgl. Phil. 4, 23. 1 Theff. 5, 28.
18. Philem. v. 25: μεθ᾽ ὑμῶν), um ihnen fortdauernd die Liebe
die Gemeinschaft des Geistes zu vermitteln (2 Cor. 13, 13), wo-
imme aller Heilsgüter, welche die neue Zeit bringt, bezeichnet ist.

Fünftes Capitel.

Die Christologie.

Vgl. Räbiger, de christologia Paulina. Breslau, 1852.

---

§. 76. Der Herr der Herrlichkeit.

pecifische Würdename des Heilsmittlers, welchen der Apostel ver-
d die Christen bekennen, ist der Name ihres Herrn. a) Dieser
chnet ihn aber zugleich als den Weltherrscher, dem göttliche Ehre

adenwirkung (Vgl. 2 Cor. 1, 15. 9, 8), einen einzelnen Huldbeweis, wie es
2 Cor. 8, 4. 7. 19 (Vgl. Eph. 4, 29) von einem menschlichen Liebesbeweis
gelt steht auch χάρις von einem bestimmten Huldbeweis, den uns Christus
nschwerdung (2 Cor. 8, 9) oder in seinem Tode (Gal. 1, 6. Röm. 5, 15) ge-

und Anbetung gebührt. b) Trotz dieser gottgleichen Würdestellung bleibt Christus in der Herrschaft, die er behufs der Ausrichtung seines Heilsmittleramtes empfangen hat, von Gott abhängig. c) Als der erhöhte Herr ist er das Abbild Gottes, indem der überirdische Lichtglanz der göttlichen Herrlichkeit die Substanz seiner verklärten Leiblichkeit bildet, welche ganz und gar Organ des Geistes geworden. d)

a) Ist das Christenthum die Offenbarung der Gnade Gottes in Christo, so muß die apostolische Verkündigung zuerst sagen, wer dieser Christus sei, welcher als der Mittler der vollendeten Gottesoffenbarung bezeichnet wird; denn der Name Christus ist, wie §. 61, a gezeigt, auch bei Paulus bereits ganz zum Eigennamen geworden [1]). Nun war aber dieser Christus dem Apostel erst der Heilsmittler geworden dadurch, daß er ihm als der von Gott erweckte und zum Himmel erhöhte Herr erschienen war (1 Cor. 9, 1. 15, 8. Vgl. §. 58, c). Für ihn faßt sich also die eigenthümliche Dignität Christi zusammen in den Würdenamen des *κύριος*. Er selbst bezeichnet die Summe seiner Predigt dahin, daß er Jesum Christum als den *κύριος* verkündet (2 Cor. 4, 5), und seine ganze apostolische Verkündigung dient zur Verherrlichung dieses Namens Christi (Röm. 1, 5); denn wenn die durch ihn gewonnenen Gläubigen denselben ebenfalls als ihren *κύριος* erkennen, so wird seinem Namen zu Theil, was ihm zu Theil werden soll, daß er nemlich bekannt wird. Das specifische Bekenntniß der Christengemeinde besagt also, daß Jesus der *κύριος* sei (1 Cor. 12, 3. Röm. 10, 9. Vgl. Phil. 2, 11. Col. 2, 6). In diesen Würdenamen faßt sich alles zusammen, was ihr Christus ist, daher ist die solenne Bezeichnung Christi als des Heilsmittlers: *Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν* (1 Cor. 1, 9. Röm. 1, 4. 5, 21. 7, 25), oder häufiger noch (etwa neunzehn Mal) umgekehrt, wie in den Thessalonicherbriefen (§. 61, a. Anm. 3): *ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός* [2]). Es bestätigt sich uns also

1) Der bloße Name Jesus kommt nur noch vereinzelt vor (Gal. 6, 17. 1 Cor. 12, 3. 2 Cor. 4, 5. 11. 14. 11, 4. Röm. 8, 11. 10, 9 und noch fünf Mal, wo der Text zweifelhaft), meist wo absichtlich auf die geschichtliche Erscheinung Jesu zurückgewiesen wird, am häufigsten dagegen das einfache Χριστός als reines Nomen proprium, vierzig Mal mit, etwa hundert Mal ohne Artikel. Der zusammengesetzte Name (Ἰησοῦς Χριστός) steht für sich allein verhältnißmäßig selten, wie in den Thessalonicherbriefen, nemlich zweiundzwanzig Mal, und auch hier schwanken oft die Codices, indem sie einen von beiden weglassen. Die Umkehrung des Namens findet sich ohne Varianten am häufigsten wie dort in der Formel ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (etwa zwanzig Mal, vgl. 1 Cor. 15, 31. Röm. 6, 23. 8, 39: ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν), welche sich an die ebenfalls etwa zwanzig Mal vorkommende Formel ἐν Χριστῷ anschließt. Doch kommt auch sonst bereits Χριστὸς Ἰησοῦς vor, ganz ohne Varianten Gal. 4, 14, aber auch sonst überwiegend beglaubigt Gal. 2, 16. 5, 24. 2 Cor. 4, 5. Röm. 6, 3. 15, 5. Vgl. §. 61, a. Anm. 2.

2) Wie in den Thessalonicherbriefen heißt Christus auch der Herr schlechthin, fast gleich oft und ohne ersichtlichen Unterschied κύριος (etwa siebenunddreißig Mal, darunter siebenzehn Mal: ἐν κυρίῳ) und ὁ κύριος (etwa vierunddreißig Mal). Auch hier erscheint neben jener volleren Formel das kürzere κύριος Ἰησοῦς Χριστός (1 Cor. 1, 3. 2 Cor. 1, 2. Röm. 1, 7) und ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστός (2 Cor. 13, 13. Röm. 13, 14), doch hauptsächlich nur in den Adressen, und meist mit Varianten ὁ κύριος Ἰησοῦς, das nur 1 Cor. 16, 23. 2 Cor. 1, 14. 11, 31. Röm. 14, 14 ganz gesichert sein dürfte. Allein

hier, was wir dort bereits sahen, daß der ATliche Messiasbegriff, zu welchem ja das Moment der Herrschaft wesentlich mit gehört, in der heidenapostolischen Verkündigung in den Begriff des κύριος übergegangen ist. Wie Jesus in der urapostolischen Verkündigung als der Mittler der erwarteten Heilsvollendung erkannt wird, weil er als der verheißene und erwartete Messias sich ausgewiesen hat, so kann er von Paulus und den Heidenchristen nur als der Mittler der offenbar gewordenen und im Christenthum wirksamen Gnade Gottes erkannt werden, wenn er als der himmlische Herr der Gemeinde bekannt wird. Ihm als dem Herrn anzugehören, ist das Charakteristicum aller Christen (Röm. 14, 8. Vgl. 1 Cor. 3, 23), da er, um diese Herrschaft zu erlangen, gestorben und wieder lebendig geworden ist (v. 9. Vgl. 2 Cor. 5, 15). Sein Gebot ist für sie das Entscheidende (Gal. 6, 2. 1 Cor. 7, 10. 12. 25. 9, 14. 21), von ihm stammt alle Machtvollkommenheit in der Gemeinde (1 Cor. 5, 4. 2 Cor. 10, 8. 13, 10), wie er auch selbst einst als ihr Richter erwartet wird (2 Cor. 5, 10). Nicht zunächst der Mensch Jesus, der einst in Israel aufgetreten ist, sondern der im Himmel weilende Christus ist es, an den für Paulus und die Heidenchristen ihr gesammtes religiöses Bewußtsein anknüpft. Nur sofern er durch seine Erhöhung ihr absoluter Herrscher geworden, ist er ihnen zugleich der Heilsmittler, durch welchen ihnen die Gnade Gottes zu Theil wird.

b) Freilich ist mit diesem Herrscherverhältniß zu ihnen, das zunächst rein geistig-religiöser Art ist (obwohl schon ein solches die Linie des Menschlichen überschreitet, da auch das vollkommenste menschliche Organ Gottes sich keine Herrschaft in religiösem Sinne vindiciren darf), die Bedeutung seines Namens ὁ κύριος noch keineswegs erschöpft. Es liegt in ihm zugleich die Anerkennung Jesu als des zur Rechten Gottes erhöhten (Röm. 8, 34) göttlichen Weltherrschers (Röm. 10, 12: κύριος πάντων. Vgl. 1 Cor. 15, 27), dem nach Gal. 3, 16 der dem Samen Abrahams verheißene Weltbesitz gegeben ist (Vgl. §. 72, d), wie wir es bereits in den Thessalonicherbriefen fanden (§. 61, a). Auch Paulus folgt dem Sprachgebrauch der LXX., in welchem κύριος die Uebersetzung des ATlichen Gottesnamens ist, sowohl in seinen eigentlichen Citaten als auch, wo er sich ATliche Worte aneignet (1 Cor. 1, 31. 3, 20. 10, 26. 14, 21. 2 Cor. 6, 17. 18. 10, 17. Röm. 4, 8. 9, 28. 29. 10, 16. 11, 3. 34. 12, 19. 14, 11. 15, 11), und in demselben Sinne gebraucht er κύριος von Gott (1 Cor. 3, 5. 4, 19. 7, 17. 10, 9 [lies: τὸν κύριον]. 16, 7. Röm. 14, 4). Auch er wendet ATliche Stellen, die von dem κύριος-Jehova handeln, ohne weiteres auf Christus an (1 Cor. 2, 16. 10, 22. Röm. 10, 13) und bezeichnet Christum als den Herrn (Röm. 14, 6—9) in einem Zusammenhange, wo eben noch Gott als ὁ κύριος bezeichnet war (v. 4: lies ὁ κύριος), wie wir es schon in den Thessalonicherbriefen fanden. Paulus zieht aber auch die vollen Consequenzen dieser Würdebezeichnung Christi. Der erhöhte Herr erscheint bei seiner Wiederkunft mit voller göttlicher Allwissenheit, wie sie nur der Herzenskündiger hat (1 Cor. 4, 5), er als der κύριος (2 Cor. 12, 8) oder sein κύριος-Name (1 Cor. 1, 2) wird angerufen (Vgl. Phil. 2, 10) und Röm. 10, 12. 13, wo die Stelle Joel 3, 5 auf ihn ange-

kommt ὁ κύριος ἡμῶν auch hier niemals vor; vereinzelt findet sich ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς (1 Cor. 5, 4, vgl. Ἰησοῦς ὁ κύριος ἡμῶν: 1 Cor. 9, 1. Röm. 4, 24) und ὁ κύριος ἡμῶν Χριστός Röm. 16, 18.

wandt wird, zeigt deutlich, daß dies im Sinne göttlicher Anbetung zu verstehen ist. Man mag sich immerhin vergegenwärtigen, daß die Theilnahme Christi an der göttlichen Weltherrschaft für Paulus nur in Betracht kommt, wo es sich um die Heilswirksamkeit Christi handelt, da freilich die Herstellung der Gottesgemeinde in der Welt vielfach auch ein Eingreifen in die äußeren Lebensverhältnisse voraussetzt (Vgl. R. Schmidt, S. 127). Aber das liegt doch nur daran, daß Paulus in seinen Schriften überall nur von religiösen Interessen bewegt ist und darum Christi auch nur mit Bezug auf sie gedenkt. Dagegen ist es durchaus falsch daraus zu folgern, es liege dem Apostel fern, auch den natürlichen Weltverlauf, wo er nicht in ausdrückliche Beziehung zum Gottesreiche tritt, von Christo bestimmt zu denken (S. 128) und darauf hin zu behaupten, daß die Vollendung des Menschlichen als solchen den zureichenden Ausdruck für das Wesen des (erhöhten) Christus darbiete (S. 158). Wie schon in der urapostolischen Predigt Christus seine messianische (d. h. heilsmittlerische) Herrschaft nur erlangt hat, *weil* er zur Rechten Gottes erhöht ist, so wird auch hier die Verleihung der Weltherrschaft an ihn als *Folge* seiner Erhebung zur gottgleichen Würdestellung, und darum unumschränkt gedacht sein, nicht aber so, daß etwa seine heilsmittlerische Herrschaft ihn nur für die Gläubigen zu einer gottähnlichen Würdestellung erhebt. Es bleibt doch ganz willkührlich, wenn R. Schmidt den Gegensatz, in welchem die Vermittlung Christi Gal. 1, 1. 12 zu aller menschlichen Vermittlung steht, darauf beschränkt, daß, weil Christus das reine und unbedingte Organ Gottes ist, auch Alles, was durch ihn sich vollzieht, ein von Gott selbst gewirktes ist, und seine Anbetung darauf, daß er die vollendete Offenbarung und der Vertreter Gottes für den Glauben ist. Und auch so würde ihm als dem vollendeten Menschen vom monotheistischen Standpunkt aus völlig Unzulässiges eingeräumt sein. Es kann vielmehr nach allem Gesagten nicht befremden, wenn Christus Röm. 9, 5 gradezu als θεὸς ἐπὶ πάντων gepriesen wird. Es ist dies allerdings in unsern Briefen die einzige Stelle, wo diese Bezeichnung Christi und eine Doxologie auf ihn vorkommt; aber die zunächst liegende wort- und contextmäßige Erklärung bleibt immer die Beziehung derselben auf Christum und nicht auf Gott [3]).

c) Da Christus erst durch die Auferweckung von Seiten Gottes (2 Cor. 13, 4. Röm. 4, 24. 25) zu seiner Erhöhung gelangt, erst von Gott ihm Alles unterthänig gemacht wird (1 Cor. 15, 27 nach Psalm 8, 7), und er immer nur der Mittler eines Heils ist, dessen letzter Grund nach §. 75 in Gott ruht, so versteht sich von selbst, daß er trotz seiner gottgleichen Würdestellung in seiner Heilswirksamkeit von Gott abhängig bleibt. Wenn er in Betreff der Heilsbeschaffung mit dem Vater (Vgl. die Briefeingänge §. 75, d) oder mit dem Vater und dem Geiste (1 Cor. 12, 4—6. 2 Cor. 13, 13) coordinirt wird, so folgt daraus keineswegs, daß er nicht in diesem Werke von Gott, dem eigentlichen Urheber desselben, abhängig ist. Wie wir Christo angehören und von ihm abhängig sind, so gehört er Gott an (1 Cor. 3, 23), wie Christus des Mannes Haupt ist, so Gott die κεφαλὴ Χριστοῦ (1 Cor. 11, 3).

3) Während noch Baur (S. 194) und Beyschlag (S. 210) an der falschen Beziehung der Doxologie auf Gott festhalten, hat die richtige neuerdings H. Schultz (Jahrb. für deutsche Theol. 1868, 3) eingehend begründet und W. Grimm (Zeitschrift für wiss. Theolog. 1869, 3) vergeblich zu bestreiten versucht.

und bei der endlichen Reichsübergabe an den Vater (1 Cor. 15, 24) wird sich erst ganz zeigen, wie er sich ihm, der ihm Alles unterthan gemacht hat, zuletzt selbst unterordnet (v. 28). Hieraus erklärt sich auch, in welchem Sinne 1 Cor. 8, 6 Jesus Christus als der Eine Herr von dem Vater als dem Einen Gott unterschieden wird (Vgl. 1 Cor. 12, 5. 6. Eph. 4, 5. 6). Erhellt schon aus v. 5, daß θεός und κύριος wesentlich Synonymbegriffe (wie denn auch jene Unterscheidung nach not. b nicht streng festgehalten, vielmehr auch Gott κύριος und Christus θεός genannt wird) und beide als Bezeichnungen göttlichen Wesens gemeint sind (da es sich ja im Zusammenhang eben darum handelt, ob die von den Heiden verehrten übermenschlichen Wesen als göttliche zu bezeichnen sind), so folgt daraus, daß hiermit kein Unterschied in der Würdestellung Beider der Welt gegenüber bezeichnet werden soll. Vielmehr ist Christus der κύριος im specifischen Sinne nur, weil Gott ihm bis zur Vollendung des Heilswerkes die Anordnung, Leitung und Durchführung aller der Maßnahmen übertragen hat, welche zur Realisirung des durch ihn beschafften Heils erforderlich sind, d. h. aber ihn zu dem Herrn gemacht hat, in welchem die Christen ihren Heilsmittler sehen (not. a). Eben darum folgt auch aus der endlichen Uebergabe dieser (heilsmittlerischen) Herrschaft an den Vater keineswegs, daß Christus von da ab in diejenige Stellung zu Gott eintritt, welche von da an dem Geschaffenen in einer nicht mehr durch ihn vermittelten Weise zukommt (R. Schmidt, S. 139)[4]). Sofern er als der κύριος von Gott unterschieden, Gott also gewissermaßen von seiner κυριότης ausgeschlossen gedacht wird, kann ja selbstverständlich unter dieselbe nur die Summe aller der Thätigkeiten befaßt werden, welche ihm Behufs der Vollendung des Heilswerks und der Herbeiführung des vollendeten Gottesreichs zu relativ selbstständiger Ausführung übertragen sind. Geht aber die κυριότης Christi nach not. b in die zu seiner heilsmittlerischen Thätigkeit nothwendige Herrschaft über die Gemeinde keineswegs auf, so folgt aus der Uebergabe dieser noch durchaus nicht ein Aufhören der göttlichen Würdestellung Christi. Ist ja doch auch diese überall mit der Erhöhung zur Rechten Gottes ein für alle mal vollendet gedacht, während jene sich der Natur der Sache nach erst allmählig immer umfassender verwirklichen kann. Daraus folgt denn aber auch von selbst, daß alle jene unzweifelhaften Aussagen über eine Unterordnung Christi unter Gott, weil sie sich sämmtlich auf ihn als den Vollstrecker des gottgeordneten Heilswerks vollziehen, als welcher er natürlich von Gottes ewigem Heilsrath abhängig bleibt, seine gottgleiche Würdestellung in keiner Weise tangiren können.

4) Es ist doch nur eine dialectische Selbsttäuschung, wenn Schmidt, S. 138 sagt, die aufhörende Herrschaft Christi könne, wenn sie als Reichsübergabe an den Vater bezeichnet wird, nicht als heilsmittlerische gedacht werden, da diese am Ende überhaupt aufhört und nicht etwa der Vater und der Sohn nur die Rollen tauschen. Aber es ist ja klar, daß in dem Zusammenhange der Stelle 1 Cor. 15, 24 allerdings nur von einer Herrschaft schlechthin die Rede ist, die Christus bisher geführt hat und nun dem Vater übergiebt. Daß er sie behufs der Ausrichtung des Heilswerkes geführt, wird eben hier nicht erwähnt und darum kann hier von einer Uebergabe der Herrschaft schlechthin geredet werden, obwohl der Vater sie selbstverständlich in dem vollendeten Reiche nicht mehr als heilsmittlerische führt, wie Christus sie während seiner Wirksamkeit zur Herbeiführung dieses Reichs geführt hat.

d) Die Christologie des Apostels geht von der Thatsache aus, daß Jesus der erhöhte Herr ist; als solcher aber war er ihm erschienen im Lichtglanz der göttlichen Herrlichkeit, die Christo darum als dem erhöhten Herrn eignet (1 Cor. 2, 8: κύριος τῆς δόξης. Vgl. 2 Theff. 2, 14). Diese δόξα, die ursprünglich dem Einen wahren Gott eignet (Röm. 1, 23. 5, 2), schaute Paulus in dem Angesichte Christi (2 Cor. 4, 6. Vgl. 3, 18) und darum verkündigt er nun das Evangelium von der Herrlichkeit Christi, der eben, weil er in seiner Erhöhung diese δόξα an sich trägt, das Abbild Gottes ist (2 Cor. 4, 4: εἰκὼν τοῦ θεοῦ)[5], wie aus der contextmäßigen Bedeutung des Relativsatzes erhellt. Es ist nun aber für die paulinische Christologie charakteristisch, wie der Apostel diesen Begriff der göttlichen δόξα, die auch Jesus selbst sich bei seiner Wiederkunft zuspricht (§. 19, d) und die Urapostel dem erhöhten Christus zueignen (§. 50, a. 52, c), zu einer ganz concreten Vorstellung zugespitzt hat. Er denkt diese δόξα, in der Gott schon dem Volke des Alten Bundes sich sichtbar gemacht hat (Röm. 9, 4 und dazu §. 71, c), als einen himmlischen Lichtglanz und diesen ausgehend von einer überirdischen Lichtsubstanz, die ihm den Gegensatz gegen alle irdische Materialität bildet. Aus ihr bestehen die Leiber der ἐπουράνιοι, deren δόξα daher eine völlig andersartige ist als die Herrlichkeit aller irdischen Leiber (1 Cor. 15, 40) und selbst als der Glanz der leuchtenden Himmelskörper (v. 41)[6]. Eine solche verklärte Leiblichkeit trägt Christus an sich, nachdem er in Folge seiner Erhöhung ein Himmelsbewohner geworden (v. 48. Vgl. Phil. 3, 21), und dieselbe δόξα werden einst die Gläubigen an sich tragen (Röm. 5, 2. Vgl. 2 Theff. 2, 14), wenn sie seinem Bilde gleichgestaltet werden (1 Cor. 15, 49. Röm. 8, 29. Vgl. 2 Cor. 3, 18). Besonders bedeutsam wird aber diese Vorstellung durch die Beziehung, in welche sie zu dem Begriff des πνεῦμα gesetzt wird. Jene verklärte, gleichsam aus himmlischem Lichtglanz gewobene Leiblichkeit wird nemlich 1 Cor. 15, 44 zugleich als pneumatische bezeichnet und auch aus 2 Cor. 3, 18 erhellt, daß Christo als dem κύριος πνεύματος diese δόξα eignet, welche von ihm auf die Gläubigen übergeht. Darum ist aber nicht das Wesen des Geistes unter der Anschauung einer Lichtsubstanz gedacht, wie

5) Es erhellt aus dem ganzen Zusammenhange, daß dies lediglich von Christo als dem erhöhten Herrn ausgesagt ist, und ebenso wenig kann das κύριος τῆς δόξης (1 Cor. 2, 8) mit Baur, S. 188 auf Christus abgesehen von seiner Erhöhung bezogen werden, wenngleich die Anwendung dieses Ausdrucks da, wo von seiner Kreuzigung auf Erden die Rede ist, den Gedanken wecken soll, daß der Gekreuzigte hätte erkannt werden können und sollen als der, dessen ursprünglichem Wesen entsprach, was er jetzt geworden ist.

6) Aus dieser Vergleichung erhellt unzweifelhaft, wie Paulus jene δόξα gedacht hat (Vgl. auch 2 Cor. 3, 7, wo der Glanz auf Mosis Angesicht so bezeichnet wird). Von dieser technischen Bedeutung des Wortes δόξα bei Paulus ist es wohl zu unterscheiden, wenn das Wort im Sinne der sonstigen NTlichen Lehrsprache ganz allgemein die Fülle der göttlichen Herrlichkeit, insbesondere seine Herrschermajestät bezeichnet (1 Cor. 11, 7. Röm. 6, 4. 9, 23. Vgl. 2 Theff. 1, 9). Es ist dies nur eine metonymische Wendung des Grundbegriffs, wonach δόξα Ehre, Preis, Ruhm heißt (Röm. 2, 7. 10. 3, 7. 4, 20. 11, 36. 15, 7. 16, 27 und öfter), sofern nun auch das Gepriesene und Preiswürdige so genannt wird, während die im Text erörterte Bedeutung von dem Grundbegriff des Erscheinenden, in die Augen Fallenden, Glänzenden ausgeht (Vgl. §. 50, c. Anm. 5), nur daß Paulus bei der eigentlichen Bedeutung des Glanzes stehen bleibt.

Baur, S. 187 meint, sondern wie dem über alle irdische Materialität erhabenen Gott (θεὸς ἄφθαρτος) jene überirdische δόξα ursprünglich eignet (Röm. 1, 23) als Organ seiner Offenbarung, so eignet sie auch nur einer Leiblichkeit, welche von dieser irdischen Materialität nichts mehr an sich trägt, sondern ganz von dem höheren Lebensprincip des πνεῦμα bestimmt wird, ganz Organ des Geistes geworden ist (σῶμα πνευματικόν: 1 Cor. 15, 44). Es bildet aber eben darum allerdings auch diese verklärte Leiblichkeit keinen Gegensatz mehr gegen den Geist, aus jener überirdischen Lichtsubstanz bildet der Geist sich selbst eine ihm ganz entsprechende Leiblichkeit, die sein Wesen nicht verdeckt sondern offenbart, da die Unvergänglichkeit und die Kraftfülle, die dem Geiste eignen, nach 1 Cor. 15, 42. 43 ebenso wie die himmlische δόξα an dem Auferstehungsleibe zur Erscheinung kommen. In der Auferstehung, durch welche Christus diesen pneumatischen Lichtleib empfangen (Vgl. R. Schmidt, S. 108. 12), ist er also ganz πνεῦμα geworden (1 Cor. 15, 45: ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ scil. ἐγένετο εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν), weshalb es 2 Cor. 3, 17 heißen kann: ὁ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν. So hat Christus in seiner himmlischen Erhöhung, obwohl er als der vom Tode erstandene Mensch eine Leiblichkeit an sich trägt, doch an ihr keine Schranke mehr für die seiner göttlichen Würdestellung entsprechende gottgleiche Wirksamkeit, die er ausübt. Er ist nicht nur schlechthin geistigen Wesens, wie Gott es ist, sondern wer ihn hat, hat den Geist schlechthin. Jene räthselhafte Aussage 2 Cor. 3, 17 hat nach dem Context keinen anderen Sinn, als daß, wer sich zum Herrn bekehrt, eben damit sich zum Geiste bekehrt, in dessen Sphäre die Hülle fallen muß, welche die transitorische Bedeutung des Gesetzes verdeckt (Vgl. §. 72, c), weil dort nur Freiheit vom Gesetze herrscht.

§. 77. Der Sohn Gottes.

Der Name des Gottessohnes wird auch bei Paulus Christo als dem verheißenen Messias beigelegt. a) Sofern er durch die Auferstehung erst zu einer messianischen Herrschaft gelangt ist, ist er dadurch erst in die volle Würde der Sohnschaft eingesetzt. b) Der Name des Gottessohnes bezeichnet aber Christum als den erwählten Gegenstand der göttlichen Liebe. c) Von diesem Gesichtspunkte aus ist die göttliche Herrlichkeit, die er beim Eintritt in die volle Messiasherrschaft empfangen, nur das Erbtheil, das ihm der Vater gegeben hat. d)

a) Obwohl die Christologie des Paulus soweit scheinbar einen ganz andern Ausgangspunkt nimmt als die urapostolische, so versteht es sich doch von selbst, daß sie sich auch mit der in dieser herrschenden Messiasvorstellung vermittelt hat. Weil Paulus Jesum als den zu gottgleicher Würdestellung erhöhten Herrn im Lichtglanz der göttlichen Herrlichkeit gesehen hatte, war er ihm nicht mehr der vom Sanhedrin verurtheilte Pseudomessias, sondern der seinem Volke verheißene und auch von ihm erwartete wahre Messias. Wenn auch der bereits zum Nomen proprium gewordene Christusname nicht mehr seine messianische Würde bezeichnet, so wird er doch 2 Cor. 1, 21 (ὁ βεβαιῶν ἡμᾶς εἰς Χριστὸν καὶ χρίσας) noch deutlich mit Anspielung auf seinen Appellativsinn gebraucht und vielleicht auch Röm. 9, 5 (Vgl. Eph.

1, 12. 2, 12). Dieser verheißungsmäßig erschienene Messias ist nun auch bei Paulus, wie im A. T. (§. 17, b), der Sohn Gottes (Vgl. 1 Theß. 1, 10). So Röm. 1, 3, wo der Inhalt des Evangeliums, welches Gott durch seine Propheten in heiligen Schriften vorherverheißen hat (v. 2), durch περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ charakterisirt wird (Vgl. v. 9: τὸ εὐαγγέλιον τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, wo der gen. objectiv zu nehmen: de filio), womit nur der dort verheißene Messias gemeint sein kann, der auch gleich darauf als in Uebereinstimmung mit jener Weissagung aus dem Samen Davids geboren bezeichnet wird. So 2 Cor. 1, 19, wo der von Paulus verkündigte, in welchem alle Gottesverheißungen erfüllt sind (v. 20), als der Sohn Gottes bezeichnet wird, so Gal. 1, 16, wo Paulus seine Bekehrung zum Glauben an Jesus, den er bis dahin in seiner messiasgläubigen Gemeinde verfolgt hatte, als eine Offenbarung des Sohnes Gottes in ihm charakterisirt.

b) Ist Jesus im ATlichen Sinne als der zur messianischen Würde berufene Gottessohn gedacht, so kann auch seine Erhöhung zu der gottgleichen Weltherrschaft, welche ihm behufs Ausrichtung seines Heilsmittleramts verliehen ist, nur auf dieses Sohnesverhältniß zurückgeführt werden. Grade dies leugnet zwar R. Schmidt, S. 126, weil jene Herrschaft nicht wie dieses Sohnesverhältniß eine ewigdauernde sei. Allein wie diese Begründung auf der Verkennung des vollen Umfangs seiner κυριότης beruht (Vgl. §. 76, b. c), so scheitert jene Behauptung selbst daran, daß Röm. 1, 4 unmöglich bloß auf das Gelangen zur Herrlichkeit eines vollendeten Geisteswesens bezogen werden kann. Es heißt dort nemlich, Christus sei zum Sohn Gottes in Kraft (ἐν δυνάμει) eingesetzt seit seiner Auferstehung. Das ὁρισθείς dieser Stelle deutet durchaus darauf hin, daß es sich um die Einsetzung in eine Würde- und Berufsstellung handelt. Erst durch die mit der Auferstehung eingetretene Erhöhung ist Christus in die volle Würde der Sohnschaft eingesetzt, ist er gleichsam in voller Wirklichkeit geworden, was er bisher nur seiner Bestimmung nach war, ganz wie Psalm 2, 7. 8, woher der Sohnesname stammt, der zum Sohn Gottes gemachte nun auch in die volle Weltherrschaft eingesetzt wird. Wir haben hier noch ganz die urapostolische Anschauung (§. 39, c. 50, a), wonach Christus erst durch die Auferstehung zum Messias im vollen Sinne gemacht ist, sofern erst dadurch das dem Messiasbegriff so wesentliche Moment der Herrschaft sich an ihm verwirklichte, und gerade an diese volle Verwirklichung der Messianität knüpft sich auch dort das Ehrenprädicat des Gottessohnes. Ganz übereinstimmend mit dieser Anschauung, wonach Christus erst durch die Auferstehung in die volle Sohnesstellung eintritt, wird dem Apostel Act. 13, 33 eine Deutung der Stelle Psalm 2, 7 in den Mund gelegt, wonach die Zeugung des Sohnes zum Sohne auf seine Auferstehung bezogen wird. Auch 1 Cor. 15, 28 ist es der Sohn, dem Gott alles unterthan gemacht hat, und der Vater, dem er seine Herrschaft zurückgiebt (v. 24), und 1 Cor 8, 6 steht Christus als der Herr, also in seiner messianischen Herrscherstellung, Gott als dem Vater gegenüber, wodurch jener Herr als der Sohn Gottes qualificirt wird (Vgl. Gal. 1, 3. 1 Theß. 1, 1. 2 Theß. 1, 2). Wie bei den Uraposteln Gott als der Vater Christi bezeichnet wird in Zusammenhängen, wo seine messianische Herrscherqualität in Betracht kommt (§. 39, b. Anm. 3. 50, a), so wird Gott auch bei Paulus als der Vater unsers Herrn Jesu Christi bezeichnet (2 Cor. 1, 3. 11, 31. Röm. 15, 6. Vgl. Col. 1, 3. 3, 17. Eph. 1, 3. 5, 20. Phil. 2, 11), oder der Vater-

ame steht in Beziehung auf seine Auferweckung, durch die er zu dieser Herrschaft erhöht ist (Gal. 1, 1. Röm. 6, 4).

c) Auch für Paulus ist der Name des Gottessohnes keineswegs bloße itulatur des Messias, er bezeichnet vielmehr, wie im A. T. (Vgl. §. 71, a) nd in den Reden Jesu (§. 17, c), ein specifisches persönliches Verhältniß zu ott, auf Grund dessen er die messianische Herrscherwürde (not. b) überkomen hat. Sohn Gottes ist er als der erwählte Gegenstand der göttlichen iebe (Vgl. Col. 1, 13. Eph. 1, 6). Wenn der Liebesbeweis, den uns Gott urch den Tod Christi gegeben (Röm. 5, 8), dahin näher bestimmt wird, aß er uns durch den Tod seines Sohnes versöhnt hat (v. 10), so liegt hon darin angedeutet, daß der Tod dessen, der als sein Sohn der höchste egenstand seiner Liebe war, für ihn ein besonders großes Opfer war. Aehnch wird das Außerordentliche der Maßregel, die Gott zum Heile der Menhen traf, dadurch fühlbar gemacht, daß es heißt, er habe seinen eigenen ohn gesandt (Röm. 8, 3: τὸν ἑαυτοῦ υἱόν). Ausdrücklich aber heißt es öm. 8, 32, daß er seinen eigenen Sohn nicht verschonte (τοῦ ἰδίου υἱοῦ) nd so den Menschen den größten Beweis seiner Liebe gab, indem er für sie in Liebstes opferte. Aehnlich könnte man Gal. 2, 20 in dem Gebrauch des ohnesnamens (wenn derselbe dort echt sein sollte) die Andeutung finden, ß der, welcher der Gegenstand der göttlichen Liebe war, dessen Liebe also einbar eine ganz andere Richtung nehmen mußte, dennoch die Menschen s zur Selbsthingabe liebte. Von diesem Gesichtspunkte aus empfangen ch die Stellen, wo der, welcher Christum auferweckt hat, der Vater gennt wird (Gal. 1, 1. Röm. 6, 4 und dazu not. b), noch eine andere Beutung, sofern auch hierin sich die Liebe des Vaters zum Sohne erwies [1]).

d) Wie aus der Berufung des Sohnes zur Messiaswürde sich die Erhung Christi zu gottgleicher Würde und Herrschaft ergiebt (not. b), so erebt sich aus dem persönlichen Verhältniß zum Vater, welches der Sohnesme bezeichnet, eine besondere Motivirung dafür, daß Christus im Sinne n §. 76, d zur Theilnahme an der göttlichen Herrlichkeit gelangt ist. Es ist ſerm Apostel eigenthümlich, bei dem Begriff der Sohnschaft besonders auf

---

1) Es erhellt aus der Betrachtung aller dieser Stellen, in welchen der Sohnesbeff vorkommt, wie keine derselben auch nur den geringsten Anlaß bietet, denselben im ne einer ewigen Zeugung aus Gott oder einer metaphysischen Wesensgleichheit mit t zu nehmen. Man darf mit dieser Frage nur nicht die ganz heterogene vermischen, Paulus diesem Sohne Gottes ein ewiges Sein oder eine metaphysische Gottgleichheit gelegt hat, da aus ihrer Bejahung selbstverständlich noch gar nicht folgt, daß dieses ch den Sohnesbegriff ausgedrückt ist. Vollends aber für eine Beziehung des Sohbegriffs auf die übernatürliche Zeugung Christi bietet der paulinische Lehrbegriff nicht geringsten Anhalt (Vgl. auch §. 17, b). Dagegen ist neuerdings wiederholt der Sohbegriff in dem metaphorischen Sinne der Wesensähnlichkeit mit Gott genommen wor, so daß er den zu einem vollendeten Geisteswesen gewordenen Christus in seiner dach bedingten Gottebenbildlichkeit bezeichnen soll (Vgl. Beyschlag, S. 222. Schmidt, 123. Pfleiderer a. a. O. 1871, S. 169. 70). Allein diese Umdeutung hängt aufs Engste it zusammen, daß auch der Begriff der Gotteskindschaft der Gläubigen seiner echten ulinischen Fassung entkleidet und in völlig unzulässiger Weise auf die durch den Geistes vermittelte Gottähnlichkeit umgedeutet wird, und sie scheitert daran, daß die Geistesrlichkeit Christi ausdrücklich auf seine Sohnesstellung zurückgeführt wird (Vgl. not. d).

die Hoffnungen zu reflectiren, welche sich dem Kinde kraft des Erbrechts erschließen. In Folge der Liebe des Vaters, der den Sohn zu seinem Erben eingesetzt, hat der Sohn die Gewißheit, einst an den Gütern des Vaters Theil zu nehmen (Gal. 4, 7: *εἰ υἱός — καὶ κληρονόμος*), und was von den Söhnen Gottes gilt, gilt natürlich auch von dem Sohne, dessen Geist nach v. 6 alle anderen ihrer Sohnschaft gewiß macht. Ausdrücklich sagt Röm. 8, 17, daß die *κληρονόμοι θεοῦ* zugleich *συγκληρονόμοι Χριστοῦ* sind, daß also auch Christus als der Sohn Gottes und der erwählte Gegenstand seiner Liebe das Erbe des Vaters angetreten hat, und der Zusammenhang (*ἵνα — συνδοξασθῶμεν*) lehrt, daß dieses Erbe in der himmlischen *δόξα* bestand, welche der Sohn nach seiner Erhöhung empfangen hat. Auch in dieser Beziehung ist er also erst in das volle Sohnesrecht eingetreten seit seiner Auferstehung (Röm. 1, 4) und die vielen Brüder, unter denen er der erstgeborene ist (Vgl. Act. 13, 33 und dazu not. b), sind darum eben dem Bilde des Sohnes Gottes gleichgestaltet (Röm. 8, 29), wenn auch sie zu der himmlischen *δόξα* gelangt sind (v. 30). Darum endlich heißt die zukünftige Theilnahme der Gläubigen an der Herrlichkeit Christi 1 Cor. 1, 9 ausdrücklich *ἡ κοινωνία τοῦ υἱοῦ* (*θεοῦ*), weil diese Herrlichkeit sein Sohnestheil ist. Das höchste Gut des Vaters, seine himmlische *δόξα*, mußte der Sohn erben, wie nach ihm die anderen Gotteskinder[2]).

§. 78. Christus im Fleische.

Aus dem geschichtlichen Leben Christi erwähnt Paulus nur diejenigen Punkte, die ihm lehrhaft von Bedeutung sind, seine Abstammung, die

2) Nur durch die richtige Fassung des Sohnesbegriffs entgeht man der Schwierigkeit, welche für jede andre Fassung darin liegt, daß auch die Gläubigen Gottessöhne werden, also grade hinsichtlich der Bezeichnung, welche nach der gangbaren Annahme die Einzigartigkeit des Ursprungs oder des Wesens Christi ausdrücken soll (und zwar bei Paulus ohne jede Andeutung eines Unterschiedes), ihm gleichgestellt erscheinen. Auf dem Boden des ATlichen Sohnesbegriffs macht dies gar keine Schwierigkeit. Wenn das Volk Israel der Sohn Gottes ist, so kann es doch sein König im specifischen Sinne sein, weil dadurch dem einzigartigen Liebesverhältniß Jehova's zum Volke, welches jener Sohnesname ausdrückt, kein Abbruch geschieht, wenn ihm durch den erwählten Gegenstand seiner Liebe alle Wohlthaten seiner väterlichen Liebe vermittelt werden (Vgl. §. 17, b). Ebenso alterirt es die volle Bedeutung dieses Sohnesbegriffs nicht, wenn Christus das väterliche Erbe zuerst empfängt, um es allen Gottessöhnen zu Theil werden zu lassen. Es erhellt aber daraus, daß man aus der Gleichstellung Christi und der Gläubigen in Betreff der Theilnahme an der göttlichen *δόξα* (welche nach §. 76, d allerdings die Erscheinungsform eines vollendeten pneumatischen Wesens ist) nicht mit R. Schmidt für eine Auffassung der paulinischen Christologie argumentiren kann, welche die Linie des vollendet Menschlichen nicht überschreitet, da das Erbtheil, das Christo als dem Sohne zuerst zu Theil geworden, damit er es den anderen Gottessöhnen vermittle, bei der fest begrenzten paulinischen Fassung des Begriffs der *δόξα* keineswegs den ganzen Umfang dessen ausdrückt, was Christo in seiner Erhöhung zu Theil geworden. Vor Allem aber zeigt sich an diesem Gedankenkreise völlig klar, daß Christus nicht Sohn Gottes genannt wird, weil er durch den Empfang dieser *δόξα* Gott wesensgleich geworden, sondern daß er dieselbe als Erbtheil empfangen hat, weil er der Sohn war, daß der Sohnesbegriff also nicht die Wesensähnlichkeit ausdrücken kann (Vgl. Anm. 1).

Abendmahlseinsetzung, seinen Tod und seine Auferstehung. a) Insbesondere zeigt sich in der Art, wie er die Sündlosigkeit und Vorbildlichkeit des Lebens Christi ausspricht, daß er von keiner unmittelbaren Anschauung dieses Lebens ausgeht. b) Nach der einen Seite besaß Christus kraft seiner menschlichen Abstammung das menschliche Fleisch mit seiner Schwachheit und Todesfähigkeit, nur daß dasselbe nicht von der Sünde beherrscht war. c) Nach der anderen Seite war in ihm ursprünglich ein höheres göttliches Princip, der Geist der Heiligkeit, der aber erst durch die Auferstehung zu dem alleinigen constitutiven Princip seines Wesens entbunden wurde. d)

a) Paulus blickte nicht wie die Urapostel von dem Bilde des irdischen Lebens Jesu, das sie selbst gesehen, hinauf zu der göttlichen Herrlichkeit des erhöhten Herrn; er blickte von dem Lichtglanz dieser Herrlichkeit, in welcher ihm Christus erschienen war, zurück auf sein irdisches Leben, das, was er auch davon gesehen oder gehört haben mochte, jedenfalls nicht seine Vorstellung von Christo bestimmte (Vgl. §. 58, c) [1]). Von irgend welchen Details, die nicht mit der Lehre von Christo und seinem Werke aufs Engste zusammenhängen, zeigt sich in seinen Briefen keine Spur. Daß Christus von Abraham und von den Vätern herstammte (Gal. 3, 16. Röm. 9, 5) und insbesondere aus dem Samen Davids (Röm. 1, 3. Vgl. Act. 13, 23), darüber besaß er geschichtliche Kunde (§. 19, a. 39, a. Anm. 1), aber wie er dieses erwähnt zum Beweise, daß der Inhalt seines Evangeliums d. i. Christus in den prophetischen Schriften vorherverheißen sei, die den Messias aus Davids Stamm weissagten (§. 77, a), so benutzt er jenes, um die Beziehung der patriarchalischen Weissagung auf ihn zu rechtfertigen. Für den Tod und die Auferstehung Christi am dritten Tage, welche die Grundlage seiner Verkündigung von ihm bilden (ἐν πρώτοις), beruft er sich auf die Ueberlieferung (1 Cor. 15, 3. 4. Vgl. v. 11), sowie auf die einzelnen Erscheinungen Christi vor den Uraposteln und den ältesten Jüngern (v. 5—7) [2]). Er wußte, daß Jesus am Passahfeste (1 Cor. 5, 7) von den jüdischen und heidnischen Machthabern (1 Cor. 2, 8) ans Kreuz geschlagen war (Gal. 2, 20. 3, 13. 5, 11. 6, 12. 14. 1 Cor. 1, 13. 17. 18. 23. 2, 2. 8. Röm. 6, 6), aber daß er den Tod Christi mit allen Details seinen Gemeinden erzählt hatte, läßt sich nicht mit Paret (S. 13) aus Gal. 3, 1 schließen. Wohl redet er von den Leiden Christi (2 Cor. 1, 5. 7. Vgl. Phil. 3, 10. Col. 1, 24); aber daß er seinen Lesern dieselben durch einen Hinweis auf

1) Mit Recht hat Paret (Jahrbücher für deutsche Theologie 1858, 1) darauf aufmerksam gemacht, daß der offenbarungsmäßige Ursprung seiner Vorstellung von Christo, dessen sich Paulus bewußt war (Gal. 1, 16), keineswegs eine überlieferungsmäßige Kunde von Christo ausschließt; aber den Umfang dessen, was Paulus von Details aus dem Leben Jesu in seiner grundlegenden Predigt verkündigte, hat Paret sicher überschätzt.

2) Daß er dieselben nicht von der ihm gewordenen (v. 8) unterscheidet, zeigt deutlich, daß er Christum unmittelbar durch die Auferstehung zur himmlischen Herrlichkeit erhoben denkt, daß er auf einen besonderen Zwischenzustand zwischen der Auferstehung und der Erhöhung zum Himmel nicht reflectirt. Daß er das Begräbniß Christi wiederholt betont (1 Cor. 15, 4. Röm. 6, 4. Vgl. Act. 13, 29. Col. 2, 12), hängt damit zusammen, daß dieses ebenso die Wirklichkeit seines Todes wie seiner Auferstehung garantirt und darum gleich bedeutsam für die beiden großen Heilsthatsachen seines Systems ist.

die Hoffnungen zu reflectiren, welche sich dem Kinde kraft des Erbrechts erschließen. In Folge der Liebe des Vaters, der den Sohn zu seinem Erben eingesetzt, hat der Sohn die Gewißheit, einst an den Gütern des Vaters Theil zu nehmen (Gal. 4, 7: εἰ υἱός — καὶ κληρονόμος), und was von den Söhnen Gottes gilt, gilt natürlich auch von dem Sohne, dessen Geist nach v. 6 alle anderen ihrer Sohnschaft gewiß macht. Ausdrücklich sagt Röm. 8, 17, daß die κληρονόμοι θεοῦ zugleich συγκληρονόμοι Χριστοῦ sind, daß also auch Christus als der Sohn Gottes und der erwählte Gegenstand seiner Liebe das Erbe des Vaters angetreten hat, und der Zusammenhang (ἵνα — συνδοξασθῶμεν) lehrt, daß dieses Erbe in der himmlischen δόξα bestand, welche der Sohn nach seiner Erhöhung empfangen hat. Auch in dieser Beziehung ist er also erst in das volle Sohnesrecht eingetreten seit seiner Auferstehung (Röm. 1, 4) und die vielen Brüder, unter denen er der erstgeborene ist (Vgl. Act. 13, 33 und dazu not. b), sind darum eben dem Bilde des Sohnes Gottes gleichgestaltet (Röm. 8, 29), wenn auch sie zu der himmlischen δόξα gelangt sind (v. 30). Darum endlich heißt die zukünftige Theilnahme der Gläubigen an der Herrlichkeit Christi 1 Cor. 1, 9 ausdrücklich ἡ κοινωνία τοῦ υἱοῦ (θεοῦ), weil diese Herrlichkeit sein Sohnestheil ist. Das höchste Gut des Vaters, seine himmlische δόξα, mußte der Sohn erben, wie nach ihm die anderen Gotteskinder[2]).

§. 78. Christus im Fleische.

Aus dem geschichtlichen Leben Christi erwähnt Paulus nur diejenigen Punkte, die ihm lehrhaft von Bedeutung sind, seine Abstammung, die

2) Nur durch die richtige Fassung des Sohnesbegriffs entgeht man der Schwierigkeit, welche für jede andre Fassung darin liegt, daß auch die Gläubigen Gottessöhne werden, also grade hinsichtlich der Bezeichnung, welche nach der gangbaren Annahme die Einzigartigkeit des Ursprungs oder des Wesens Christi ausdrücken soll (und zwar bei Paulus ohne jede Andeutung eines Unterschiedes), ihm gleichgestellt erscheinen. Auf dem Boden des ATlichen Sohnesbegriffs macht dies gar keine Schwierigkeit. Wenn das Volk Israel der Sohn Gottes ist, so kann es doch sein König im specifischen Sinne sein, weil dadurch dem einzigartigen Liebesverhältniß Jehova's zum Volke, welches jener Sohnesname ausdrückt, kein Abbruch geschieht, wenn ihm durch den erwählten Gegenstand seiner Liebe alle Wohlthaten seiner väterlichen Liebe vermittelt werden (Vgl. §. 17, b). Ebenso alterirt es die volle Bedeutung dieses Sohnesbegriffs nicht, wenn Christus das väterliche Erbe zuerst empfängt, um es allen Gottessöhnen zu Theil werden zu lassen. Es erhellt aber daraus, daß man aus der Gleichstellung Christi und der Gläubigen in Betreff der Theilnahme an der göttlichen δόξα (welche nach §. 76, d allerdings die Erscheinungsform eines vollendeten pneumatischen Wesens ist) nicht mit R. Schmidt für eine Auffassung der paulinischen Christologie argumentiren kann, welche die Linie des vollendet Menschlichen nicht überschreitet, da das Erbtheil, das Christo als dem Sohne zuerst zu Theil geworden, damit er es den anderen Gottessöhnen vermittle, bei der fest begrenzten paulinischen Fassung des Begriffs der δόξα keineswegs den ganzen Umfang dessen ausdrückt, was Christo in seiner Erhöhung zu Theil geworden. Vor Allem aber zeigt sich an diesem Gedankenkreise völlig klar, daß Christus nicht Sohn Gottes genannt wird, weil er durch den Empfang dieser δόξα Gott wesensgleich geworden, sondern daß er dieselbe als Erbtheil empfangen hat, weil er der Sohn war, daß der Sohnesbegriff also nicht die Wesensähnlichkeit ausdrücken kann (Vgl. Anm. 1).

endmahlseinsetzung, seinen Tod und seine Auferstehung. a) Insbesondere
zt sich in der Art, wie er die Sündlosigkeit und Vorbildlichkeit des Lebens
risti ausspricht, daß er von keiner unmittelbaren Anschauung dieses Lebens
sgeht. b) Nach der einen Seite besaß Christus kraft seiner menschlichen
stammung das menschliche Fleisch mit seiner Schwachheit und Todesfähig-
t, nur daß dasselbe nicht von der Sünde beherrscht war. c) Nach der an-
en Seite war in ihm ursprünglich ein höheres göttliches Princip, der
ist der Heiligkeit, der aber erst durch die Auferstehung zu dem alleinigen
nstitutiven Princip seines Wesens entbunden wurde. d)

a) Paulus blickte nicht wie die Urapostel von dem Bilde des irdischen
bens Jesu, das sie selbst gesehen, hinauf zu der göttlichen Herrlichkeit des
höhten Herrn; er blickte von dem Lichtglanz dieser Herrlichkeit, in welcher
n Christus erschienen war, zurück auf sein irdisches Leben, das, was er auch
von gesehen oder gehört haben mochte, jedenfalls nicht seine Vorstellung von
hristo bestimmte (Vgl. §. 58, c) [1]. Von irgend welchen Details, die nicht mit
: Lehre von Christo und seinem Werke aufs Engste zusammenhängen, zeigt
) in seinen Briefen keine Spur. Daß Christus von Abraham und von den
itern herstammte (Gal. 3, 16. Röm. 9, 5) und insbesondere aus dem Sa-
n Davids (Röm. 1, 3. Vgl. Act. 13, 23), darüber besaß er geschichtliche
nde (§. 19, a. 39, a. Anm. 1), aber wie er dieses erwähnt zum Beweise, daß
: Inhalt seines Evangeliums d. i. Christus in den prophetischen Schriften
cherverheißen sei, die den Messias aus Davids Stamm weissagten (§. 77, a),
benutzt er jenes, um die Beziehung der patriarchalischen Weissagung auf ihn
rechtfertigen. Für den Tod und die Auferstehung Christi am dritten Tage,
lche die Grundlage seiner Verkündigung von ihm bilden (ἐν πρώτοις),
uft er sich auf die Ueberlieferung (1 Cor. 15, 3. 4. Vgl. v. 11), sowie auf
einzelnen Erscheinungen Christi vor den Uraposteln und den ältesten Jüngern
5—7) [2]. Er wußte, daß Jesus am Passahfeste (1 Cor. 5, 7) von den
dischen und heidnischen Machthabern (1 Cor. 2, 8) ans Kreuz geschlagen
r (Gal. 2, 20. 3, 13. 5, 11. 6, 12. 14. 1 Cor. 1, 13. 17. 18. 23. 2, 2.
Röm. 6, 6), aber daß er den Tod Christi mit allen Details seinen Ge-
inden erzählt hatte, läßt sich nicht mit Paret (S. 13) aus Gal. 3, 1 schlie-
n. Wohl redet er von den Leiden Christi (2 Cor. 1, 5. 7. Vgl. Phil. 3,
). Col. 1, 24); aber daß er seinen Lesern dieselben durch einen Hinweis auf

1) Mit Recht hat Paret (Jahrbücher für deutsche Theologie 1858, 1) darauf aufmerk-
n gemacht, daß der offenbarungsmäßige Ursprung seiner Vorstellung von Christo, dessen
) Paulus bewußt war (Gal. 1, 16), keineswegs eine überlieferungsmäßige Kunde von
risto ausschließt; aber den Umfang dessen, was Paulus von Details aus dem Leben
su in seiner grundlegenden Predigt verkündigte, hat Paret sicher überschätzt.

2) Daß er dieselben nicht von der ihm gewordenen (v. 8) unterscheidet, zeigt deutlich,
ß er Christum unmittelbar durch die Auferstehung zur himmlischen Herrlichkeit erhoben
ult, daß er auf einen besonderen Zwischenzustand zwischen der Auferstehung und der
höhung zum Himmel nicht reflectirt. Daß er das Begräbniß Christi wiederholt betont
Cor. 15, 4. Röm. 6, 4. Vgl. Act. 13, 29. Col. 2, 12), hängt damit zusammen, daß
jes ebenso die Wirklichkeit seines Todes wie seiner Auferstehung garantirt und darum
ich bedeutsam für die beiden großen Heilsthatsachen seines Systems ist.

Psalm 69, 10 veranschaulicht (Röm. 15, 3), zeigt, wie wenig ihm die Details derselben unmittelbar lebendig vor Augen standen. Daß er weiß, wie Christus in der Nacht, da er in die Hände der Feinde überliefert ward, das Abendmahl einsetzte (1 Cor. 11, 23—25), zeigt nur, daß er die Sitte des Brodbrechens und der Kelchweihe in der Gemeinde bereits vorfand und sich ihren Ursprung erklären ließ. Auch erwähnt er die Geschichte nur, um daran Lehren über die Bedeutung dieses Mahles anzuknüpfen, und diese Lehren führt er selbst auf einen höheren Ursprung zurück (v. 23).

b) Wenn in der urapostolischen Verkündigung die Sündenreinheit Jesu und seine Vorbildlichkeit (§. 38, b. 49, a) sichtlich auf Grund des unmittelbaren Eindrucks von seinem Leben und Leiden hervorgehoben wird, so ist das bei Paulus anders. Nur einmal wird in ganz dogmatischer Formulirung seine Sündlosigkeit ausgesprochen (2 Cor. 5, 21: τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν), und schwerlich hat Paulus je das Bedürfniß gefühlt, dieselbe erst geschichtlich zu constatiren, da bei dem zum Himmel erhöhten Messias, der durch seinen Tod die Welt von der Sünde erlöst hatte, sie sich ganz von selbst verstand. Wenn er 1 Cor. 11, 1 sagt, daß er in seinem selbstlosen Streben nach dem Heil der Anderen Christo nachahme [3]), so genügt es, dabei an den Liebesbeweis zu denken, den Christus in seinem Tode gegeben (2 Cor. 5, 14. Gal. 2, 20. Vgl. Röm. 8, 35), wie er denn auch 1 Thess. 1, 6 auf die vorbildliche Freudigkeit Christi in seinem Leiden hinweist. Statt aber jene selbstlose Hingabe Christi in das Leiden durch irgend einen speciellen Zug aus seinem Leben anschaulich zu machen, beruft er sich auf eine Psalmstelle (Röm. 15, 3 und dazu not. a). Noch bedeutsamer aber ist es, daß er, um die aufopfernde Liebe Christi als Vorbild aufzustellen, seinem irdischen Leben sein vorzeitliches Sein gegenüberstellt (2 Cor. 8, 9 und dazu §. 79, c. Vgl. Phil. 2, 5). Ob nun freilich Paulus darauf reflectirt hat, wie diese Sündlosigkeit Christi in seinem irdischen Leben sich vereinige mit seiner Lehre von der durch die Uebertretung Adams in dem ganzen Menschengeschlecht zur Herrschaft gekommenen Sündenmacht, läßt sich nicht ermitteln. Hat er diesen Einfluß Adams auf sein ganzes Geschlecht, wie kaum zu bezweifeln (Vgl. §. 67, d), sich durch die geschlechtliche Zeugung vermittelt gedacht, so liegt hier nichts näher als die Ausschließung des männlichen Factors durch einen unmittelbaren Schöpferact Gottes bei dem einzig Sündlosen. Allein da Paulus Gal. 4, 4 die Geburt Christi vom Weibe aussagt, ohne irgend etwas über eine ungewöhnliche Art ihrer Veranlassung anzudeuten, da er Röm. 1, 3 ihn sogar geradezu aus dem Samen Davids hergekommen sein läßt [4]),

[3]) Vgl. auch die ganz allgemeine Berufung auf die Sanftmuth und Milde Christi 2 Cor. 10, 1.

[4]) Mehr wage ich auch nach der eingehenden Erörterung dieses Punktes bei R. Schmidt S. 141—43 nicht zu sagen. Es bleibt dabei, daß so gut wie für das Bewußtsein der Evangelisten, die das Wunder der übernatürlichen Empfängniß berichten, diese die Herleitung des Geschlechts Christi von den Vätern nicht ausschloß, auch bei Paulus die Abstammung aus dem Samen Davids seine vaterlose Geburt nicht ausschließen durfte. Hätte er nun seine Aussagen über jene nicht bloß einfach aus der Ueberlieferung aufgenommen, die jedenfalls in weiten Kreisen mit den Vorgängen bei seiner Geburt ganz unbekannt war und daher jene Abstammung im gewöhnlichen Sinne dachte, sondern auf ihre Vereinbarkeit mit einer übernatürlichen Erzeugung reflectirt, so versteht sich ja freilich von

nd da wir durchaus nicht ohne weiteres voraussetzen dürfen, daß die in unseren späteren Evangelien sich findende Ueberlieferung von einer wunderbaren Empfängniß Jesu je an ihn gekommen, so wissen wir nicht, ob er diese allerdings für sein System fast unerläßliche Consequenz gezogen hat.

c) Fragen wir nach der Vorstellung, welche sich Paulus von der Person Christi in seinem irdischen Leben gebildet habe, so erhellt aus Röm. 1, . 9, 5, daß er auch bei ihm wie bei allen Menschen die σάρξ nur für die ine Seite seines Wesens hielt. Wenn Christus κατὰ σάρκα von den Vätern und näher aus dem Samen Davids stammt, so folgt daraus, daß mit er σάρξ noch nicht sein ganzes Wesen erschöpft ist. In beiden Stellen macht s aber der Gegensatz ganz unmöglich, hiebei bloß an den Leib Christi (Röm. ', 4) oder auch an seine beseelte Leiblichkeit zu denken[5]). Es ist vielmehr as ganze natürlich menschliche Wesen gemeint (§. 68, b) im Gegensatz zu inem höheren göttlichen Princip, das in ihm war (1, 4), oder zu der göttichen Würde, die er gegenwärtig besitzt (9, 5 und dazu §. 76, b). Dies erellt namentlich auch aus 2 Cor. 5, 16, wo das Kennen Christi κατὰ σάρκα benfalls über die Kenntniß seines leiblichen Wesens hinausgeht und die Beurtheilung Christi nach seiner gesammten irdisch-menschlichen Erscheinung

---

ist, daß eine solche nur möglich war, wenn man die Maria auch für eine Davididin ielt. Daß aber Paulus sich nicht auf diese Weise die davidische Abkunft Jesu vermittelt aben könnte, ist gewiß durch eine Verweisung auf Keim (Geschichte Jesu von Nazara, Zürich, 1867. I, S. 340) nicht erwiesen. Denn dieser bringt a. a. O. nichts als die völlig lbstverständliche Erinnerung daran, daß in Stammbäumen der Mann der gottgesetzte räger und Fortpflanzer des väterlichen Samens ist, und daß die Fortsetzung des Samens avids in der Familie Jesu sich nach der geschichtlichen Ueberlieferung an Joseph und nicht : Maria band. Allein hier handelt sichs ja gar nicht um den Eintritt Jesu in den Stammaum Davids und um dessen Fortführung, sondern lediglich um **seine** Herkunft aus dem amen Davids, die ja völlig gewährleistet ist, wenn er aus einem Weibe geboren (Gal. 4), welches dem davidischen Samen d. h. nach Röm. 4, 13 dem leiblich von David ammenden Geschlecht angehörte. Und gesetzt, daß **wir** sonst gar keine Spur von einer vidischen Abkunft der Maria hätten (was ich meinerseits bestreiten muß), so schließt das nicht aus, daß Paulus oder die Evangelisten sich die überlieferte Abkunft Jesu aus dem avidischen Geschlecht mit der vorausgesetzten oder überlieferten übernatürlichen Erzeugung esu in dieser Weise vermittelt haben. Ob aber Paulus überall auf diese Frage reflectirt, läßt ch ebensowenig feststellen, wie ob er jene dogmatische Consequenz gezogen. In seiner Anschauung von Christo als dem zweiten Adam liegt jedenfalls die Annahme eines neuen Schöpferacts bei seiner Erzeugung noch nicht, da es nicht erlaubt ist, diese typische Parallele über das von ihm selbst deutlich ausgesprochene tertium comparationis hinaus zu erfolgen (Vgl. §. 79, a).

5) Die seltsame Frage, ob Paulus Christo eine menschliche Seele zugeschrieben habe, arf weder mit Zeller (Theol. Jahrb. 1842, 1) verneint, noch mit R. Schmidt, S. 156 als unentscheidbar abgewiesen werden. Sie beruht auf einer völligen Verkennung der paulinischen Anthropologie, nach welcher die σάρξ im lebendigen Menschen gar nicht anders als beseelt gedacht werden kann (Vgl. §. 67, d), und ist daher rundweg zu bejahen. Eine Frage kann nur darüber entstehen, wie sich Paulus die Entstehung der Seele Christi gedacht habe, ob durch die natürliche Fortpflanzung oder analog wie beim ersten Menschen durch einen neuen Schöpferact Gottes, aber diese hängt ja offenbar mit der unlösbaren Frage nach seiner Ansicht von der Erzeugung Jesu (not. b. Anm. 2) zusammen.

bezeichnet, weil es in Parallele damit steht, daß der Apostel keinen mehr kennen will nach dem, was er seinem natürlich-menschlichen Wesen nach ist (κατὰ σάρκα), sondern nur noch nach dem, was er in seinem neuen Christo angehörigen Leben ist (v. 15). Nun ist die σάρξ in allen Menschen Sitz der Sünde, eine von der ἁμαρτία beherrschte, aber nicht weil die σάρξ an sich sündhaft ist, sondern weil mit der Uebertretung Adams die Sünde in die Welt gekommen ist und so die menschliche σάρξ sündhaft gemacht hat (§. 68, a). Wenn demnach die σάρξ Christi nicht eine σὰρξ ἁμαρτίας ist, und das kann sie nicht sein, wenn er die Sünde nicht kannte (2 Cor. 5, 21), so ist er darum doch Mensch im vollen Sinne (ἄνθρωπος: 1 Cor. 15, 21. Röm. 5, 15. Vgl. Act. 17, 31), nur so wie der Mensch war, ehe die Sünde in ihm zu wohnen und zu herrschen begann. Daraus erklärt sich auch vollkommen, daß nach Röm. 8, 3 Gott seinen Sohn ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας sandte. Weder kann damit gesagt sein, daß Jesus die σὰρξ ἁμαρτίας an sich hatte und damit die Sünde selbst, wenn sie auch in ihm nicht zur παράβασις wurde (Vgl. Holsten, S. 41), noch verdeckt der Ausdruck eine ungelöste Antinomie, die zum Doketismus führt (Vgl. Baur, S. 191). Die menschliche σάρξ besaß Christus wirklich, wie unmittelbar darauf in dem ἐν τῇ σαρκί, das nur auf seine σάρξ gehen kann, vorausgesetzt wird, aber weil seine σάρξ keine σὰρξ ἁμαρτίας war, so war sie dieser d. h. der σάρξ, wie sie in der empirischen Menschheit beschaffen ist, nur ähnlich, ohne daß ihr damit etwas fehlte, was zum Wesen der σάρξ als solcher gehört [6]). Besaß sie doch die ganze ἀσθένεια der menschlichen σάρξ (2 Cor. 13, 4: ἐσταυρώθη ἐξ ἀσθενείας), insbesondere ihre Todesfähigkeit, wonach der Tod über ihn Macht gewinnen konnte (Röm. 6, 9).

6) Die neueren Verhandlungen über diese Stelle haben nur dazu beigetragen, die hergebrachte Auffassung derselben vollauf zu bestätigen. Die sehr zuversichtliche Behauptung Overbeck's (a. a. O. 1869, 2), daß ὁμοίωμα nur die Gleichheit des Fleisches Christi mit dem Sündenfleische bezeichnen könne und daß es reine Willkühr sei, das auch nach ihm in dem Begriff des ὁμοίωμα liegende Moment der Ungleichheit auf die durch den gen. bezeichnete Beschaffenheit der σάρξ zu beziehen, hat schon Zeller (ebendaselbst 1870, 3) zu Gunsten der gangbaren Auffassung ausreichend entkräftet. Fragt man, warum der denn Paulus nicht einfach ἐν σαρκί schrieb, so ist ja klar, daß die ausdrückliche Hervorhebung jener Beschaffenheit der empirischen σάρξ in einem Zusammenhange nicht fehlen konnte, wo es sich eben um die Beziehung der Sendung Jesu zu der sie beherrschenden Sünde handelte, sofern dieselbe nur auf ihrem bisherigen Herrschaftsgebiet besiegt werden konnte. Wie aber die Umdeutung jenes Ausdrucks nur möglich ist, wenn man unter der σὰρξ ἁμαρτίας eine ihrem Wesen nach sündliche σάρξ versteht (was mit der paulinischen Anthropologie nicht stimmt, vgl. §. 68, d. Anm. 10), so führt sie auch zur Leugnung der Sündlosigkeit Christi, die grade in dieser Stelle, wo durch seine Sendung die Besiegung der Sünde vermittelt sein soll, ganz unerläßlich und durch 2 Cor. 5, 21 hinreichend gesichert ist. Die Mißdeutung dieser Stelle durch Holsten, welcher sie auf die Sündlosigkeit Christi in seinem vorirdischen Sein bezieht, hat R. Schmidt, S. 99 schlagend widerlegt, und die Erneuerung seiner Ansicht durch Overbeck scheitert schon daran, daß dieser selbst zugestehen muß, wenn die Sündlosigkeit Christi in seinem irdischen Leben nur darin bestand, daß die ἁμαρτία in ihm nicht zur παράβασις wurde, sei er dadurch noch nicht über das vormosaische Menschengeschlecht erhoben, von welchem Paulus Röm. 5, 13. 14 dasselbe aussagt (S. 211). Denn daß bei diesem nur in der Unkenntniß des Gesetzes seinen Grund

d) Als die andere Seite seines Wesens bezeichnet Paulus Röm. 1, 4
ὁ πνεῦμα ἁγιωσύνης; denn wie man auch das Fehlen des Artikels ur-
te, so muß doch auch R. Schmidt, S. 107 zugestehen, daß eben der Geist
fu unter diese Kategorie eines πν. ἁγιωσ. fallen soll. Paulus knüpft hier
die urapostolische Anschauung an, wonach Jesus mit dem heiligen Geiste
salbt war (§. 38, b. 48, b). Den Ausdruck πνεῦμα ἅγιον vermeidet er
hl absichtlich, um den Geist, der ursprünglich in Christo war, zu unter-
eiden von dem durch ihn mitgetheilten, und bezeichnet ihn — nicht als einen,
r für seinen Inhaber Quelle der Heiligkeit ist, wie Schmidt will, sondern —
s einen, dessen Beschaffenheit die ἁγιωσύνη ist (gen. qual.), weil so deut-
her als in dem Begriff des ἅγιος die Wesensbeschaffenheit hervortritt, welche
hristum zu der hier von ihm ausgesagten Erhöhung (§. 77, b) qualificirte.
esentlicher ist der Unterschied, daß dieser Geist nicht als einer erscheint, den
hristus erst (bei der Taufe) empfangen hat, sondern daß Paulus ihn als
nen constitutiven Faktor seines Wesens zu betrachten scheint. Ist die höhere
eite des menschlichen Wesens im natürlichen Menschen der von dem πνεῦμα
terschiedene νοῦς (§. 68, c), welcher der Macht der Sünde gegenüber ohn-
ächtig bleibt, so tritt an seine Stelle in Christo von vornherein das we-
ntlich göttliche Element des πνεῦμα, das eben darum verhinderte, daß die
ünde sich seiner σάρξ bemächtigen konnte (not. c)[7]. Dies πνεῦμα, das
le Menschen erst durch seine Vermittlung empfangen, ist also in ihm ur-
rünglich vorhanden. Diese bedeutungsvolle christologische Anschauung des
postels wird natürlich völlig verkannt, wenn man auf Grund einer falschen
uffassung der paulinischen Anthropologie in diesem πνεῦμα nur das allen
lenschen eignende, sie zu gottebenbildlichen Wesen machende Lebensprincip
ht (Vgl. Beyschlag, S. 211. 231). Darum ist Christus aber nicht von
rnherein der pneumatische Mensch (Vgl. Baur, S. 191), vielmehr bilden
ch in ihm dies höhere göttliche Wesenselement und die natürlich-menschliche
ρξ noch einen relativen Gegensatz (Röm. 1, 3. 4). Dieser Gegensatz kann
d muß aber aufgelöst werden, und dies geschieht durch die Auferstehung.
as er κατὰ πνεῦμα geworden ist, das ist er erst geworden, seit sich bei
n zuerst verwirklichte, was der Apostel darum artikellos als Todtenaufer-
hung bezeichnet (Röm. 1, 4: ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν). Daß Jesus kraft
s in ihm wohnenden πνεῦμα auferweckt wurde, lehrt auch Petrus (§. 48,
; aber Paulus zieht die weitere Consequenz davon. Erst durch die Auf-
tehung ist der ἔσχατος Ἀδάμ geworden εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν (1 Cor.

te, was bei ihm in seiner pneumatischen Natur begründet war, tangirt ja den Kern
Frage gar nicht; so gewiß die vormosaische Menschheit darum nicht sündlos war, war
es auch nicht. Es bleibt dabei, daß bei dem, in dessen Fleisch die Sünde wohnte,
h wenn sie sich nicht in παραβάσεις explicirte, das Nichtkennen der Sünde kein Vor-
, sondern nur ein neuer Mangel genannt werden kann. Zu der Baur'schen Annahme
er ungelösten Antinomie ist wieder Pfleiderer (a. a. O. S. 531) zurückgekehrt; aber diese
tinomie schafft man erst selbst, indem man dem Apostel eine mindestens mit seiner Chri-
logie unverträgliche Anthropologie, nemlich die Annahme einer sündhaften Wesensbe-
ffenheit der σάρξ aufdrängt.

7) Wenn 1 Cor. 2, 16 von dem νοῦς Χριστοῦ die Rede ist, so sahen wir schon
. 68, c, daß hier der Ausdruck lediglich durch das vorangehende Citat (Jesaj. 40, 13:
ἔγνω νοῦν κυρίου) bedingt ist.

15, 45 und dazu §. 76, d), erst dadurch ist jener relative Gegensatz zwischen der σάρξ und dem πνεῦμα, der auch in ihm noch war, aufgehoben und sein ganzes Wesen mit Einschluß seiner Leiblichkeit pneumatisch geworden (v. 46). Erst jetzt kann er daher auch für die andern Menschen der Urheber der Auferstehung (v. 20—23) und eines ausschließlich pneumatischen Seins (v. 44) werden. So löst sich von selbst der Widerspruch, an welchem die Baur'sche Darstellung der paulinischen Christologie scheitern mußte (Vgl. S. 197).

§. 79. Der himmlische Ursprung.

Als der zweite Adam, der durch seine Auferstehung dem Menschengeschlecht die pneumatische oder himmlische Leiblichkeit vermittelt hat, muß Christus selbst himmlischen Ursprungs gewesen sein. a) Auch sonst beruht die Annahme eines solchen auf einem Rückschluß von der vollen Sohnesstellung des erhöhten Christus, der ursprünglich Sohn Gottes war, auf ein ursprüngliches Sein beim Vater, das dieser Sohnesstellung entsprach und aus dem er erst in das irdische Leben gekommen war. b) Auf Grund eines gleichen Rückschlusses von dem Heilsmittlerthum Christi in seinem geschichtlichen Leben legt Paulus Christo in seinem vorgeschichtlichen Sein die Vermittlung der schöpferischen Thätigkeit Gottes und seiner Gnadenerweisungen an Israel bei. c) Jedenfalls hat Christus nach Paulus in seiner Erhöhung mehr empfangen, als er vor seiner Menschwerdung besaß, wenn auch das letzte Problem über das Verhältniß des gottgleichen Sohnes zum Vater, abgesehen von dem Schöpfungs- und Erlösungswerk, noch nicht gelöst ist. d).

a) Es wird vielfach mit Unrecht so dargestellt, als ob für Paulus die ausdrucksvollste Bezeichnung des Wesens Christi der Name des zweiten Adam gewesen sei (Vgl. z. B. Beyschlag, S. 223. 225 und gegen ihn R. Schmidt, S. 92). Dieser Ausdruck charakterisirt zunächst nur die in der paulinischen Lehre so stark hervortretende universell-menschliche Bedeutung Christi und des Christenthums (Vgl. §. 58, c. d). Christus ist der Antitypus Adams (Röm. 5, 14: ὁ μέλλων Ἀδάμ), weil sein Einfluß sich in gleicher Weise wie der Einfluß Adams über das ganze Menschengeschlecht erstreckt. Wie durch diesen Sünde und Tod, so ist durch jenen Gerechtigkeit und Leben in die Welt gekommen. Ueber dieses ausdrücklich angegebene tertium comparationis hinaus darf man den dort gesetzten Vergleich von Typus und Antitypus nicht zu weiteren Folgerungen über den Ursprung (Vgl. §. 78, b. Anm. 4) oder das Wesen Christi ausbeuten. Dasselbe tertium comparationis liegt aber der Parallele zwischen Adam und Christus in der Stelle 1 Cor. 15, 45. 47. zu Grunde, nur daß hier der zweite Adam (ὁ ἔσχατος Ἀδάμ oder ὁ δεύτερος ἄνθρωπος, sofern alle mit dem ersten gleichartigen Menschen nur als Einer gerechnet werden) dem ganzen Context gemäß als der erscheint, von welchem die pneumatische Leiblichkeit der vollendeten Menschheit stammt, wie von dem ersten Adam in Folge der Art, wie er aus Erdenstaub gebildet und durch den göttlichen Lebenshauch beseelt ward, die psychische Leiblichkeit der irdischen Menschheit, zu der auch Christus einst gehört hat. Schon hieraus folgt, daß hier nur von dem auferstandenen Christus die Rede sein kann.

as neuerdings immer allgemeiner zugegeben wird (Vgl. R. Schmidt, S. 116, fleiderer, S. 507). In diesem Sinne ist also Christus der letzte Adam erst worden, nachdem er durch den Tod der auch von ihm auf Erden getrage-n sarkischen oder psychischen Leiblichkeit entledigt und in der Auferstehung m *πνεῦμα ζωοποιοῦν* geworden, das auch seine Leiblichkeit zur pneu-atischen verklärt hat (Vgl. §. 76, d. 78, d). An dieser Stelle nun heißt ausdrücklich, daß der zweite Mensch *ἐξ οὐρανοῦ* war (das *ὁ κύριος* v. 47 zu streichen) [1]). Hier kann die Hinweisung auf den himmlischen Ursprung s zweiten Menschen nur den Gedanken involviren, daß der, welcher der lenschheit eine ihrer himmlischen Vollendung entsprechende Leiblichkeit ver-ittelt hat, selbst seinem ursprünglichen Wesen nach ein Himmelsbewohner wesen sein muß (*ἐξ οὐρανοῦ*). Allerdings hat er dieselbe nicht etwa vom immel mitgebracht, sondern sie selbst erst bei seiner Erhöhung zum Himmel ach der Auferstehung empfangen. Allein eben eine solche Erhöhung, wie den von der Erde stammenden und irdische Beschaffenheit tragenden Men-hen, die von dem ersten Adam und seinen Nachkommen gezeugt sind, schlecht-n verschlossen war, wäre auch ihm, der ja ebenfalls *κατὰ σάρκα* von Adam ammte und zunächst seine Leibesbeschaffenheit theilte, verschlossen gewesen, enn er nicht noch einen anderen höheren Ursprung gehabt hätte [2]).

---

1) Vergeblich müht sich R. Schmidt zu beweisen, daß dieses lediglich auf das sub-nzielle Wesen des Auferstandenen gehe, von dem seine himmlische Leiblichkeit ihre Be-haffenheit empfangen habe (S. 113—17). Denn wenn die substanzielle Beschaffenheit des sten Menschen (seiner Leiblichkeit nach) durch seinen Ursprung von der Erde moti-rt wird (ἐκ γῆς χοϊκός); so kann die substanzielle Beschaffenheit des zweiten Menschen einer Leiblichkeit nach) nun nicht aus dem himmlischen Ursprung der Substanz dieser eiblichkeit, sondern nur aus dem Ursprung der Person erklärt werden, welche eine solche erst empfangen hat und so Vermittler derselben für die Menschheit geworden ist. Die heinbare Incongruenz, daß der erste Adam mit dem Beginn seines Lebens Urheber der ychischen Leiblichkeit wird, der zweite erst mit seiner Auferstehung, hebt sich völlig genü-nd dadurch, daß es sich in diesem Zusammenhange ja überhaupt nur um die Leibesbe-haffenheit der auferstandenen Menschheit handelt, deren sie vermittelnder Urheber also ch nur ein auferstandener Mensch (die ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων 1 Cor. 15, 20—22) s ihr zweiter Adam sein kann. Wie mit dem aus Erdenstoff gebildeten Adam die aus eichem Erdenstoff gebildeten (weil von ihm gezeugten) die Beschaffenheit seiner (nach v. 45 othwendig psychischen) Leiblichkeit theilen, so werden mit dem in Folge seiner Auferstehung m Himmelsbewohner gewordenen Christus die ἐπουράνιοι (d. h. die vollendeten Menschen n himmlischen Gottesreich) die Beschaffenheit seiner (nach v. 45 nothwendig pneumati-hen) Leiblichkeit theilen (v. 48. 49). Gewiß ist hier überall zunächst von der Beschaffen-it der irdischen und himmlischen Leiblichkeit die Rede, aber dieselbe wird doch in v. 47 zweifelhaft näher erläutert durch die Art, wie sie durch Wesen und Ursprung des nfängers der irdischen und der himmlischen Menschheit bestimmt erscheint.

2) Auf diese Stelle gründet sich die Annahme, in welcher man neuerdings vielfach n eigentlichen Schlüssel zu der paulinischen Christologie gefunden zu haben glaubte (Vgl. aur, S. 191. Beyschlag, S. 225. Holsten, S. 71 ff. Hilgenfeld, S. 189). Paulus soll f Grund der Deutung, welche Philo dem doppelten Bericht über die Menschenschöpfung der Genesis gibt, in Christo den himmlischen Urmenschen oder das Urbild der Mensch-it gesehen haben. Allein die Vorstellung, daß der zweite Mensch vom Himmel sei, so-n er dort als solcher (nur in Wahrheit als erstgeschaffener) bereits gewesen sei, wird

b) Tritt uns in dem paulinischen System zuerst mit voller Klarhe
Aussage über einen himmlischen Ursprung Christi entgegen, so entste
Frage, wie Paulus zu derselben gekommen ist. Für ihre Beantwortun
tet aber grade die Stelle, wo sie allein so direct auftritt, den geeignetste
haltpunkt. War ihm Christus nur kraft seines himmlischen Ursprungs
higt, zu der himmlischen Vollendung zu gelangen, in der er der An
einer vollendeten Menschheit geworden ist, so kann man sagen, daß er
einen Rückschluß von dieser zu jenem gekommen ist. Können alle Me
die himmlische Leiblichkeit nur erlangen durch ihn, so muß er selbst, der
solche Vermittlung die Herrlichkeit jener pneumatischen Leiblichkeit erlang
einen ursprünglichen Anspruch auf dieselbe gehabt haben und der kan
durch seinen himmlischen Ursprung bedingt sein [3]). Nun sahen wi

---

doch in v. 47 erst hineingetragen und durch v. 46 aufs Bestimmteste ausgeschlossen.
stellt es hier nemlich (und zwar mit ausdrücklicher Beziehung auf die Frage nach d
chischen und pneumatischen Leiblichkeit) als allgemeines Gesetz hin, daß zuerst das P
kommen muß und dann das Pneumatische. Hätte aber Christus als pneumatischer
präexistirt, so wäre eben das Pneumatische zuerst gewesen, wie ja auch nach P
himmlische Mensch zuerst geschaffen ist (Vgl. Schmidt, S. 118). So gewiß es i
dieser Satz lediglich auf die Verwirklichung des πνευματικόν in der Menschheit geht
derer, S. 507), so gewiß wird doch hier gerade der zweite Adam als der Anfän
vollendeten Menschheit überall in sie eingeschlossen, und so gewiß es sich dabei
Eintreten des πνευματικόν in die geschichtliche Wirklichkeit handelt (Holsten, S.
gewiß war er doch auf Christum anwendbar, da die himmlische Präexistenz dem
jedenfalls in der Geschichte der Person Christi eine volle Wirklichkeit war (Vgl.
Denn das wäre doch mindestens der Unterschied seiner Vorstellung von der phil
daß bei ihm die Vorstellung des himmlischen Menschen den zwischen Idealität un
lität schwebenden Charakter der platonischen Ideenwelt, aus der sie bei Philo
völlig abgestreift und sich zur vollen Realität einer mit dem geschichtlichen Christ
tischen Person verfestigt hat. Aber auch daran scheitert diese ganze Combination,
Erhebung Christi zur vollen Geistesherrlichkeit des pneumatischen Menschen nirge
Rückkehr zu seinem ursprünglichen Zustande erscheint, sondern nach §. 77, d aus
als das Erbe des Gottessohnes, das er erst bei seiner Vollendung empfangen hat, wi
Gottessöhne durch ihn empfangen werden (Vgl. not. b). Wenn aber Pfleiderer,
noch speziell in 1 Cor. 11, 3 ff. Christum als das normative Urbild und somit
Mittler für die Schöpfung des Mannes finden will, so zeigt grade dort v. 7,
Mann unmittelbar als das Abbild Gottes geschaffen ist. Noch ferner aber als
des himmlischen Urmenschen liegt dem paulinischen Vorstellungskreise der Gedanke
philonischen Logos, den Aeltere in dem paulinischen Christus erschienen sein ließe
Usteri, S. 331. Dähne, S. 114 ff.). Für die aprioristische Annahme eines solch
telwesens findet sich in dem paulinischen Lehrbegriff auch nicht der geringste
fungspunkt.

3) Wenn Klostermann (Göttinger gel. Anz. 1869, S. 710) hiegegen einwend
diese Annahme den Gang der lehrhaften Darstellung mit der Ursprungsgeschichte
gestellten Erkenntniß im darstellenden Subject verwechsle, so ist ja augenfällig, da
lus nicht so argumentirt, wie ich eben argumentire, also nicht durch den Gan
lehrhaften Darstellung zu einer Aussage kommt, die er anderswoher gewonnen
könnte. Vielmehr behaupte ich nur, daß die Art, wie Paulus die Begründun
himmlischen Leiblichkeit durch Christum auf seinen himmlischen Ursprung zurückfü

d, daß die in seiner pneumatischen Leiblichkeit ihm zu Theil ge- ne göttliche Herrlichkeit, die er bei seiner Erhöhung empfangen, nur rbtheil war, das ihm als dem Sohne Gottes zukam, und auch hier , daß er diese Sohnschaft ursprünglich besaß, während alle Men- e selbst, sowie das damit gegebene Erbtheil, erst durch ihn empfan- Es folgt daraus, daß er eben als der Gottessohn himmlischen Ur- s ist. Dies erhellt aber klar aus Gal. 4, 4, wo er als der Sohn vom ausgesandt ist, um allen Andern erst die Kindschaft zu vermitteln [4]). hier sein Geborenwerden vom Weibe und seine Stellung unter das als eine besondere göttliche Maßregel hervorgehoben wird, obwohl an sich für jeden Menschen das γίνεσθαι ἐκ γυναικός und für jeden n das γίνεσθαι ὑπὸ νόμον sich von selbst versteht, so folgt daraus, ie Existenz des Sohnes nicht durch die menschliche Geburt bedingt war, m daß er schon vorher existirte in einem Zustande, aus welchem heraus gesandt werden konnte, und daß er damals in einem Sohnesverhältniß tt stand, welches an sich das εἶναι ὑπὸ νόμον ausschloß, wie ja nach für die Christen der Empfang der υἱοθεσία das Aufhören jenes εἶναι νόμον einschließt. Ebenso klar ist es Röm. 8, 3, wo es als eine durch ere Umstände veranlaßte außerordentliche Maßregel betrachtet wird, Gott seinen Sohn sandte ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας, daß mit εἶναι ἐν τῇ σαρκί, welches für Christum wie für jeden Menschen mit Geburt vom Weibe begann, Christus in einen seinem ursprünglichen esverhältniß nicht entsprechenden Zustand eintrat, daß also jenes πέμ- nicht von dem geschichtlichen Auftreten genommen werden kann, sondern on einer Sendung, die ihn sein ursprüngliches Sein mit einem anders- n vertauschen ließ. Beide Stellen zeigen also, daß dem Apostel sich an die Sohnesstellung Christi die Vorstellung eines andersartigen knüpft, das Christus Behufs Ausrichtung des göttlichen Heilsrath-

fgedeckte Gedankenreihe voraussetzt und wenn der Apostel dieselbe ohne weiteres etzt, so liegt darin allerdings, daß sie mit seiner Vorstellung von dem himmlischen g Christi nothwendig verknüpft, d. h. daß dieselbe auf sie gegründet ist. Wenn egen die paulinische Aussage über den himmlischen Ursprung Christi auf das Zeug- n und seiner Jünger zurückführt, so haben wir eben, soweit dasselbe aus vorpau- r Urkunden zu ermitteln war, in ihm keine derartige Aussage gefunden, und wenn nfach auf die dem Apostel gewordene Offenbarung oder seine Inspiration zurück- so schließt dieselbe, wenn man sie nur nicht als eine unvermittelte Einflößung rlicher Erkenntnisse denkt, keineswegs aus, daß der Geist Gottes ihn auf diesem r Erkenntniß des tiefsten Geheimnisses der Person Christi führte. Dann versteht r nach seiner gesammten Anschauung von dem Ursprung seines Wissens von Christo von selbst, daß die Gewißheit des so gewonnenen Resultats ihm nicht auf der das- rmittelnden logischen Operation ruhte, sondern auf dem Bewußtsein der göttlichen rung, die ihn (auf welchem Wege immer) den Sohn Gottes seinem tiefsten Wesen kennen gelehrt hatte (Gal. 1, 16).

Freilich nicht aus dem Begriffe der Sendung an sich, die ebenso gut seine Beleh- mit einem Berufe bezeichnen könnte, auch nicht aus dem Comp. ἐξαπέστειλεν, das r künstlich auf ein Sichtrennen des Vaters vom Sohne bezogen wird, wohl aber partizipialen Näherbestimmung, die keinen Zweifel darüber läßt, daß hier die g mit seinem Eintritt ins irdische Leben zusammenfallend gedacht ist (Vgl. R. t, S. 144).

schlusses verlassen hat, um in das irdisch-menschliche Dasein einzutreten. Daraus folgt aber keineswegs, daß ein ewiges Sein Christi oder ein metaphysischer Ursprung aus Gott ihm mit dem Begriffe des Sohnes Gottes als solchem gegeben war (Vgl. §. 77, c. Anm. 1). Vielmehr erhellt daraus nur, daß die Gedankenreihe, welche wir im Hintergrunde von 1 Cor. 15, 47 liegen sahen, nur von einer Seite her den Weg bezeichnet, auf dem Paulus zu der Vorstellung von dem himmlischen Ursprunge Christi gekommen ist. Denn wenn die vollendete Geistesherrlichkeit nur insofern für den Erstgebornen unter den Gottessöhnen etwas specifisches war, als er sie zuerst und ohne Vermittelung eines Andern empfangen hat, so hat er die gottgleiche Würdestellung, die dem Sohne Gottes Behufs der Ausrichtung seines Heilsmittleramts gegeben ward (§. 77, b), überhaupt allein empfangen. Und wer einmal wie Paulus nicht bei der einfachen Aussage der Offenbarungsthatsachen stehen blieb, sondern sich in ihren inneren Zusammenhang und ihren tieferen Grund versenkte, der mußte dahin kommen, daß die Erhebung zu solcher Würdestellung nur bei dem möglich war, dessen Ursprung und Wesen ihn zu einer solchen alle Grenzen menschlicher Vollendung und alle geschöpflichen Schranken überschreitenden Erhöhung befähigte. Der Sohn Gottes, der in dieser Erhöhung allen Andern erst die Sohnschaft vermittelte, mußte selbst seinem ursprünglichen Wesen nach von jeher der Gegenstand der göttlichen Liebe und also ewig wie Gott selbst gewesen sein.

c) Beyschlag hat zu beweisen gesucht, daß Paulus dem präexistenten Christus nur eine ideale Existenz (wenn auch im realistischen Sinne) zugeschrieben, daß nach ihm Christus nicht als Persönlichkeit, sondern als Princip einer solchen präexistirt habe (Vgl. besonders S. 243). Hievon findet sich bei Paulus aber durchaus keine Andeutung [5]). Wie der Sohn Gottes nach not. b das vom Himmel gesandte, also bereits im Himmel gewesene Subject ist, so ist es Christus selbst, den vom Himmel herab zu holen ein Widersinn wäre, weil er bereits herabgekommen ist (Röm. 10, 6). In der Stelle 2 Cor. 8, 9 wird es als ein Gnadenerweis Christi (*τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*) dargestellt, daß er, der da reich war, um unsertwillen arm ward; es ist also dasselbe Subject, welches einst den Reichthum des himmlischen Lebens hatte und dafür aus Liebe zu den Menschen und um ihres Heiles willen die Armuth des irdischen Lebens erwählte [6]). Ebenso ist 1 Cor. 8, 6 Jesus

5) Der Beweis, daß „durch die Einpflanzung des Princips einer Persönlichkeit in die σάρξ erst die actuelle Persönlichkeit entsteht", ist eben für Paulus nicht geführt und scheitert an der Angelologie desselben, deren Auffassung, wie Beyschlag (S. 244—46) sie entwickelt, auf einen nirgends nachweisbaren Bruch des Apostels mit der jüdischen Weltanschauung führen würde. Auch Sabatier, S. 290 hält die Frage für unlösbar, ob Paulus die Präexistenz Christi als eine ideale oder persönliche gedacht habe, und behauptet, die vorgeschichtliche Wirksamkeit Christi zerfließe dem Apostel in die des göttlichen Geistes.

6) Diese Auffassung der Stelle beruht nicht auf unserer übrigens sprachlich völlig gerechtfertigten und durch die Correspondenz mit dem ἵνα πλουτήσητε, wie durch die bezweckte Ermunterung der Corinther zur Aufopferung ihres Besitzes nothwendig geforderten Uebersetzung des ἐπτώχευσε, wie Baur, S. 193 meint, da sie auch bei der Beziehung des ἐπτώχευσε auf die Thatsache des irdischen Lebens Christi im Wesentlichen dieselbe bleibt, sondern darauf, daß die Beziehung auf die äußere Armuth seines irdischen Lebens, in der er auf alle sinnlichen Güter und irdischen Ehren verzichtete (Vgl. Beyschlag, S. 237),

ristus der Eine Herr, durch welchen τὰ πάντα geworden ist, ebenso wie Christen durch ihn als den Heilsmittler sind, was sie sind. Wenn Baur, 193 es für unmöglich hält, daß der ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ als Welt- ·pfer gedacht sei und darum durch die ganz unpassende Vergleichung mit Kor. 5, 18 auch hier das τὰ πάντα auf das Erlösungswerk beschränkt, so letzteres durch das hinzutretende καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ, wie durch das paral- ἐξ οὗ τὰ πάντα, schlechthin ausgeschlossen, und es folgt daraus eben nur, Paulus den präexistenten Christus nicht als urbildlichen Menschen denkt. lmehr erhellt aus dieser Stelle, daß die Aussage über das Mittlerthum risti bei der Weltschöpfung auf einem gleichen Rückschluß beruht, wie die ssagen über das himmlische Sein Christi überhaupt (not. b). Ist der ilsmittler einmal als ein präexistentes Wesen erkannt, so kann er in jenem tem vorirdischen Sein nur eine analoge Mittlerstellung gehabt haben in zug auf die schöpferische Thätigkeit Gottes, wie er sie in seinem irdischen in hatte in Bezug auf die Gnadenwirksamkeit Gottes. Nicht a priori aus er Speculation über ein Mittelwesen, durch welches Gott seine Weltwirk- nkeit vermitteln mußte und mit welchem nun in irgend einer Weise die Er- einung des geschichtlichen Christus identificirt wurde, sondern a posteriori s der Uebertragung der specifischen Bedeutung Christi in seinem geschicht- en Leben auf sein vorgeschichtliches Sein ist diese Aussage geflossen. Und nn auch 1 Cor. 10, 9 die Lesart τὸν Χριστόν dem besser bezeugten ν κύριον weichen muß, das sich nach dem Context auf Gott bezieht, so ibt es doch v. 4, daß der wasserspendende Fels, welcher nach rabbinischer adition die Israeliten auf ihrem Wüstenzuge begleitete, Christus war. aulus deutet nicht diesen Fels typisch auf Christum, wie Baur, S. 193 eint — in welchem Falle es ἐστιν heißen müßte —, sondern, von der raussetzung ausgehend, daß die Gnadenführungen Israels ein Typus auf Heilserfahrungen der Christen waren (§. 73, c), schließt er von der Ver- ittlung dieser durch den geschichtlichen Christus auf die Vermittlung jener rch Christus in seinem vorgeschichtlichen Sein zurück, ohne daß es dabei bst einer Anlehnung an die apokryphische Weisheitslehre bedarf, auf welche ch Köstlin (Stud. und Krit. 1866, S. 760) recurrirt. War es bei Petrus ch der präexistente Messiasgeist, der in den Propheten wirkte (§. 48, b), ist es hier der präexistente Gottessohn selbst, der die Offenbarung Gottes Israel vermittelte, wie er die Weltschöpfung vermittelt hatte. Das ist r Fortschritt der paulinischen Christologie.

d) So gewiß es demnach richtig ist, daß Paulus erst von der An- hauung des erhöhten Christus und seiner heilsmittlerischen Bedeutung zu n Aussagen über sein vorirdisches Sein und seine mittlerische Stellung in mselben vorgeschritten ist, so folgt daraus doch keineswegs, daß die Praexi- enzlehre für seine Christologie nur eine secundäre Bedeutung hat, wie neuer- ings R. Schmidt (S. 157. 159) sehr nachdrücklich hervorhebt. In ihr re- ectirt sich (wenn auch noch unvermittelter Weise) das Bewußtsein von dem

---

rch den Zwecksatz schlechthin ausgeschlossen wird. Denn da hier der Reichthum nur von r himmlischen Herrlichkeit genommen werden kann, zu welcher das Heilsmittlerthum hristi in seinem irdischen Sein die Menschen führt, so kann auch im Gegensatz dazu nur den Reichthum seines früheren himmlischen Seins gedacht werden, den Christus um retwillen aufgegeben (Vgl. R. Schmidt, S. 144).

ewigen Grunde des Heils und in ihr begründet sich erst in unerschütterlicher Weise das Bewußtsein von der göttlichen Hoheit des Heilsmittlers. So wenig freilich über den Ursprung seines irdischen Lebens (Vgl. §. 78, b), der bei ihm mit dem Aufgeben seines himmlischen Lebens zusammenfiel und also das Problem der Menschwerdung eines bereits präexistirenden ewigen Wesens involvirt, sich bestimmtere Aussagen finden, sowenig begegnet uns eine bestimmter ausgeprägte Vorstellung von der Existenzweise des Gottessohnes in seinem vorirdischen Dasein[7]). Gewiß ist aber, daß diese nur als eine pneumatische gedacht sein kann in Analogie mit der göttlichen, und daher auch der göttlichen δόξα im Sinne von §. 76, d theilhaftig. Nur versteht es sich von selbst, daß deshalb nicht etwa der präexistente Gottessohn in einem σῶμα τῆς δόξης gedacht werden kann, wie der erhöhte, da das σῶμα (in seiner irdischniedrigen wie in seiner himmlisch-verklärten Beschaffenheit) zu den Bedingungen menschlichen (oder nach 1 Cor. 15, 40 überhaupt geschöpflichen) Daseins gehört, in welche Christus erst durch seine Geburt aus dem Weibe eintrat. Insofern war es doch keine bloße Rückkehr zu seiner pneumatischen Existenzform, wenn Christus durch die Auferstehung ἐγένετο εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν (1 Cor. 15, 45), da dies πνεῦμα jetzt seinen menschlichen Leib zum σῶμα τῆς δόξης verklärte, in dem er fortan als der zweite Mensch der Anfänger und das Haupt der vollendeten Menschheit ist. Ueberhaupt aber hat man es ganz mit Unrecht für eine Inconsequenz gehalten, wenn Paulus die Erhöhung Christi nicht als eine Rückkehr in den Zustand der Präexistenz bezeichnet (Vgl. noch Pfleiderer, S. 517); vielmehr folgt daraus nur, daß auch die Mittlerstellung, welche er dem präexistenten Christus beilegt (not. c), keineswegs mit der Herrscherstellung zu identificiren ist, die er in Folge seiner Erhöhung empfing. Offenbar hat Paulus diese gottgleiche Würdestellung Christi erst als eine durch sein irdisches Heilswerk erworbene gedacht, wenn die Vorbedingung dazu auch in seinem ewigen gottgleichen Wesen gegeben war. Ist aber in ihr nur verwirklicht, was in dem ewigen Wesen des Gottessohnes angelegt war, so erhellt daraus aufs Neue, daß mit der Vollendung seines Heilsmittlerthums und der Reichsübergabe an den Vater (Vgl. §. 76, c) diese Würdestellung nicht aufgehoben sein kann. Sobald das Ziel des Erlösungswerkes erreicht, ist freilich zu einer solchen relativ-selbstständigen Wirksamkeit, wie er sie in seiner Mittlerherrschaft gehabt hat, kein Raum vorhanden, er ist

7) Die Art, wie man neuerdings beides zu suppliren gesucht hat, führt auf völlige Abwege. Holsten läßt den im himmlischen Lichtleibe präexistirenden Urmenschen Χριστός sich mit dem irdischen Menschen Ἰησοῦς vereinigen (S. 76. 428) und beruft sich dafür sogar auf die dem ganzen N. T. geläufige Combination des Namens Ἰησοῦς Χριστός. Hilgenfeld dichtet mit völliger Verkennung der paulinischen Anthropologie dem Apostel eine Präexistenz der Seelen an, die er sehr künstlich aus Röm. 7, 9. 10 herausexegesirt, und will auf Grund derselben die Fleischwerdung des präexistirenden Urmenschen begreifen (S. 790). Allein die Combination der paulinischen Christologie mit dem jüdischen Theologumenon vom himmlischen Urmenschen führt consequent verfolgt nur zu einer ideellen Präexistenz, wie sie Beyschlag denkt, und diese kann nach not. c den paulinischen Präexistenzaussagen nicht gerecht werden. Es wird immer sehr mißlich bleiben, aus den uns jedenfalls nicht vollständig bekannten paulinischen Prämissen die Vorstellung des Apostels von dem Act der Menschwerdung construiren zu wollen, zumal wir gar nicht wissen, wie weit sich Paulus solche Fragen überhaupt gestellt hat.

nach der Sohn, der sich dem Vater unterordnet, selbst ihm gegenüber ist Gott Ein und Alles geworden (1 Cor. 15, 28). Allein wie das gottgleiche ewige Sein Christi in seiner Präexistenz nicht ausschloß, daß sein Verhältniß zu Gott unter das Gleichniß des Sohnesverhältnisses mit der in ihm von selbst gegebenen Unterordnung gestellt ward, so schließt dieses Sohnesverhältniß die bleibende gottgleiche Würdestellung des erhöhten Christus nicht aus. Für unsre christologische Betrachtung tritt nun freilich das Problem ein, wie dieses Verhältniß des gottgleichen Sohnes zu dem Vater in seiner absoluten Allherrschaft, abgesehen von seiner Stellung zum Erlösungswerk, wie jenseits der Weltschöpfung und abgesehen von seiner Mittlerstellung dazu, zu denken sei. Allein dies Problem hat sich eben Paulus nicht gestellt und es bleibt ganz vergeblich, ihm Aussagen über eine immanente Trinität entlocken zu wollen, womit der Frage, ob die kirchliche Lehre mit Recht zu derselben fortgeschritten, natürlich in keiner Weise präjudicirt ist.

Sechstes Capitel.

Die Erlösung und Rechtfertigung.

---

§. 80. Die Heilsbedeutung des Todes Christi.

Vgl. Tischendorf, doctrina Pauli apostoli de vi mortis Christi satisfactoria. Leipzig, 1837. A. Schweizer, Stud. u. Krit. 1858, 3.

Christus ist der Heilsmittler geworden durch seinen Tod, sofern derselbe eine Veranstaltung der göttlichen Gnade war, der sich Christus in freiem Gehorsam gegen Gott und freier Liebe gegen die Menschen unterzog. a) Er hat nämlich den Tod zum Besten der Menschheit erlitten, um sie von den Folgen der Sünde d. h. vom Tode zu erretten, er hat ihn stellvertretend für sie erduldet und so der Forderung des Gesetzes genuggethan. b) Indem sein Blut als Sühnmittel die Menschen aus der Schuldhaft losgekauft, kann sie Gott nun gerecht sprechen, ohne seiner Gerechtigkeit etwas zu vergeben. c) Durch seinen Tod ist die Welt mit Gott versöhnt, der sie nun nicht mehr verurtheilen kann. d)

a) Fragen wir, wodurch Christus in seiner Erscheinung auf Erden der Heilsmittler geworden, so ist nach paulinischer Anschauung ausschließlich zu antworten: durch seinen Tod. Dieser Tod bildet daher den eigentlichen Mittelpunkt seiner Verkündigung (1 Cor. 1, 17. 18: ὁ λόγος ὁ τοῦ σταυροῦ), er verkündet Christum als gekreuzigten (Gal. 3, 1. 1 Cor. 2, 2. Vgl. Phil. 3, 18). Einst war ihm wie seinen Volksgenossen dieser Tod das größte Hinderniß gewesen, an die Messianität Jesu zu glauben (Gal. 5, 11. 6, 12. 1 Cor. 1, 23), und nicht, nachdem er sich die Vereinbarkeit dieses Todes mit dem Messiasglauben zurechtgelegt (Baur, S. 130), kam er zu diesem Glau-

ben, sondern nachdem er durch die Erscheinung Christi zur unmittelbaren Ge-wißheit von seiner Messianität geführt war, mußte er erkennen, daß auch sein Kreuzestod mit in den messianischen Heilsrathschluß befaßt sei[1]). Da ihm nun auf Grund seiner eigenen Lebenserfahrung das Christenthum eine Gnadenanstalt war, welche einer verlorenen Sünderwelt Gerechtigkeit und Heil bereitete (§. 58, b. c), so mußte der Tod dessen, der in seiner Erhöhung die Vollendung alles verheißenen Heils zu bringen versprach, die spezifische Veranstaltung der Gnade Gottes sein, auf Grund welcher dieses Heil der verlorenen Sünderwelt wiedergewonnen war. Freilich setzt das voraus, daß es mit seinem Tode eine andere Bewandtniß hatte, als mit dem Tode aller andern Menschen. Da aber der Tod nur darum über alle Nachkommen Adams herrscht, weil sie alle gesündigt haben (Röm. 5, 12), so war Christus, der die Sünde nicht kannte, dadurch, daß auch er innerhalb des menschlichen Geschlechts geboren war, wirklich noch keineswegs der Herrschaft des Todes verfallen. Die Schwachheit des Fleisches, das er an sich trug, machte ihn zwar todesfähig (§. 78, c), und mit diesem Fleisch hätte er nicht können zu seiner himmlischen Herrlichkeit erhöht werden (1 Cor. 15, 50); aber daraus folgt so wenig wie bei dem ersten Menschen (Vgl. §. 67, c), daß er durch den Tod hindurch zum himmlischen Leben gelangen mußte; werden doch auch die Gläubigen, welche die Parusie erleben, ohne den Tod zu seiner Herrlichkeit eingehen. Nur so erklärt sich, daß die Hingabe des Sohnes in den Tod (Röm. 8, 32: παρέδωκεν. Vgl. 4, 25), welche, weil in der Schrift geweissagt (1 Cor. 15, 3), auf einem besonderen Rathschlusse Gottes beruhte, als ein Beweis der göttlichen Liebe betrachtet werden kann (Vgl. auch Röm. 5, 8); auch für den menschgewordenen Sohn Gottes war der Tod keineswegs eine Naturnothwendigkeit. Von der anderen Seite wurde der Tod auch nicht so über Christum verhängt, daß er ihn als eine göttliche Schickung erleiden mußte. Es war sein freier Gehorsam, in welchem er sich dem Rathschlusse des Vaters unterwarf, und diese Gehorsamsthat, von welcher die Beschaffung des Heils für die Menschen abhing, steht darum der Uebertretung Adams gegenüber, mit welcher das Verderben über die Menschen gekommen war (Röm. 5, 19. Vgl. Phil. 2, 8). Er gab sich selbst dahin nach dem Willen Gottes (Gal. 1, 4); aber indem der Zweck dieser Selbsthingabe das Heil der Menschen war, ist dieselbe zugleich ein Beweis seiner Liebe gegen die Menschen (Gal. 2, 20: τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτόν. 2 Cor. 5, 14. Vgl. Eph. 5, 2. 25).

b) Mag der Tod Christi als Liebesthat von Seiten Gottes (Röm. 8, 32) oder von Seiten Christi (Gal. 2, 20) betrachtet werden, immer ist derselbe

1) Diese Folgerung war auch für die Urapostel eine unausweichliche (Vgl. §. 38, d. 49 und schon in den Reden Jesu §. 22, c), und es ist darum ein Grundfehler der Baur-schen Darstellung, wenn nach ihr Paulus zuerst gleichsam diese Bedeutung des Todes Christi entdeckt und von da aus die Unvollkommenheit der ATlichen Religionsanstalt erkannt hat (S. 130). Paulus zählt unter die Stücke, welche er überliefert habe, wie er sie durch Ueberlieferung empfangen, daß Christus für unsere Sünden gestorben sei nach den Schriften (1 Cor. 15, 3); er war sich also bewußt, daß er mit der gesammten urapostolischen Verkündigung übereinstimme, wenn er den Tod Jesu für ein wesentliches Moment des im A. T. geweissagten Heilsrathschlusses erklärte und ihn speciell in Beziehung setzte zu der Sünde der Menschen.

c) Fragt man nun weiter, wie durch den Tod eines Unschuldigen der Forderung des Gesetzes an die Schuldigen genügt werden konnte, so gibt darüber Röm. 3, 24—26 aufs Klarste Aufschluß (Vgl. dazu die schlagende Darlegung bei Pfleiderer, a. a. O. 1872. S. 177—81). Ohne gerecht gesprochen zu werden, konnte die Menschheit das Heil nicht erlangen. Gott sollte und wollte daher *δικαιῶν* sein, aber er mußte zugleich *δίκαιος* sein und bleiben (v. 26); denn eine Beschaffung menschlicher Gerechtigkeit mit Aufhebung der göttlichen Gerechtigkeit ist ein Widerspruch. Nun gehört aber zu seiner Gerechtigkeit nach §. 66, d wesentlich die Rechtsvollstreckung, welche die Sünde nicht ungeahnt lassen konnte. Eine Beweisung dieser seiner Gerechtigkeit war um so nothwendiger, da ja Gott bisher in großer Geduld (*ἀνοχή*) die Sünden ungestraft hatte vorbeigehen lassen (v. 25: *διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων*) und es so scheinen konnte, als habe er auf jene Rechtsvollstreckung verzichtet und wäre nicht mehr *δίκαιος*. Lag es doch sogar thatsächlich vor, daß die Juden diese *ἀνοχή* Gottes mißdeuteten, als ob sie trotz ihrer Gesetzesübertretung des Heils gewiß sein könnten (2, 4). Für diese *ἔνδειξις* seiner Gerechtigkeit gab es aber einen doppelten Weg. Nach der Urnorm seiner Gerechtigkeit mußte er freilich alle Sünder dem verdienten Tode überliefern, dann wäre eben kein Heil und keine Gerechtigkeit beschafft worden. Es gab aber noch einen andern Weg zur Erweisung seiner Gerechtigkeit. Schon das A. T. kannte den Begriff der Sühne. Gott hatte seinem Volk das Blut der Thiere als Sühnmittel gegeben (Levit. 17, 11); darauf, daß die freiwillige Hingabe eines von Gott für die Sünder substituirten Lebens die Sünde sühnt, beruhte der ganze Opfercult [7]). Wollte also Gott

nicht verwirkten Fluches des Gesetzes anthaten, und daß in diesem Widerfahrniß als solchem die Heilsbedeutung des Todes Christi liege. Denn der Fluch, den das Gesetz verhängt, ist eben der Fluch Gottes, der im Gesetz redet, und was die Menschen dabei gethan, kommt in diesem Zusammenhange gar nicht in Betracht, wie sie denn auch gar nicht erwähnt sind. Mit Recht hebt Schmidt, S. 81 hervor, daß von einem unschuldig Hingerichteten Niemand sagen kann, daß der Gesetzesfluch sich an ihm vollzogen habe, wenn er auch materiell leidet, was dem Verbrecher gebührt. Ist Christus mit Gottes Willen ein Fluch geworden, so zeigt das eben, daß Gott ihn ideell zum Sünder gemacht hat, indem er ihn den Fluch, welchen das Gesetz über den Sünder verhängt, tragen ließ. Mit seiner Erlösungslehre hat aber Schmidt, S. 83 diese Stelle nur dadurch in Verbindung bringen können, daß er dem Sünder einfach die Sünde substituirt, die in dem Fleische Christi verurtheilt sein soll, indem sie mit seiner Vernichtung factisch aufgehoben ward. Allein grade in diesem Context handelt es sich so deutlich wie möglich nicht um die Sünde, sondern um die Sünder, die dem Fluch d. h. dem göttlichen Zornverhängniß des Todes anheimgefallen waren, und an deren Stelle Christus ihm unterstellt ist. Weil sich grade in dem Kreuzestode seiner Form nach die Bedeutung des Todes als Sündenfluches am schärfsten ausprägt, so liebt es Paulus, denselben als Kreuzestod zu bezeichnen (§. 78, a).

7) Es kann auffallen, daß Paulus, wo er von dem Verderben redet, welchem der Mensch durch seine Gesetzesübertretung verfallen war, nie dieses Mittels zur Abhülfe gedenkt. Aber es wäre nach §. 71, c ganz unzulässig, daraus zu schließen, daß er diesem Theil des Gesetzes den göttlichen Ursprung absprach. Das A. T. lehrt, daß trotz des Opferinstituts das Verlangen nach Sündenvergebung allezeit in Israel lebendig blieb, und sicher erkannte auch Paulus das Ungenügende desselben nicht erst, als er den Tod Christi

ist aber der Tod und so begründet der Apostel die zwingende Gewalt, [illegible] die Liebe Christi über uns ausübt (2 Cor. 5, 14), durch das Urtheil, [illegible] wenn einer für Alle gestorben ist, diese Alle gestorben sind (v. 15). De[r] [illegible] Heil der Menschen erlittene Tod Christi gilt also stellvertretend für de[n] [illegible] Aller, seine Behandlung als Sünder ermöglicht ihre Behandlung al[s] [illegible] rechte dadurch, daß sie den Tod nicht mehr sterben dürfen, den er an [ihrer] Statt gestorben ist, und in dieser größten Wohlthat, die er ihnen erw[iesen,] liegt eben die überwältigende Gewalt seiner Liebe gegen sie[5]). Ohne solchen stellvertretenden Tod aber konnte ihnen der Tod nicht erlassen wer[den,] denn das Gesetz Gottes verhängt den Fluch über alle seine Uebertreter ([Gal.] 3, 10. Vgl. Deutr. 27, 26) und dieser Satzung des Gesetzes, welche eben die Grundforderung der göttlichen Gerechtigkeit ausspricht, muß genügt [wer]den. Nun ruht aber der Fluch auf dem, der am Schandpfahl hängt (D[eutr.] 21, 23), und Christus hat an dem Schandpfahl des Kreuzes gehangen. [Er] hat also diesen Fluch getragen, und da er selbst kein Uebertreter des Ges[etzes] war, so ist er damit ein Gegenstand des Gesetzesfluches geworden für [uns] und hat uns damit von diesem Fluche losgekauft, so daß wir ihn nicht [mehr] tragen dürfen (Gal. 3, 13. Vgl. Col. 2, 14), sondern nun des Segens Abra[hams] theilhaftig werden können (v. 14)[6]).

Tod Christi gar nicht einmal erwähnt, sondern das ἁμαρτ. ποιεῖν ein rein ideeller [Act,] von dem man freilich nur wissen kann, weil Gott in der Hingabe Christi in den Tod [an] dem Sündlosen gethan hat, wie er sonst nur mit dem Sünder thut, dem er aber [nicht] bloß als ein „Widerfahrniß", sondern als Strafe über seine Sünde den Tod verhäng[t.] Vergeblich müht man sich, in dem Abstractum ἁμαρτίαν eine besondere Modification [des] Gedankens aufzuspüren, da dasselbe doch sichtlich durch den rhetorischen Gegensatz zu [dem] μὴ γνόντα ἁμαρτίαν veranlaßt ist, der durch ein ἁμαρτωλόν verwischt wäre.

5) Daß hier nicht von dem ethischen Mitsterben mit Christo die Rede sein kann, [er]hellt daraus, daß dieses keineswegs die Folge des Todes Christi an sich ist, sondern [aus] der Gemeinschaft seines Todes, welche mit der in der Taufe begründeten Lebensgemein[schaft] mit ihm gegeben ist (Vgl. §. 84), auch keineswegs die Folge seines Todes für Alle, da nur die Gläubigen mit Christo in Lebensgemeinschaft treten, während aller[dings] sein Tod für Alle erfolgt ist und an sich für den Tod Aller gilt, mögen sie sich [das] dadurch bereitete Heil nun aneignen oder nicht. Die zweite Vershälfte beweist nicht [für] die ethische Fassung, sondern offenbar das Gegentheil, da das Sichselbstnichtmehrleben [(das] mit jenem ethischen Sterben identisch ist) hier als Forderung an den Tod Christi [geknüpft] wird, also nicht schon an sich die Folge davon ist. Sichtlich wird unterschieden [zwi]schen dem, was sein heilsmittlerischer Tod uns verschafft hat, und dem, wozu er uns antreibt, [und] eben des Apostels Urtheil über die Größe jener Wohlthat und die daraus uns er[wach]sende Pflicht ihn in den Schranken eines der (in jenem Tode bewiesenen) Liebe Christi entsprechenden Verhaltens hält. Auch Schmidt argumentirt S. 55 aus der falschen Auf[fas]sung jenes ἀπέθανον, wobei er noch fälschlich behauptet, daß „die logische Röthigung zwi[schen] jenem realen Vorgange (des Todes Christi) und dem in demselben beschlossenen ideel[len] [illegible] jenes Absterbens der Sünde) ein wirklich stattfindendes Gemeinsames anzuerkennen" [illegible] darauf führt, auch für Christum in irgend einem Sinne „ein Absterben der [Sünde]" anzunehmen (Vgl. §. 81).

6) Es kann nur exegetische Spitzfindigkeit genannt werden, wenn Hofm. (z. d. St.) [illegible], daß Paulus nicht κατάρα θεοῦ schreibe und daraus schließt, daß Gott [illegible] verhängt habe zu leiden, was Menschen ihm als Vollzug des von ih[m]

oder Loskaufung aus dieser Schuldschaft zu denken (Vgl. Eph. 1, 7. Col. 1, 14), wobei das Blut Jesu das λύτρον bildet, nicht aber an die Erlösung von der Herrschaft der Sünde, worauf Petrus die λύτρωσις bezieht (§. 49, d). Nach dieser Analogie werden dann auch die Stellen 1 Cor. 1, 30. 6, 20. 7, 23 zu verstehen sein, von denen die beiden letzten nur die Thatsache aussprechen, daß wir um einen wirklichen Kaufpreis (τιμή) losgekauft sind [9]). Die Loskaufung aus der Schuldhaft ist aber das Mittel, durch welches Gott die Gerechtsprechung des Sünders aus Gnaden ermöglicht hat (Röm. 3, 24); denn nur die Schuldverhaftung, die den Menschen beständig vor ihm als Sünder erscheinen läßt, hindert seine Gerechtsprechung. Diese Loskaufung aus der Schuldhaft ist aber der Sache nach nichts anders als die Loskaufung aus dem Gesetzesfluch (Gal. 3, 13: ἡμᾶς ἐξηγόρασεν); denn die Schuldhaft ist eben der Zustand, in welchem der Gesetzesfluch auf dem Menschen ruht und ihn nicht losläßt (wie einen Gefangenen), bis er die dem Sünder von dem Gesetz gedrohte Strafe des Todes verbüßt hat. Ist nun die Substituirung eines Andern, der sein Leben freiwillig in den Tod gibt und so die vom Gesetz verlangte Strafe stellvertretend leidet, das von Gott selbst geordnete Sühnmittel, das an die Stelle der Strafvollstreckung an dem Schuldigen treten darf, wie im A. T. die Hingabe des Thierlebens, so ist der Forderung des Gesetzes genuggethan und der göttlichen Gerechtigkeit nichts vergeben, wenn Gott den Sünder gerecht spricht und auf seine Bestrafung verzichtet [10]).

9) Gemeint ist hier jedenfalls das Blut Christi und beide Stellen verlangen, daß wir dem fortan ausschließlich dienen und den verherrlichen sollen, der uns aus jener traurigen Knechtschaft befreit hat. Wenn nach 1 Cor. 1, 30 Christus nicht nur der Urheber der δικαιοσύνη und des ἁγιασμός, sondern auch der ἀπολύτρωσις ist, so ist dabei dieser Begriff in keinem andern Sinne genommen, vielmehr nur darum an den Schluß gestellt, weil der Mensch δίκαιος und ἅγιος bereits in diesem Leben wird, während die definitive Lossprechung von der Schuld und die damit gegebene Erlösung von derselben als im Gerichte eintretend gedacht werden kann (Vgl. Eph. 4, 30). Es scheint dabei in den Blick gefaßt, daß trotz der δικαιοσύνη und des ἁγιασμός der Mensch, so lange er lebt, immer wieder neue Schuld contrahirt, und darum erst am Ende die volle Erlösung erfolgen kann. Einen andern Sinn hat das Wort ἀπολύτρωσις natürlich, wo ein Genitiv der näheren Bestimmung dabei steht, wie Röm. 8, 23 (Vgl. Eph. 1, 14). Ganz anders gedacht ist das ἐξαγοράζειν Gal. 4, 5, wo aber auch nicht der Tod, sondern die Menschwerdung des Sohnes das Vermittelnde ist. Dagegen kommt in der Sache auf dasselbe heraus Gal. 1, 4, wo als Zweck des Todes Christi angegeben wird, daß er uns herausnehme (ἵνα ἐξέληται ἡμᾶς) aus der gegenwärtigen Weltzeit, die ihrem Charakter nach böse ist (§. 67, a) und darum dem Strafgerichte Gottes verfällt. Wer seiner Schuld entledigt ist, gehört eben nicht mehr dieser Weltzeit an und verfällt nicht mehr ihrem Verderben.

10) Man kann R. Schmidt an sich vollkommen beistimmen, wenn er sagt, es sei keineswegs nothwendig, daß die Röm. 3, 25 erwähnte Sühne auf dem Wege einer Strafvollstreckung eintritt (S. 87). Bei dem Sühninstitut des A. T. ist ohne Zweifel an eine Strafvollstreckung nicht gedacht. Allein die Stellen Gal. 3, 13. 2 Cor. 5, 21 (not. b) führen, wenn man sie nicht zu Gunsten moderner dogmatischer Theorien umdeutet, offenbar auf eine stellvertretende Uebernahme des Todes als der Sündenstrafe, und so kann Paulus auch im Blute Christi nur insofern ein Sühnmittel gesehen haben, als dasselbe den Vollzug jenes stellvertretenden Todes bezeugte. Wenn Schmidt dagegen auch hier das sühnende Moment darin findet, daß Gott in dem Fleische seines Sohnes der Sünde selber

in der jetzt angebrochenen Gnadenzeit die Gerechtigkeit der Menschen b
fen, ohne seiner Gerechtigkeit Eintrag zu thun, so mußte er der W
Sühnmittel proponiren und er gab ein solches ihr in dem Blute
(3, 25: ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον — ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι)[8]).
das vergossene Blut des Thieres das Zeichen seiner gewaltsamen, u
Opfers willen vollzogenen Tödtung war, so war das Blut Christi da
chen des gewaltsamen Todes, den er um der Sünde willen erlitten
Nach dem Zusammenhange mit v. 24 soll aber die Aussage über das i
Blute Christi gegebene Sühnmittel erklären, inwiefern in Jesu C
die ἀπολύτρωσις gegeben ist. Da nun die Schuld es ist, welche, b
Sünde gesühnt ist, den Menschen gleichsam gefangen hält und nicht lo
so ist hier, wo die Loskaufung durch die Sühne eintritt, an die Erl

als Opferritus erkennen gelernt hatte (Vgl. Baur, S. 139), sondern er fühlte sich, s
er unter dem Gesetze stand, trotz des Opferinstituts dem Tode verfallen (Röm. 7, 10
Denn theils war die Kategorie von Sünden, für welche das Opferinstitut eine Sühn
eine sehr beschränkte und, indem Paulus alle vorchristliche Sünde als Todsünde betr
stellt er sie alle unter die Kategorie der Sünden, für welche es keine Opfersühne
theils war ihm wohl von jeher das Sühnopfer nur eine typische Weissagung a
vollgültige Sühne, welche die messianische Zeit bringen werde (§. 73, c), so daß
Erfüllung der Opfervorschriften vorzüglich als einen Theil der die δικαιοσύνη bewir
Gesetzeserfüllung, also mehr von ihrer sacrificiellen als von ihrer sacramentalen Sei
betrachtete (Vgl. Riehm, a. a. O. S. 228).

8) Obwohl die ganze Betrachtung des Blutes Christi als eines Sühnmittels
ATliche Sühnopferinstitut anknüpft, so ist doch diese Verknüpfung von Paulus i
unsern Briefen kaum vollzogen, weil sich seine Vorstellung von der Heilsbedeutu
Todes Christi nicht aus einer Uebertragung des ATlichen Opferinstituts auf christli
hältnisse, sondern aus der Betrachtung des menschlichen Heilsbedürfnisses in seinem
hältniß zu der Forderung der göttlichen Gerechtigkeit herausgebildet hat. Weder das
τίαν 2 Cor. 5, 21 (Ritschl, Jahrb. 1863, 2. S. 249), noch das περὶ ἁμαρτίας Rö
(Hilgenfeld, Zeitschrift 1871, 2. S. 186) bezeichnet das Sündopfer, und selbst b
ἱλαστήριον 3, 25 ist es, da diese Bezeichnung des Sühnopfers nicht einmal direct
T. vorkommt, doch mehr als zweifelhaft, ob Paulus ein solches gemeint hat, ode
nicht vielmehr bei dem allgemeinen Begriffe des Sühnmittels stehen bleiben wollt
noch Eph. 5, 2). Auch die Bezeichnung des Todes Christi durch αἷμα (Röm. 5, 9. K
1, 20. Eph. 1, 7. 2, 13) weist keineswegs nothwendig auf das Sühnopfer hin,
auch nur diesen Tod als einen gewaltsamen charakterisiren kann, der also nicht n
turnothwendigkeit, sondern auf Grund einer besonderen Veranstaltung Gottes (Rö
erfolgt ist. In den Stellen 1 Cor. 10, 16. 11, 27 bezieht sich die Erwähnung des
Christi auf das Abendmahl. Wenn Christus 1 Cor. 5, 7 als unser Passahlamm
net wird, so gab dazu der Umstand Veranlassung, daß Christus am Passahfest
war, aber aus dem Zusammenhange erhellt nicht, daß eine besondere Heilsbedeut
Todes Christi auf diese Bezeichnung gegründet wird. Ja, obwohl Paulus 1 Cor.
die Worte der Abendmahlseinsetzung anführt, so hat er doch die darin enthaltene
lung des Bundesbluts nirgends wie Petrus (§. 49, c) selbstständig verwerthet. Di
Vorstellung eines neuen Bundes, der ein Bund der Sündenvergebung ist, ersche
ihm nur Röm. 11, 27 in einem ATlichen Citat aus Jerem. 31, 33. 34. Wo er
ständig von einem neuen Bunde redet, da ist es der Bund des Geistes (2 Cor.
καινὴ διαθήκη) im Gegensatze zum Gesetzesbunde (v. 14: παλαιὰ διαθήκη) und
Gal. 4, 24.

rch die Auferstehung zu seiner Rechten erhöht ist, ihn vertritt, indem er die rch seinen Tod geleistete Sühne beständig zu seinen Gunsten vor Gott gelld macht (Röm. 8, 34). Der Gegensatz des Verurtheilens ist aber das Gebtsprechen. Ist jenes durch das Blut Christi unmöglich gemacht, so ist die durch dasselbe ermöglicht (Röm. 5, 9: δικαιωθέντες ἐν τῷ αἵματι αὐ-ῦ), es ist die Gerechtigkeit, die durchs Gesetz nicht beschafft werden konnte, schafft durch den Tod Christi (Gal. 2, 21). Allerdings aber nicht unmitbar; denn nach Röm. 5, 16. 18 ist das Geschenk, das uns Christus mit m in seinem Tode gegebenen Huldbeweis gemacht hat (v. 15), nicht unmitbar heilbringend, sondern erst vermittelt durch das Rechtfertigungsurtheil ottes (δικαίωμα), welches bestimmt, wem auf Grund des Todes Christi Gerechtigkeit zuzusprechen sei. Aber ermöglicht und somit objectiv beschafft die δικαιοσύνη bereits im Tode Christi, so daß hieraus erhellt, wie der-be der Ausgangspunkt des im Christenthum gegebenen Heiles ist (not. a).

§. 81. Der Tod und die Auferstehung Christi.

Die principielle Vernichtung der Sündenmacht wird von Paulus nicht f den Tod Christi, sondern auf sein sündloses Leben zurückgeführt. a) Wohl das neue, Christo allein gewidmete Leben der Christen auch eine Folge nes Todes und seiner Auferstehung, aber nicht im dogmatischen Sinne ier Heilswirkung, sondern im practisch-paränetischen Sinne einer darauf gründeten Forderung. b) Von der anderen Seite ist der Tod Christi das sschließliche Mittel zur Heilsbeschaffung. c) Die Auferstehung Christi ist ır der Beweis für seine Messianität und insbesondere für die Heilsbedeung seines Todes, die ihn zum Heilsmittler gemacht hat. d)

a) Neuerdings hat Baur die Heilsbedeutung des Todes Christi auch rin gesucht, daß in demselben die σάρξ vernichtet und damit das Recht d die Herrschaft der mit ihr wesentlich identischen Sünde erloschen sei 5. 161. Aehnlich Holsten, S. 440 ff.). Diese Annahme setzt eigentlich vors, daß die σάρξ als solche und daher auch in Christo als Princip der ünde gedacht sei; aber nur bei Holsten findet sich diese Voraussetzung in ller Schärfe ausgebildet (Vgl. §. 68. 78). Dagegen hat R. Schmidt unter sdrücklicher Bekämpfung dieser anthropologischen und christologischen Vorssetzungen (die ihm freilich durch die Aneignung jener Lehre von der Heilsdeutung des Todes Christi wesentlich erschwert wird, wie er selbst im Grunde . 99 gesteht), doch die soteriologische Consequenz derselben mit höchster Einitigkeit adoptirt, so daß nun jene Bedeutung des Todes Christi als die einze bei Paulus erscheint und zwar mit der nun nothwendigen Modification, ß die σάρξ Christi erst am Kreuze ideell zu dem gemacht ist, was sie an h nicht ist, nemlich zur σὰρξ ἁμαρτίας (S. 62), um in ihr die Sünde rurtheilen zu können. Blieb es nun schon bei der Baurschen Darstellung mer begreiflich, wie die rein physische Tödtung der σάρξ die Vernichtung s Sündenprincips auf ethischem Gebiet zur Folge gehabt haben soll, so itt in dieser Modification noch die neue Schwierigkeit hinzu, daß diese σάρξ s Heilsmittlers, die an sich mit der Sünde nichts zu thun hat, — man ht schlechterdings nicht, mit welchem Grund und Recht — erst für eine σάρξ

ἁμαρτίας genommen wird, um in und mit ihrer Vernichtung das Sündenprincip treffen zu können. Diese ganze Auffassung stützt sich aber vorzugsweise auf Röm. 8, 3, und diese Stelle redet allerdings von einer principiellen Vernichtung der Sündenmacht; denn wenn diese hier als ein Verurtheilen der Sünde bezeichnet wird (*κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν*), so ist der Ausdruck gewählt mit Anspielung auf das *κατάκριμα* in v. 1. Sie, die durch die Herrschaft, welche sie über die Menschen ausübte, denselben stets ein *κατάκριμα* zuzog, hat nun selbst ein *κατάκριμα* empfangen, indem sie ihrer Macht und Herrschaft beraubt ist. Der Ausdruck war um so passender, als ja von Gott nicht gesagt werden konnte, daß er die Sünde besiegt hat, er hat sie nur zur Besiegung durch Christum verurtheilt. Diese Besiegung wird aber in unsrer Stelle gar nicht auf den Tod Christi zurückgeführt, sondern auf die Sendung des Sohnes *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας*, und auch die neueste Vertheidigung jener Ansicht hat nicht das Mindeste beizubringen vermocht, was für die Beziehung dieser Stelle auf den Tod Christi spricht; denn daß derselbe sonst ausschließlich betont wird, wo es sich um die Beseitigung der Sünden schuld handelt, beweist ja nicht, daß an ihn auch hier gedacht sein muß, wo von der Beseitigung der Sünden macht die Rede ist. Daß es sich nun um eine Beseitigung dieser Herrschaft durch die Vernichtung der *σάρξ* als solcher handle (sofern das, was die *σάρξ* des Heilsmittlers traf, von universeller Bedeutung sei), dafür beruft man sich auf das *ἐν τῇ σαρκί*, wobei Baur mehr das Fehlen des *αὐτοῦ*, Schmidt mehr das *ἐν* urgirt. Allein es ist ja klar, daß in einem Zusammenhange, wo eben die Theilnahme Christi an der menschlichen *σάρξ* ausdrücklich und absichtlich hervorgehoben worden war, das über die in Folge seiner Sendung geschehene Verurtheilung der Sünde *ἐν τῇ σαρκί* Gesagte nur auf seine *σάρξ* gehen kann, und eine „wesentliche Beziehung der Hauptaussage auf den Begriff der *σάρξ*" fehlt bei der gangbaren Auffassung der Stelle keineswegs. Denn eben sofern Christus *ἐν σαρκί* erschienen war, konnte er den Kampf mit der Sünde *ἐν τῇ σαρκί* d. h. auf dem ihr eigenthümlichen, ihr bisher unumschränkt gehörigen Herrschaftsgebiet ausfechten, und indem es der Sünde nicht gelang, sich seiner *σάρξ* zu bemächtigen, wurde sie eben besiegt und so zur Machtlosigkeit verurtheilt. Freilich war damit die Herrschaft der Sünde erst an einem Punkte innerhalb des Menschengeschlechts gebrochen, aber an dem entscheidenden Punkte, in dem irdischen (fleischlichen) Leben des Heilsmittlers. Nun darf man dies freilich nicht so nehmen, als ob das neue (von der Macht der Sünde befreite) Leben der Gläubigen als eine Gemeinschaft mit diesem urbildlichen irdischen Leben Jesu aufgefaßt würde, was Schmidt mit Recht als einen Widerspruch mit klar vorliegenden anderweitigen Aussagen des Apostels abweist (S. 51), da erst durch die Theilnahme an dem Geist des erhöhten Christus die Gläubigen an jenem Siege Christi über die Sünde Antheil empfangen. Aber das schließt doch nicht aus, daß an der entscheidenden Stelle, wo Paulus zu diesem neuen Leben der Gläubigen im Geist übergeht, er dessen gedenkt, wie schon in dem irdischen Leben Christi der Sieg über die Sünde principiell errungen war, den er durch die Mittheilung seines Geistes an die Gläubigen als der erhöhte Heilsmittler nur weiter verfolgt. Eigentlich heilsmittlerisch kann aber darum auch jener Sieg über die Sünde noch nicht genannt werden, und es bleibt also dabei, was Schmidt mit vollem Recht so scharf urgirt, daß nicht das gesammte irdische (sündlose)

.. die Auferstehung zu seiner Rechten erhöht ist, ihn vertritt, indem er die .. seinen Tod geleistete Sühne beständig zu seinen Gunsten vor Gott gel- .. macht (Röm. 8, 34). Der Gegensatz des Verurtheilens ist aber das Ge- ..sprechen. Ist jenes durch das Blut Christi unmöglich gemacht, so ist die- ..durch dasselbe ermöglicht (Röm. 5, 9: δικαιωθέντες ἐν τῷ αἵματι αὐ-..), es ist die Gerechtigkeit, die durchs Gesetz nicht beschafft werden konnte, ..afft durch den Tod Christi (Gal. 2, 21). Allerdings aber nicht unmit- ..ar; denn nach Röm. 5, 16. 18 ist das Geschenk, das uns Christus mit .. in seinem Tode gegebenen Huldbeweis gemacht hat (v. 15), nicht unmit- ..r heilbringend, sondern erst vermittelt durch das Rechtfertigungsurtheil ..es (δικαίωμα), welches bestimmt, wem auf Grund des Todes Christi ..Gerechtigkeit zuzusprechen sei. Aber ermöglicht und somit objectiv beschafft ..ie δικαιοσύνη bereits im Tode Christi, so daß hieraus erhellt, wie der- ..r der Ausgangspunkt des im Christenthum gegebenen Heiles ist (not. a).

§. 81. Der Tod und die Auferstehung Christi.

Die principielle Vernichtung der Sündenmacht wird von Paulus nicht ..den Tod Christi, sondern auf sein sündloses Leben zurückgeführt. a) Wohl ..das neue, Christo allein gewidmete Leben der Christen auch eine Folge ..es Todes und seiner Auferstehung, aber nicht im dogmatischen Sinne ..r Heilswirkung, sondern im practisch-paränetischen Sinne einer darauf ..ründeten Forderung. b) Von der anderen Seite ist der Tod Christi das ..schließliche Mittel zur Heilsbeschaffung. c) Die Auferstehung Christi ist .. der Beweis für seine Messianität und insbesondere für die Heilsbedeu- ..g seines Todes, die ihn zum Heilsmittler gemacht hat. d)

a) Neuerdings hat Baur die Heilsbedeutung des Todes Christi auch .. gesucht, daß in demselben die σάρξ vernichtet und damit das Recht .. die Herrschaft der mit ihr wesentlich identischen Sünde erloschen sei .. 161. Aehnlich Holsten, S. 440 ff.). Diese Annahme setzt eigentlich vor- .. daß die σάρξ als solche und daher auch in Christo als Princip der ..de gedacht sei; aber nur bei Holsten findet sich diese Voraussetzung in ..er Schärfe ausgebildet (Vgl. §. 68. 78). Dagegen hat R. Schmidt unter ..rücklicher Bekämpfung dieser anthropologischen und christologischen Vor- ..setzungen (die ihm freilich durch die Aneignung jener Lehre von der Heils- ..utung des Todes Christi wesentlich erschwert wird, wie er selbst im Grunde ..o gesteht), doch die soteriologische Consequenz derselben mit höchster Ein- ..heit adoptirt, so daß nun jene Bedeutung des Todes Christi als die ein- .. bei Paulus erscheint und zwar mit der nun nothwendigen Modification, ..ie σάρξ Christi erst am Kreuze ideell zu dem gemacht ist, was sie an ..nicht ist, nemlich zur σὰρξ ἁμαρτίας (S. 62), um in ihr die Sünde ..rtheilen zu können. Blieb es nun schon bei der Baurschen Darstellung ..er begreiflich, wie die rein physische Tödtung der σάρξ die Vernichtung ..Sündenprincips auf ethischem Gebiet zur Folge gehabt haben soll, so .. in dieser Modification noch die neue Schwierigkeit hinzu, daß diese σάρξ ..Heilsmittlers, die an sich mit der Sünde nichts zu thun hat, — man ..schlechterdings nicht, mit welchem Grund und Recht — erst für eine σάρξ

Tod Christi ist es, der die Befreiung des Menschen von der Sünden
vermittelt und damit die Grundlage seines Heilsmittlerthums bildet. E
durchaus irrig, wenn man oft die Auferstehung als die zweite grundleg
Heilsthatsache dem Tode Christi coordinirt (Vgl. z. B. Reuß, II. S.
eine das Heil beschaffende Bedeutung, wie der Tod, hat die Auferste
nicht, zumal sie ja auch gar nicht ein Werk Christi, sondern ein Werk
tes ist, das er an Christo gethan (§. 77, b. c), und bei dem keineswegs,
bei der Todeshingabe (§. 80, a), ein subjectives Eingehen des Heilsmittle
die göttliche Heilsabsicht nothwendig oder auch nur denkbar ist, was Sch
bei seinem Einwande dagegen (S. 76) nur übersehen kann, weil er dem
Christi eine Bedeutung gegeben hat, die in ihrem eigentlichen Kerne ob
jede subjective Betheiligung Christi ausschließt. Auch an diesem Punkt
ten wir freilich in den entschiedensten Gegensatz zu der not. a besproc
Auffassung von der Heilsbedeutung des Todes Christi, wie denn Sch
S. 90 ausdrücklich erklärt, daß dieselbe dem Tode überall nur insofern
kommt, als er mit der darauf folgenden Auferweckung in unlösbarer Ve
dung gedacht wird, so daß auch dieser letzteren innerhalb jener Verbindun
heilsbegründender Werth im eigentlichen Sinne zuzuschreiben ist (S.
Dabei stützt er auch seine ganze Ausführung wesentlich auf Röm. 6, wo
lus die Lehre von der Gemeinschaft der Gläubigen mit dem Tode un
Auferstehung Christi entwickelt. Allein diese ganze Lehre darf schlechter
nicht hierher gezogen werden, wo es sich um die objective Wirkung de
des Christi im Werke der Heilsbegründung handelt, da ja in ihr überal
von einer Folge der Taufe und einer durch dieselbe vermittelten Bezie
des Gläubigen zu Tod und Auferstehung Christi die Rede ist, also von
was das bereits angeeignete Heil im einzelnen Menschen wirkt. Nicht
Tode Christi redet die Stelle, sondern von einem ὁμοίωμα τοῦ θα
αὐτοῦ (Röm. 6, 5) d. h. von einem (subjectiven) Vorgange, der dem
Christi ähnlich ist, wenn derselbe sich auch durch die in der Taufe begrü
Lebens (Geistes)-Gemeinschaft mit dem gestorbenen und auferstandenen
stus vermittelt (Vgl. §. 84). Von ihm und seiner subjectiven Bede
für die einzelnen Christen unmittelbar auf die objective Bedeutung des
Christi für die ganze Welt zurückzuschließen und danach dann die Aus
über die letztere umzudeuten, ist doch gewiß nicht erlaubt. Dasselb
aber von der Auferstehung, die in diesem Zusammenhange natürlic
nicht fehlen kann, weil man nur mit dem gestorbenen und aufersta
nen Christus in Lebens (Geistes)-Gemeinschaft stehen kann. Auch sie k
hier nicht nach ihrer objectiven Bedeutung in Betracht, da es sich ja m
das ὁμοίωμα τῆς ἀναστάσεως Christi handelt, und überhaupt ist
nicht von der Heilsbegründung die Rede, sondern von der Folge des
eigneten Heiles für das subjective Leben des Einzelnen. Von einer he
gründenden Bedeutung der Auferstehung könnte nur insofern die Rede
als sie die Voraussetzung unserer Auferstehung ist. Aber diese ihre B
tung bezieht sich ja nicht auf die Beschaffung sondern auf die Vollendun
Heils und gehört daher dem Gebiete der Hoffnungslehre an. Auch b
aber ist ja die Auferstehung der Gläubigen keineswegs in dem Sinne di
mittelbare Wirkung der Auferstehung Christi, wie die Beschaffung eine
Erlösung und Versöhnung ermöglichenden Sühne die unmittelbare
des stellvertretenden Todes Christi ist, da die Auferstehung überall nic

Gut ist, das durch den Glauben subjectiv angeeignet, sondern eines, das dem Gläubigen von Gott oder Christo zugesprochen wird.

d) Trotzdem, daß die Auferstehung also keineswegs im Werke der Heilsbeschaffung dem Tode Christi gleichsteht, so gehört sie doch nach 1 Cor. 15, 3. 4 zu den Grundlagen der evangelischen Paradosis. Schon in der grundlegenden heidenapostolischen Predigt des Paulus war die Auferstehung erwähnt, als das, was zum Glauben an Jesum als den Messias führen soll (Act. 17, 31, vgl. §. 61, a), und nach 1 Cor. 15, 11 beruht der Glaube der Christen auf der Verkündigung seiner Auferstehung; denn durch die Auferstehung ist er zu seiner messianischen Herrscherstellung zur Rechten Gottes erhöht (Röm. 8, 34. 1, 4 [2]), durch welche er erst für die Christen der Heilsmittler geworden ist (§. 76, a). Dieses sein messianisches Heilsmittlerthum gründet sich aber ausschließlich auf seinen Tod. Die specifische Bedeutung muß also für Paulus die sein, daß sie beweist, der Tod Christi sei nicht der Tod eines Sünders gewesen, der, wenn er um seiner Sünde willen dem Tode verfiel, im Tode hätte bleiben müssen, sondern der stellvertretende Tod des zur messianischen Herrschaft erhöhten sündlosen Heilsmittlers, der darum der Grund unserer Erlösung und Versöhnung ist. Ist Christus nicht auferstanden, so ist unser Glaube eitel, so sind wir noch in unsern Sünden (1 Cor. 15, 17); denn es liegt dann kein Grund vor anzunehmen, daß sein Tod nicht der Tod eines Sünders, sondern der Tod des Erlösers war, durch den unsere Sündenschuld von uns genommen ist. Auch hier also sehen wir, daß Paulus erst von der Gewißheit der Erhöhung Christi zur messianischen Herrlichkeit aus, welche ja durch die Auferstehung vermittelt war, zum Glauben an die Heilsbedeutung des Todes Christi gekommen ist und nicht umgekehrt (Vgl. §. 80, a). Darum ist die Gewißheit, daß uns Gott nicht verdammen kann, zwar zunächst durch den Tod Christi, vielmehr aber noch durch seine Auferstehung und Erhöhung zur Rechten Gottes vermittelt (Röm. 8, 34), sofern dieselbe erst beweist, daß sein Tod der Tod des Heilsmittlers war, der uns von der Verdammniß befreit hat (§. 80, d). Darum heißt uns die Glaubensgerechtigkeit, nicht erst Christum von den Todten heraufführen wollen, sondern glauben, daß Gott ihn auferweckt und so zum Herrn und Heilsmittler gemacht hat (Röm. 10, 7. 9). Am klarsten spricht der Apostel dieses Verhältniß von Tod und Auferstehung, wonach jener das Mittel der Heilsbeschaffung, diese das Mittel der Heilsaneignung ist, Röm. 4, 25 aus. Christus ist (in den Tod) dahingegeben um unserer Uebertretungen willen, und auferweckt um unserer Rechtfertigung willen. Die objective Sühne ist durch den Tod Christi vollbracht; aber die Aneignung derselben in der Rechtfertigung ist nur möglich, wenn wir an diese Heilsbedeutung seines Todes glauben, und zum Glauben daran können wir nur gelangen, wenn sie durch die Auferstehung versiegelt ist (Vgl. Phil. 3, 10) [3]). So weist uns diese Betrachtung von selbst auf die Lehre von der Rechtfertigung hinüber.

---

2) Diese Stelle sagt freilich nach §. 77, b nicht, daß er durch die Auferstehung als Sohn Gottes erwiesen sei; aber indem er seit derselben in die volle Sohnesstellung eingesetzt ist, kann er nunmehr von Allen als der messianische Gottessohn erkannt werden.

3) In dieser Stelle will freilich Schmidt besonders klar seine Anschauung von der Heilsbedeutung des Todes und der Auferstehung Christi ausgesprochen finden. Seine Polemik gegen die hergebrachte Auffassung (S. 73) erledigt sich aber von selbst durch die Unter-

§. 82. Die Rechtfertigung aus dem Glauben.

Vgl. Lipsius, die paulinische Rechtfertigungslehre. Leipzig, 1853.

Die neue Gerechtigkeit, welche das Evangelium verkündet, ist ein Geschenk Gottes, welcher den Menschen aus Gnaden gerecht spricht, indem er ihm auf Grund der von Christo geleisteten Sühne die Sünde nicht anrechnet, dagegen eine Gerechtigkeit anrechnet, die er an sich selbst nicht hat. a) Als die Bedingung aber, unter welcher allein er den Sünder für gerecht erklären kann, fordert Gott den Glauben, indem er diesen als Gerechtigkeit anrechnet, wie es in der Geschichte Abrahams bereits typisch vorgebildet. b) Der Glaube, welcher die Bedingung der Rechtfertigung ist, ist der gerade Gegensatz gegen alle vom Gesetz verlangten Werke, er ist keine menschliche Leistung, sondern vielmehr das Verzichtleisten auf alles eigene Thun, das unbedingte Sichverlassen auf Gott, der da rechtfertigt, oder auf Christum als den Heilsmittler. c) Daneben ist aber der Glaube als das specifische Kennzeichen des Christen vielfach die zuversichtliche Ueberzeugung von der Wahrheit des Evangeliums nach seinem heilverkündenden Inhalt. d).

a) Da der Mensch auf dem bisher gewiesenen Wege die Gerechtigkeit, von der alles Heil abhängt, nicht erlangen konnte (§. 66), so mußte die Gnade Gottes, wenn sie die Menschheit retten wollte, eine neue Ordnung, nach welcher die Gerechtigkeit erlangt wird (Röm. 9, 31: *νόμος δικαιοσύνης*), aufstellen; nur dann konnte die evangelische Verkündigung eine *διακονία δικαιοσύνης* sein, während die des Moses eine *διακονία κατακρίσεως* gewesen oder durch die Sünde geworden war (2 Cor. 3, 9. Vgl. §. 72, a). War nun der frühere Weg, auf welchem die Gerechtigkeit erlangt wurde, der des Erwerbens durch eigenes Thun (§. 66, a), so gab es nur einen andern Weg, die Gerechtigkeit mußte umsonst (Röm. 3, 24: *δωρεάν*) gegeben, als Geschenk empfangen werden (5, 17: *ἡ δωρεὰ τῆς δικαιοσύνης*). Dann war sie nicht mehr eine eigene, selbsterworbene, sondern eine Gerechtigkeit, die Gottes ist, weil er allein sie ertheilt (*δικαιοσύνη θεοῦ*: Röm. 10, 3), und eine solche zu vermitteln war der Zweck des Todes Christi (2 Cor. 5, 21. Vgl. §. 80, b), eine solche wird jetzt im Evangelium verkündet (Röm. 1, 17). War die selbsterworbene durch das Gesetz vermittelt, das den Menschen den Willen Gottes kundthat, den sie zu erfüllen hatten, um gerecht zu wer-

scheidung zwischen einer objectiven Beschaffung der Sühne und ihrer subjectiven Zueignung an den Einzelnen im Acte der Rechtfertigung, welche von Paulus aufs Klarste festgehalten wird, wenn er z. B. 2 Cor. 5, 15 die Bedeutung des Todes Christi als eine für Alle gültige bezeichnet (Vgl. §. 80, b. Anm. 5), während sie doch factisch nach seiner Lehre zweifellos nur den Gläubigen zu Gute kommt. Dagegen ist klar, daß seine eigene Auffassung entweder die Rechtfertigung in ganz unpaulinischer Weise auf das in der Auferstehung Christi gesetzte Princip eines neuen Lebens gründet, welche Consequenz er S. 75 nur äußerst gezwungen abzulehnen sucht, oder daß sie bei der bloß ideellen Fassung der Theilnahme an Tod und Auferstehung Christi erst recht jeden sachlichen Unterschied in der Bedeutung dieser beiden (dann unlösbar zusammengehörigen) Momente aufhebt und dadurch grade die eigenthümliche Unterscheidung beider in unsrer Stelle verwischt.

n (Röm. 10, 5), so ist die Gottesgerechtigkeit ohne solche Vermittlung des esetzes kundgethan (3, 21), man müßte denn eben die neue Norm, nach lcher jetzt dem Willen Gottes gemäß die Gerechtigkeit erlangt wird, selbst ten νόμος δικαιοσύνης nennen (9, 31)[1]. Da nun die Erfüllung Gesetzes den Menschen von selbst in den Zustand versetzt, in dem ihn ott nach seiner Gerechtigkeit rechtfertigen muß, die geschenkte Gerechtigkeit er jedes menschliche Thun ausschließt, so kann die neue Norm, nach der die rechtigkeit erlangt wird, nur darin bestehen, daß Gott nicht den Thäter Gesetzes gerecht spricht, der an sich schon gerecht wäre, sondern den Gottien, der doch in Wahrheit nicht gerecht ist (δικαιοῖ τὸν ἀσεβῆ: Röm. 4, 5). as also im A. T. mehrfach als Merkmal eines ungerechten Richters gennt wird, daß er den Gottlosen gerecht spricht (Jes. 5, 23. Prov. 17, 15. gl. Exod. 23, 7), das thut Gott, aber nicht aus Parteilichkeit wie jener, sonrn aus Gnaden (Röm. 3, 24). Da nun die Sünde es ist, durch welche der lensch ungerecht wird, so kann Gott den, der an sich nicht gerecht ist, nur r gerecht erklären, indem er ihm die Sünde nicht anrechnet (2 Cor. 5, 19. gl. 1 Cor. 13, 5: [ἡ ἀγάπη] οὐ λογίζεται τὸ κακόν) oder ihm die Sünde rgiebt (Röm. 4, 7. Act. 13, 38. 39). Positiv ausgedrückt, heißt dies, daß ott ihm die Gerechtigkeit, die er an sich nicht hat, anrechnet, als habe er (Röm. 4, 11). Paulus findet daher eine Seligpreisung dessen, dem Gott ne Werke, welche factisch die Gerechtigkeit hervorbringen, Gerechtigkeit anchnet (4, 6), in Psalm 32, 1. 2, wo David seligpreist den, dem Gott e Sünde vergiebt und nicht anrechnet (v. 7. 8). Wen Gott so gerecht richt, den kann Niemand mehr anklagen; denn er hat eben damit erklärt, ß er die Sünden, um deretwillen einer verklagt werden kann, nicht anhen will (8, 34). Ermöglicht ist dieses Nichtanrechnen der Sünde aber rch die von Christo in seinem Tode geleistete Sühne, die den Menjen von der Sündenschuld erlöst und mit Gott versöhnt hat (§. 80). Infern beruht unsere Gerechtigkeit oder Rechtfertigung in Christo (Gal. 2, 17. Cor. 6, 11. 2 Cor. 5, 21), er ist der Urheber derselben (1 Cor. 1, 30), durch n haben wir den Zugang zu der rechtfertigenden Gnade (Röm. 5, 2). Durch n (im Tode bewiesenen) Gehorsam des Einen sind die Vielen als Gerechte ngestellt worden (Röm. 5, 19); aber freilich nicht unmittelbar, sondern inm Gott durch sein Rechtfertigungsurtheil (δικαίωμα v. 16. Vgl. §. 80, d) f Grund dieser Gehorsamsthat die Rechtfertigung der Menschen vollzogen t (v. 18: δι' ἑνὸς δικαιώματος — εἰς δικαίωσιν).

1) Allerdings kommt die Gerechtigkeit in gewissem Sinne immer durch Gott zu Stande; nn auch die auf Grund des Gesetzes erworbene erlangt für den Menschen erst ihre heilingende Bedeutung, wenn Gott sie anerkennt und auf Grund derselben gerecht spricht, chtfertigt (§. 65, c). Wenn es daher zuweilen scheint, als finde das δικαιοῦν (1 Cor. 6, . Röm. 8, 30. 33) oder die δικαίωσις (Röm. 4, 25. 5, 18) nur bei den Christen statt, liegt dies nur daran, daß es eine selbsterworbene Gerechtigkeit factisch nicht giebt. Gäbe eine solche, so könnte man auch ohne Christum gerechtfertigt werden; es wäre die Rechttigung ein einfacher Act der göttlichen Gerechtigkeit. Das Geschenk der Gerechtigkeit steht also nicht darin, daß Gott überhaupt rechtfertigt, sondern daß er **aus Gnaden** chtfertigt (Röm. 3, 24: δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι); denn die Gnade bildet en ausschließenden Gegensatz zu allem menschlichen Thun und Verdienen (Röm. 11, 6. 4 und dazu §. 75, b).

b) Da die Rechtfertigung des Sünders noch von einem besonderen Rechtfertigungsurtheil Gottes abhängt, so wird nicht jeder Sünder für gerecht erklärt, Gott behält sich vor, eine Bedingung aufzustellen, unter welcher er den Sünder gerecht spricht. Diese Bedingung ist der Glaube. Seine Gerechtigkeit ist nur vorhanden für den Glauben (Röm. 1, 17: *δικαιοσύνη θεοῦ — ἀποκαλύπτεται — εἰς πίστιν*) d. h. für den Gläubigen (3, 22: *εἰς πάντας καὶ ἐπὶ πάντας τοὺς πιστεύοντας*. Vgl. 10, 4: *τῷ πιστεύοντι*); jeder, der da glaubt, wird gerechtfertigt (Act. 13, 39). Der Mensch wird also gerechtfertigt durch den Glauben (Röm. 3, 28: *πίστει*. 3, 30: *διὰ πίστεως*), die Gottesgerechtigkeit ist vermittelt *διὰ πίστεως* (3, 22. Vgl. Phil. 3, 9), wie es schon die sühnende Bedeutung des Todes Christi, auf der sie beruht, für den war, dem sie zu gute kommen soll (v. 25). Genauer geredet, ist der Glaube die Bedingung der Rechtfertigung, die *δικαιοσύνη* (Röm. 1, 17. 9, 30. 10, 6), das *δικαιοῦν* Gottes (Gal. 3, 8. Röm. 3, 30. Vgl. v. 26) oder das *δικαιοῦσθαι* des Menschen (Gal. 2, 16. 3, 24. Röm. 5, 1) kommt aus dem Glauben her (*ἐκ πίστεως*), wird auf Anlaß des Glaubens erlangt, die neue Gerechtigkeit ist eine Glaubensgerechtigkeit (Röm. 4, 11. 13: *ἡ δικαιοσύνη τῆς πίστεως*. Vgl. 10, 10: *πιστεύεται εἰς δικαιοσύνην*). Es kann hiernach der Rechtfertigungsact auch so beschrieben werden, daß der Glaube von Gott als Gerechtigkeit angerechnet wird (4, 5. 24)[2]). Es ist das ein reiner Act der göttlichen Gnade; denn was der Glaube auch sei, keinenfalls ist er Gerechtigkeit im ursprünglichen Sinne (im Sinne der Gesetzeserfüllung), Gott rechnet also aus Gnaden etwas für Gerechtigkeit an, was an sich nicht Gerechtigkeit ist und auf Grund dessen er also nicht gerecht zu sprechen brauchte [3]). Dieser göttliche Gnadenact vollzieht sich aber sofort, so bald die von ihm geforderte Bedingung, der Glaube, gegeben ist, die Gläubigen sind gerechtfertigt (1 Cor. 6, 11. Röm. 5, 1. 9)[4]). Dieses Verfahren Gottes bei der Rechtfertigung ist nun keines-

2) Die Vorstellung, daß Gott dem Menschen die Gerechtigkeit Christi anrechnet, ist nicht paulinisch; auch in der Stelle Röm. 5, 19 liegt sie nicht. Zu der richtigen Vorstellung von der Anrechnung des Glaubens vgl. Röm. 2, 26, wonach Gott unter Umständen die Vorhaut für Beschneidung anrechnet, oder 9, 8, wonach er die τέκνα ἐπαγγελίας allein als σπέρμα rechnet.

3) Das schließt natürlich nicht aus, daß, wie Paulus den Glauben faßt (not. c), dieser wirklich eine principielle Richtigstellung des religiösen Verhältnisses des Menschen zu Gott involvirt, welche eine Erfüllung seiner religiös-sittlichen Aufgabe garantirt und somit der tiefste Keim der vollen δικαιοσύνη ist. Aber Paulus reflectirt hierauf jedenfalls nicht, sondern faßt die Zurechnung des Glaubens als reinen Gnadenact, und er muß es thun, weil er die reale δικαιοσύνη nicht durch einen psychologischen Proceß aus dem Glauben sich entwickeln, sondern durch einen neuen göttlichen Gnadenact vermittelt sein läßt, welcher sich überall mit dem Glauben verbindet aber diesen auch als unerläßliche Bedingung fordert (Vgl. §. 84, b).

4) Da freilich erst im Gericht die definitive Entscheidung über das Schicksal des Menschen erfolgt, und diese davon abhängt, daß er gerecht gesprochen wird, so könnte an sich auch einmal die δικαίωσις, ähnlich wie die ἀπολύτρωσις (§. 80, c. Anm. 9), als im Gericht erfolgend gedacht werden; aber die einmalige Erwähnung der ἐλπὶς δικαιοσύνης (Gal. 5, 5) nöthigt zu dieser Annahme nicht, da der Genitiv auch die bereits erlangte Gerechtigkeit bezeichnen kann, welcher die Hoffnung (d. h. die gehoffte Heilsvollendung, welche den Gerechten verheißen ist) eignet, und diese Deutung fordert der Zusammenhang.

legs ein schlechthin neues. Es wird nicht nur weissagend in der Schrift be-
ugt, es hat bereits seinen typischen Vorgang in der Geschichte Abrahams
. 73, b. c). Daher ist Paulus überzeugt, durch seine Rechtfertigungslehre
ie Autorität der Thora recht eigentlich festzustellen, indem er diejenige Art
er Rechtfertigung, die in ihr als die ursprüngliche erscheint, zur Geltung
ringt (Röm. 3, 31). Nach Gen. 15, 6 nämlich glaubte Abraham und es
urde ihm dies sein Glauben zur Gerechtigkeit gerechnet (Gal. 3, 6. Röm.
, 3)[5]).

c) Um den paulinischen Begriff des Glaubens festzustellen, muß man
avon ausgehen, daß die Gerechtigkeit aus dem Glauben den Gegensatz bil-
et zur Gerechtigkeit aus dem Gesetz (Gal. 3, 11. Röm. 10, 5. 6), daß Ge-
tz und Glaube sich ausschließende Gegensätze sind (Gal. 3, 23. 25. 5, 4. 5.
öm. 4, 13. 14). Das Gesetz kommt aber in diesem Gegensatz in Betracht,
ofern es ein Thun fordert (Röm. 10, 5); der eigentliche Gegensatz gegen den
lauben ist dies von ihm geforderte *ποιεῖν* (Gal. 3, 12) oder die Werke des
esetzes (Gal. 3, 2. 5. Röm. 9, 32. Vgl. Eph. 2, 8. 9)[6]). Wer *πίστει* ge-

5) Wir haben gesehen, wie Jacobus diesen Spruch im Sinne seiner Rechtfertigungs-
lehre deutete (§. 58, d), für Paulus enthielt er seinem Wortlaut nach unmittelbar die
Formel, welche seine Rechtfertigungslehre ausdrückt. Schon dem Abraham wurde etwas,
as an sich nicht Gerechtigkeit war, als solche angerechnet (Röm. 4, 9. 22. 23), wie auch
Jacobus sich nicht verbergen konnte. Aber während dieser deshalb jenes Schriftwort als
ine Weissagung faßte, die sich erst erfüllte, als der Glaube Abrahams sich wirklich zur
Gerechtigkeit vollendete, findet Paulus darin den Beweis, daß die auf Grund dieser Ge-
rechtigkeit dem Abraham ertheilte (messianische) Verheißung (Röm. 4, 13 und dazu §. 72, d)
κατὰ χάριν ertheilt sei (v. 16), weil schon hier die Rechtfertigung nicht als ein Act der
göttlichen Gerechtigkeit, wie ihn Jacobus faßt, sondern als ein Act seiner Gnade erscheint.
So ist also in der Geschichte Abrahams die Gnadenökonomie des Christenthums bereits
typisch vorgebildet (v. 24).

6) Wie principiell und in dialectischer Schärfe Paulus diesen Gegensatz faßt, zeigt
esonders Gal. 2, 16, wenn man hier nicht, wie gewöhnlich, eine sprachliche Incorrectheit
nd tautologische Wortfülle annimmt. Paulus spricht hypothetisch von einem Gerechtfer-
tigtwerden aus Gesetzeswerken, das mittelst Glaubens an Christum zu Stande kommt,
sofern dieser eine Gesetzeserfüllung ermöglicht, die der natürliche Mensch nicht leisten konnte.
In diesem Sinne konnten Jacobus (Vgl. §. 53) und Petrus wohl von einem Gerechtfer-
tigtwerden aus Gesetzeswerken reden. War aber damit zugestanden, daß der Glaube zur
Rechtfertigung nicht zu entbehren sei, und stand dem Christen fest, daß auch seine beste
Gesetzeserfüllung immer eine unvollkommene blieb, so mußte das von selbst dahin führen,
die Rechtfertigung ausschließlich auf den Glauben im Gegensatz zu den Gesetzes-
werken zu gründen. Da wir wußten, daß doch nicht gerechtfertigt wird irgend ein Mensch
aus Gesetzeswerken, es müßte denn etwa geschehen durch den Glauben an Christum, so
haben auch wir (obwohl wir nicht heidnische Sünder waren, die ja selbstverständlich keine
Gesetzesgerechtigkeit haben können, sondern Juden, die es mit der Gesetzeserfüllung ver-
suchen konnten) uns zum Glauben an Christum Jesum gewandt (den wir ja doch
als Heilsmittler d. h. als den, der die rechte Gesetzeserfüllung bewirkt, nicht entbehren
konnten), damit wir gerechtfertigt würden auf Anlaß Glaubens an ihn und nicht auf
Anlaß von Gesetzeswerken, weil ja doch aus diesen nie vollkommen gerechtfertigt werden
wird irgend ein Fleisch. Kann man aus Gesetzeswerken allein nicht gerechtfertigt wer-
den, so muß man gestehen, daß diese schließlich doch zum Gerechtwerden nicht verhelfen,

rechtfertigt wird, wird es *χωρὶς ἔργων νόμου* (Röm. 3, 28), der *πιστεύων* ist der Gegensatz zum *ἐργαζόμενος* (4, 5), da der *ἐργαζόμενος* den Lohn (hier: die Gerechtsprechung) nach Verdienst empfängt, der Gläubige aber nach not. a aus Gnaden gerechtfertigt wird (v. 4)[7]). Damit ist aber nicht gesagt, daß Gott statt der vielen Werke des Gesetzes jetzt nur ein einzelnes Werk, den Glauben, verlangt, so daß dieser Glaube zuletzt auch wieder ein Thun wäre und unter die Kategorie der *ἔργα* fiele (Baur, S. 180). Damit wird der eigentliche Nerv der paulinischen Rechtfertigungslehre durchschnitten; denn der Sinn jener Antithesen, welche am schärfsten die paulinische Vorstellung ausprägen, ist, daß der Glaube der Gegensatz der Gesetzeswerke als solcher ist. Aber dabei darf man wieder nicht etwa an äußere Leistungen denken, denen die Forderung des Glaubens als Forderung der Gesinnung gegenüberträte (Vgl. §. 66, b); der Glaube bildet vielmehr den Gegensatz zu allem Thun aus menschlicher Kraft, zu aller Gesetzeserfüllung, die Gott einst verlangte, und da seine Forderung im Gesetz keineswegs auf äußerliche Leistungen, sondern ebenso auf die Gesinnung ging, so schließt der Glaube auch jede im Gesetz geforderte Gesinnung aus. Er ist eben keine Art menschlicher Leistung, durch die man irgend etwas sich beschaffen oder verdienen könnte, er ist vielmehr der Gegensatz aller menschlichen Leistung, er ist ein Verzichtleisten auf alles eigene Thun und Erwerben, ein Sichverlassen auf etwas anderes, ein Vertrauen. So steht Röm. 4, 5 dem *ἐργαζόμενος* gegenüber der *πιστεύων ἐπὶ τὸν δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆ*, dem eigenen Wirken behufs Erwerbung der Gerechtigkeit das ausschließliche Vertrauen auf den, der die Gerechtigkeit dem Gottlosen, also dem, der sie am wenigsten beanspruchen kann, zuertheilt; dem Vertrauen auf eigenes Verdienst das unbedingte Vertrauen auf die göttliche Gnade (v. 4). In diesem unbedingten Vertrauen liegt auch das identische Wesen des Rechtfertigungsglaubens und des Glaubens Abrahams[8]). Abraham vertraute auf die göttliche Verheißung unter Verhältnissen, unter denen sie aller menschlichen Erwartung widersprach (Röm. 4, 18: *παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι ἐπίστευσεν εἰς τὸ γενέσθαι αὐτὸν πατέρα πολλῶν ἐθνῶν*), und ließ sich durch diese Verhältnisse nicht in seinem Vertrauen irre machen (v. 19. 20). Ein ebenso unbedingtes Vertrauen ist der Christenglaube, der darum v. 24 charakterisirt wird als ein Vertrauen auf den, der Christum auferweckt hat (Vgl. Col. 2, 12), aber, wie v. 25 näher erklärt, insofern, als diese Auferweckung nur das Siegel ist

---

und kann man ohne den Glauben an den Heilsmittler jedenfalls nicht gerecht werden, so ist der Glaube zuletzt doch die entscheidende Bedingung der Rechtfertigung, die aber dann auch jede andre Heilsbedingung ausschließt.

7) Wohl ist auch Röm. 3, 27 von einem νόμος πίστεως die Rede, aber dies bezeichnet ähnlich wie νόμος δικαιοσύνης (Röm. 9, 31, vgl. not. a) nur die Norm, nach welcher der Glaube anstatt der Werke, die gerade hier wieder seinen Gegensatz bilden, zur Bedingung der Rechtfertigung gemacht wird. Sofern Gott diese neue Heilsbedingung aufstellt, muß er natürlich ihre Erfüllung fordern, man soll sich der neuen Ordnung der Gottesgerechtigkeit unterordnen (Röm. 10, 3), welche nicht an die Werke, sondern an den Glauben geknüpft ist.

8) Da Gal. 3, 23 der christliche Glaube offenbar als mit der neuen Zeit des Heils erst eintretend gedacht ist, so hat Paulus den Glauben Abrahams keineswegs unmittelbar mit dem christlichen identificirt. Nur seinem formalen Wesen nach, nicht seinem materiellen Object nach ist er derselbe.

f den Versöhnungstod, in dem unsere Rechtfertigung begründet liegt 81, d). Da nun die Rechtfertigung durch das Versöhnungswerk Christi :mittelt ist (not. a), so kann der Glaube ebensogut bezeichnet werden als Glaube, der auf Christus sich gründet (πιστεύειν εἰς Χριστόν: Röm. , 14. Vgl. Col. 2, 5. Phil. 1, 29. Act. 20, 21. 26, 18), oder als ein Glaube, in Christo beruht (πίστις ἐν Χριστῷ: Gal. 3, 26. Vgl. Col. 1, 4. h. 1, 15), oder endlich geradezu als Vertrauen auf Christum (πίστις Ἰησοῦ ριστοῦ: Röm. 3, 22. 26. Gal. 2, 16. 3, 22. Vgl. Eph. 3, 12. Phil. 3, [9]). Dieses Vertrauen wird durch das Anrufen seines Namens (1 Cor. 1, als des Heilsmittlers bethätigt (Röm. 10, 14), daher auch dies Anrufen Heilsbedingung bezeichnet werden kann (v. 12. 13, wo dies ἐπικαλεῖσθαι geradezu das πιστεύειν in v. 11 aufnimmt)[10]).

d) Wir sahen bereits in den Reden Jesu, wie der in πιστεύειν liegende rundbegriff des Vertrauens speciell bezogen werden kann auf das Vertrauen, s man einem schenkt, indem man sein Wort als wahr annimmt (§. 29, c), d wie so im urapostolischen Lehrtropus πιστεύειν die vertrauensvolle Anhme einer Botschaft, die zuversichtliche Ueberzeugung von der Wahrheit es Inhalts (§. 40, c. 52, c) bezeichnete. In diesem Sinne fanden wir die ίστις ausschließlich in den Thessalonicherbriefen (§. 61, c). Es erhellt raus, daß Paulus den technischen Begriff, den der Glaube im Zusammen-

9) Hierher würde auch Gal. 2, 20 gehören, wo Christus als der Sohn Gottes zeichnet wird, der uns geliebt hat und sich selbst für uns dahin gegeben, wenn dort nicht lesen ist: τοῦ θεοῦ καὶ Χριστοῦ, was um so passender erscheint, weil gleich darauf von r Gnade Gottes und dem Tode Christi (v. 21) die Rede ist, also sehr wohl das Heilsrtrauen als ein auf beide sich gründendes bezeichnet sein kann. Nur Röm. 9, 33. 10, in einem Citat aus Jesaj. 28, 16 (LXX.) steht πιστεύειν ἐπ' αὐτῷ.

10) Dem technischen Begriff der πίστις, wie er sich bei Paulus im Zusammenhange der Rechtfertigungslehre ausgeprägt hat, liegt die Wortbedeutung: Vertrauen zu Grunde. o fanden wir es schon bei Petrus (§. 44, a. Anm. 2), aber während dort das Vertrauen sich sentlich auf die zukünftige Heilsvollendung richtete, richtet es sich hier auf das bereis gewärtig in Christo gegebene Heil, und während dort der Glaube noch ganz im ATlichen inne ein Act des Gehorsams gegen Gott war, hat ihn Paulus in seinem Gegensatz gea alles menschliche Thun gefaßt und dadurch zum Ausdruck seiner Gnadenlehre gemacht, elche den schärfsten Gegensatz gegen die ATliche Heilsordnung bildet. Diese Grundbentung des Wortes tritt bei Paulus auch da vielfach hervor, wo es außerhalb des Zusammenhanges der Rechtfertigungslehre vorkommt. So steht es 1 Cor. 13, 7 von dem ertrauen, mit welchem die Liebe dem Nächsten allezeit das Beste zutraut, fern von Mißtuen und Argwohn. Dieselbe Bedeutung liegt auch dem Gebrauch des Wortes Röm. , 1. 2. 22. 23 zu Grunde. Es bezeichnet dort das Vertrauen auf den in Christo gebenen Heilsbesitz. Je nach der Stärke oder Schwäche des Glaubens in diesem Sinne rd man seinen Heilsbesitz schwer oder leicht gefährdet glauben und daher wenig oder l ängstlich meiden und peinlich thun, um ihn nicht zu verlieren. Auch Röm. 12, 3. 6, nach das Maß des Glaubens die Austheilung der verschiedenen Gaben bedingt, geht ht von demselben Begriff des Glaubens aus, sofern dieser Glaube wie an Energie, so h an Receptivität verschieden stark gedacht werden kann. Endlich ist der Glaube 1 Cor. 9. 13, 2 geradezu die Gabe des wunderwirkenden Gottvertrauens, wie §. 29, c. 40, c. m. 2. 52, c, und 2 Cor. 4, 13 die Geistesgabe des fröhlichen Gottvertrauens, aus weln die furchtlose Verkündigung des Evangeliums hervorgeht.

hange der Rechtfertigungslehre erhält (not. c), erst mit dieser zusammen ausgeprägt hat. Es läßt sich aber von vornherein voraussetzen, daß darüber jene andere Bedeutung von *πίστις* nicht aufgegeben ist [11]), ja man kann sagen, daß dieselbe überall da, wo von dem Glauben schlechthin außerhalb des Zusammenhanges der Rechtfertigungslehre geredet wird, die herrschende ist. So wenn von dem Gläubigwerden der Christen die Rede ist (Gal. 2, 16 [12]). 1 Cor. 3, 5. 15, 2. 11. Röm. 13, 11), wenn sie als die Gläubigen bezeichnet und den Ungläubigen gegenübergestellt werden (1 Cor. 14, 22. 7, 14. 2 Cor. 6, 14. 15. Vgl. Eph. 1, 13. 19), wenn von ihrem Glauben schlechthin als dem, was sie zu Christen macht, die Rede ist (Gal. 1, 23. 6, 10. 1 Cor. 2, 5. 2 Cor. 1, 24. 8, 7. Röm. 1, 8. 11, 20. Vgl. Eph. 4, 5. Phil. 2, 17). Ueberall da ist der Glaube die zuversichtliche Ueberzeugung von der Wahrheit des Evangeliums nach seinem Inhalte, weil durch diese der Christ zum Christen wird. In diesem Sinne wird der Glaube (Röm. 1, 16. 1 Cor. 1, 21), ganz wie in den Thessalonicherbriefen, oder das daraus folgende Bekenntniß zur *κυριότης* Jesu (1 Cor. 12, 3, vgl. §. 76, a) zur Bedingung der Errettung gemacht (Röm. 10, 9). Da Gott verlangt und verlangen kann, daß man seine Heilsbotschaft annehme, so kann in diesem Sinne von einer *ὑπακοὴ πίστεως* (Röm. 1, 5. 16, 26. Vgl. 6, 17. 16, 19. 2 Cor. 10, 5: *ὑπακοὴ Χριστοῦ*) die Rede sein; der Gehorsam gegen das Evangelium (Röm. 10, 16 = *πιστεύειν τῇ ἀκοῇ*. Vgl. Gal. 5, 7. 2 Cor. 9, 13. 1 Thess. 1, 6) besteht eben darin, daß man dasselbe vertrauensvoll annimmt und von der Wahrheit seines Inhalts zuversichtlich überzeugt wird. Nun ist freilich der Inhalt dieser Botschaft eben das in Christo gegebene Heil und die darauf sich gründende neue Ordnung der Rechtfertigung, auf die man ausschließlich sein Vertrauen setzen soll; die vertrauensvolle Annahme des Evangeliums kann demnach gar nicht ohne Vertrauen auf das in ihm verkündete Heil, die zuversichtliche Ueberzeugung von seiner Wahrheit gar nicht ohne das zuversichtliche Sichverlassen auf dieses Heil gedacht werden [13]). Es hat darum

11) So bezeichnet πιστεύειν 1 Cor. 11, 18 zweifellos die Ueberzeugung von der Wahrheit einer (nicht religiösen) Thatsache, Röm. 10, 16 in einem Citat aus Jesaj. 53, 1 die vertrauensvolle Annahme der evangelischen Botschaft (τίς ἐπίστευσεν τῇ ἀκοῇ ἡμῶν. Vgl. v. 14. 17: πίστις ἐξ ἀκοῆς), 10, 8. 9 die zuversichtliche Ueberzeugung von der Thatsächlichkeit der Auferstehung (πιστ., ὅτι ὁ θεὸς αὐτὸν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν. Vgl. 1 Thess. 4, 14) und 6, 8 von der nothwendigen Consequenz, mit welcher das συζῆν Χριστῷ dem ἀποθνεῖν σὺν Χριστῷ folgt (πιστεύομεν, ὅτι κ. τ. λ.). Auch der Gegensatz des διὰ πίστεως zu διὰ εἴδους (2 Cor. 5, 7) ist wohl auf dieselbe Grundbedeutung zurückzuführen, sofern es sich hier um die zuversichtliche Ueberzeugung von dem realen Leben des uns für jetzt noch unsichtbaren Christus in seiner Erhöhung handelt. Anders ist Gal. 3, 2. 5, wo ἀκοὴ πίστεως die Predigt vom Glauben im specifischen Sinne bezeichnet, wie der Gegensatz der ἔργα νόμου zeigt, was Baur, S. 154 verkannt hat. Auch die πίστις τοῦ εὐαγγελίου (Phil. 1, 27) ist, sofern es hier auf den Inhalt der Heilsbotschaft ankommt, welche das Heil in Christo ist, wohl auf jenen technischen Begriff zurückzuführen.

12) In dieser Stelle wird sogar ἐπιστεύσαμεν (wir sind zum Glauben gelangt) mit εἰς Χριστόν verbunden, wie not. c (Vgl. die πίστις ἐν Χρ. Col. 1, 4. Eph. 1, 15 und die ähnliche Verbindung mit πιστός Col. 1, 2. Eph. 1, 1).

13) Schon bei Abraham war sein Glaube zunächst ein πιστεύειν τῷ θεῷ (Gal. 3, 6. Röm. 4, 3. 17), ein Zutrauen zu Gott, wonach er das Wort seiner Verheißung als

Paulus keine Schwierigkeit, wenn der eben entwickelte Begriff des Glau-
unmittelbar mit jenem technischen Begriff wechselt (Gal. 2, 16. 1 Cor.
11, vgl. v. 14. 17. Röm. 1, 16. 17. 10, 6. 10. 14, vgl. v. 8. 9. 14).
es läßt sich oft schwer bestimmen und ist auch wohl von dem Apostel
t nicht immer mit Bewußtsein unterschieden, ob, wo von dem Glauben
Christen die Rede ist, der Begriff des Vertrauens oder der der Ueberzeu-
zu Grunde liegt, da auch von dieser wie von jenem ein Wachsthum,
Stärkung und dergl. ausgesagt werden kann (1 Cor. 16, 13. 2 Cor. 10,
13, 5. Röm. 1, 12. Vgl. Col. 1, 23. 2, 7. Eph. 4, 13. 6, 23) [14]).

§. 83. Die Kindschaft.

Durch die Rechtfertigung hat Gott dem Gläubigen seine Liebe in einer
se bewiesen, die ihn derselben für alle Zukunft gewiß macht, er ist in
Kindschaftsverhältniß zu Gott getreten. a) Der Besitz alles Heils, der
it gegeben, wirkt im Gläubigen den inneren Seelenfrieden und die Freude,
he kein Leid mehr aufheben kann. b) Die innere Gewißheit aber dieses
n Heilsstandes kann nur Gott selbst dem Gläubigen geben durch seinen
t. c) Dagegen ist es ganz unpaulinisch, erst in dem Besitz des Geistes
dem durch ihn begründeten neuen Leben der Gläubigen das Wesen der
dschaft zu sehen. d)

a) Wenn der Mensch durch die auf Grund des Versöhnungstodes Christi
zogene Rechtfertigung in den Friedensstand mit Gott getreten ist (Röm.
), so kann er dem objectiven Thatbestande nach der Liebe Gottes gewiß
(v. 5). Gott, der ihm in der Hingabe Christi den größten Beweis sei-
Liebe gegeben hat zu einer Zeit, wo er noch um seiner Sünde willen
verfeindet war, kann nun, wo er mit ihm versöhnt ist und ihn gerecht
rochen hat, in alle Zukunft ihm nicht mehr zürnen (v. 6—9), sondern
nur immer reicher seine Liebe beweisen (v. 10), so daß er sich seiner, wie
t die Israeliten (Vgl. 2, 17), als seines Gottes rühmen kann (v. 11: *καυ-
ιενοι ἐν τῷ Θεῷ*; 1 Cor. 1, 4. 6, 11. Röm. 1, 8: *ὁ Θεός μου*. Vgl. Phil. 1,
1, 19. 1 Theſſ. 2, 2. 2 Theſſ. 1, 12). Derselbe Beweis (Röm. 8, 32) führt
demselben Resultat, daß den Christen nichts mehr von der Liebe Gottes
iden kann, die ihm in Christo Jesu zu Theil geworden (v. 38. 39). Der

t annahm, was die volle Ueberzeugung voraussetzte, daß Gott es auch erfüllen könne
n. 4, 21), und daraus entwickelte sich dann jenes unbedingte Vertrauen auf die gött-
Verheißung (not. b), welches der Typus des Rechtfertigungsglaubens ist (Vgl. auch
. 3, 9, wo Abraham im specifischen Sinne πιστός genannt wird).

14) Es muß bestimmt in Abrede gestellt werden, daß je bei Paulus πίστις und πι-
ειν eine Bedeutung hat, die sich nicht auf einen dieser beiden Begriffe zurückführen
, wie noch Baur, S. 154. Reuß, II. S. 99—106 annehmen, insbesondere etwa den
tiven Sinn von Glaubenslehre. Gar nicht in Betracht kommen dabei natürlich die
len, wo πίστις Treue (Gal. 5, 22. Röm. 3, 3), πιστός treu von Gott (1 Cor. 1, 9.
13. 2 Cor. 1, 18. Vgl. 1 Theſſ. 5, 24. 2 Theſſ. 3, 3) oder von Menschen (1 Cor. 4,
7. Vgl. Col. 1, 7. 4, 7. 9. Eph. 6, 21), und πιστεύεσθαί τι (Gal. 2, 7. 1 Cor. 9,
Röm. 3, 2. Vgl. 1 Theſſ. 2, 4) womit betraut werden heißt.

Christ ist von Gott geliebt (Röm. 1, 7: ἀγαπητοὶ τοῦ θεοῦ. Vgl. Col. 3, 12. 1 Theſſ. 1, 4 und dazu §. 61, b), und dieser Liebe entspricht von Seiten des Menschen das Vertrauen, das wir durch Christum zu Gott haben können (2 Cor. 3, 4. Vgl. Eph. 3, 12). Dies neue Verhältniß zu Gott wird nun, wie das Liebesverhältniß, in welchem Israel zu Gott stand (§. 71, a), und wie das Liebesverhältniß Christi zu Gott (§. 77, c) als Sohnesverhältniß bezeichnet; Paulus selbst bezieht die Weissagung, wonach Gott der Vater seines Volkes sein will und dessen Glieder ihm Söhne und Töchter sein sollen, auf die Christengemeinde (2 Cor. 6, 18. Vgl. v. 16), wie auch nach Röm. 9, 26 die „Gottes Kinder" genannten sein Volk sind. Was Christus als unmittelbar mit dem Anbruch des Gottesreichs gegeben verkündet (§. 20, b. Vgl. auch bei Petrus §. 45, d), erscheint hier in seiner vollendeten Vermittlung durch die paulinische Heilslehre. Wie in dieser das Heil erst zu Stande kommt durch den richterlichen Act der Gerechtsprechung (§. 82), so ist auch der neue Heilsstand, in welchen derselbe versetzt, als auf einem juridischen Acte beruhend dargestellt, nemlich auf der Adoption (υἱοθεσία: Gal. 4, 5. Röm. 8, 15. Vgl. Eph. 1, 5), durch welche der Mensch in ein seinem früheren Knechtsverhältniß (§. 70, b. 72, c) entgegengesetztes Verhältniß zu Gott gestellt wird. Wie der Mensch durch Gottes Erklärung gerecht wird, so wird er durch seine Erklärung zum Kinde angenommen. Das Juridische ist freilich auch hier nur die Form, materiell ist beides ein Act seiner Gnade. So wenig der Mensch an sich gerecht ist, so wenig ist er an sich ein Kind Gottes; es ist eine That seiner Gnade, durch welche Gott ihn zum Kinde adoptirt; aber es ist dem Apostel doch ein rechtlich gültiges Verhältniß, in welches der Mensch durch diese Adoption versetzt wird, sofern es die Grundlage wird für die zukünftige Theilnahme an den Kindesrechten, welche er daraus folgert[1]. Einen Theil dieser Kindesrechte besitzen die Gläubigen freilich schon jetzt. Als Söhne Gottes dürfen sie Gott mit kindlichem, alle Furcht ausschließendem Vertrauen als ihren Vater anrufen (Gal. 4, 16. Röm. 8, 15. Vgl. Eph. 2, 18)[2].

b) Die Summe aller Güter, welche der Gläubige durch die Gnade in dem neuen Kindschaftsverhältnisse empfängt, bezeichnet Paulus in dem stehenden Segenswunsche der Briefeingänge nach gemeinchristlichem Sprachge-

---

1) Obwohl daher die Adoption wie die Rechtfertigung unmittelbar in Folge des Glaubens eintritt (Gal. 3, 26), so erscheint sie doch Röm. 8, 23 als etwas, was die Gläubigen noch zu erwarten haben, indem ähnlich wie Christus selbst (Röm. 1, 4 und dazu §. 77, b) sie erst nach dem irdischen Leben in die vollen Kindesrechte und damit in diejenige Stellung eintreten, in welcher ihr Sohnesverhältniß vollkommen offenbar wird (Röm. 8, 19). Vielleicht wird darum auch die Weissagung 2 Cor. 6, 18 noch zu den Verheißungen gerechnet, welche die Christen haben (7, 1).

2) Uebrigens nennt Paulus Gott unsern Vater verhältnißmäßig seltener als in den Thessalonicherbriefen (§. 61, b), nemlich nur in den stehenden Segenswünschen am Eingang der Briefe (Gal. 1, 4. 1 Cor. 1, 3. 2 Cor. 1, 2. Röm. 1, 7. Vgl Col. 1, 2. Eph. 1, 2. Phil. 1, 2). Auch hier werden die Christen als Brüder angeredet (Vgl. §. 62, b) und bezeichnet; aber wenn auch Röm. 8, 29 zeigt, daß diese Bezeichnung sich auf die Gotteskindschaft gründet, so wird sie doch meist nur gebraucht, um die Verpflichtung zur Liebe unter einander, die sie haben, zu betonen (1 Cor. 6, 5. 6. 8. 8, 11. 12. 13. Röm. 14, 10. 13. 15. 21).

auch als das Heil (*εἰρήνη*), weshalb dasselbe auch überall von Gott un- rm Vater abgeleitet wird [3]). Eigenthümlich ist dem Apostel aber der chere Gehalt, welchen dieser Begriff im Zusammenhange seines Systems hält, und die Art, wie er den Begriff der *εἰρήνη* subjectiv wendet. Dann ht es von dem inneren Gefühl dieses Wohlseins, von der inneren Befrie- zung, welche dieser Heilsbesitz erzeugt und welche der Christ daher im Glau- n besitzt (Gal. 5, 22. Röm. 15, 13. Vgl. Phil. 4, 7. 9. 1 Theſſ. 5, 23. 2 Theſſ. 16). Die häufige Annahme, daß *εἰρήνη* bei Paulus den Frieden mit ott bezeichne, ist durch Röm. 5, 1, wo dies der Zusatz *πρὸς τὸν θεόν* mit h bringt, nicht zu begründen. Der Friede mit Gott ist der Grund dieses neren Seelenfriedens, aber nicht er selbst. In diesem Sinne charakterisirt e *εἰρήνη* neben der *δικαιοσύνη* den neuen Heilsstand der Christen (Röm. 1, 17). Daneben steht hier, wie Gal. 5, 22. Röm, 15, 13, die Freude αρά), die ja selbstverständlich da eintritt, wo mit jeder inneren Beunruhi- ng auch jeder wahre Grund zum Schmerz und zur Trauer fortfällt, und e daher auch 2 Cor. 1, 24 unmittelbar mit dem Glauben gegeben erscheint gl. Phil. 1, 25). Aeußere Trübsal kann diese Freude nicht aufheben (2 Cor. , 10. 8, 2. Vgl. 1 Theſſ. 1, 6), weshalb der Apostel die Christen wiederholt azu auffordert (2 Cor. 13, 10. Röm. 12, 12. Vgl. Phil. 3, 1. 4, 4. 1 Theſſ. , 16).

c) Die Adoption ist an sich ein ganz objectiver Vorgang, eine reine hat Gottes, die ihre Bedeutung für unser Bewußtsein erst empfangen kann, enn die innere Gewißheit davon in uns gewirkt wird. Dies kann aber ur dadurch geschehen, daß Gott selbst uns den Geist der *υἱοθεσία* giebt Röm. 8, 15), der uns bezeugt, daß wir Gottes Kinder sind (v. 16), indem r uns den Vater mit kindlichem Vertrauen anrufen lehrt (Gal. 4, 6. Vgl. Eph. 2, 18). Durch diesen Geist ist nun die Liebe Gottes ausgegossen in nsere Herzen (Röm. 5, 5) d. h. ein Gegenstand unsers Bewußtseins gewor- en, und diese Gewißheit der Liebe Gottes ist identisch mit dem Bewußtsein er Adoption. Die Frucht des Geistes ist darum auch die Freude und der

3) Das ATliche שָׁלוֹם bezeichnet eigentlich ein von Trübsal, Kampf und Gefahr be- freites, in sich befriedigtes Wohlsein. Ebenso kommt bei Paulus εἰρήνη vor im Gegen- satze der den Gottlosen gedrohten θλῖψις (Röm. 2, 10, vgl. mit v. 9) als das, was dem v. 7 verheißenen Leben erst seinen vollen Werth giebt (Vgl. 8, 6: ζωὴ καὶ εἰρήνη), im Gegensatze zu äußerer oder innerer Gefahr (16, 20. 15, 33, vgl. mit v. 31. Vgl. 1 Theſſ. 5, 3) und von der Eintracht, die allen Kampf und Zwietracht ausschließt (1 Cor. 7, 15. 14, 33. 16, 11. 2 Cor. 13, 11. Röm. 14, 19. Vgl. 1 Theſſ. 5, 13. Col. 3, 15. Eph. 2, 14 bis 17. 4, 3). Aber schon in der Weissagung Jesaj. 52, 7 bezeichnet εἰρήνη den Inhalt der messianischen Heilsbotschaft (Röm. 10, 15. Vgl. Eph. 6, 15: τὸ εὐαγγέλιον τῆς εἰρή- νης). So konnte der jüdische Glückwunsch (εἰρήνη ὑμῖν: Luc. 10, 5. Marc. 5, 34. Joh. 20, 19. 21. 26. Jac. 2, 16) in höherem Sinne auch im Christenthum beibehalten (1 Petr. 5, 14. 3 Joh. 15. Eph. 6, 23) oder, wie bei Paulus, mit der Anwünschung der Gnade (Vgl. 1 Petr. 1, 2. 2 Petr. 1, 2. Apoc. 1, 4) oder der Barmherzigkeit (Gal. 6, 16. Vgl. Jud. v. 2) oder mit beidem (1 Tim. 1, 2. 2 Tim. 1, 2. 2 Joh. 3) combinirt werden. Wir haben es hier ohne Zweifel mit einer allgemein christlichen Terminologie zu thun. Dies würde sich noch deutlicher herausstellen, wenn sich bewähren sollte, was Otto (Jahrbücher für deutsche Theologie. 1867, 4) nachzuweisen sucht, daß diese Segensformeln christiani- sirte Umbildungen des aaronitischen Segens (Num. 6, 24—26) sind.

Friede, die wir not. b als die Folge des neuen Heilsstandes erkannten (Gal. 5, 22) und die natürlich nur eintreten können, wenn wir unseres Gnadenstandes gewiß geworden sind. Der Friede ist ein Friede Gottes (Phil. 4, 7. Vgl. v. 9. 1 Thess. 5, 13), den Gott (durch seinen Geist) giebt, und die Freude eine Freude im heiligen Geist (Röm. 14, 17. 15, 13. Vgl. 1 Thess. 1, 6). Dieser Geist, in welchem uns Gott unsere Heilsgewißheit gleichsam mit seinem Siegel versehen hat, ist selbst das Angeld aller noch zu erwartenden Heilsvollendung (2 Cor. 1, 22. 5, 5: *ἀῤῥαβών*. Röm. 8, 23: *ἀπαρχή*. Vgl. Eph. 1, 13. 4, 30), durch ihn erwarten wir das Heil, das wir in Folge der uns *ἐκ πίστεως* geschenkten Gerechtigkeit zu hoffen haben (Gal. 5, 5 und dazu §. 82, b. Anm. 4). Schon hieraus erhellt, daß die objective Gnadenthat Gottes in der Rechtfertigung gar nicht gedacht werden kann ohne eine entsprechende, unmittelbar in das subjective Leben des Einzelnen eingreifende, welche in der Mittheilung des Geistes besteht, da ja das objective Heil ohne die subjective Gewißheit davon für den Einzelnen werthlos bleibt[4]). Die *διακονία τῆς δικαιοσύνης* muß zugleich eine *διακονία τοῦ πνεύματος* sein (2 Cor. 3, 8. 9). An diese zweite Gnadenthat Gottes, die natürlich ebenso wie die erste objectiv durch Christum und subjectiv durch den Glauben vermittelt ist (Gal. 3, 2. 5. 14), knüpft sich die andere Seite der paulinischen Heilslehre.

d) Es ist von entscheidender Bedeutung für das Verständniß der paulinischen Heilslehre, die Gnadenthat Gottes, durch welche der Mensch gerechtfertigt und in das neue Kindschaftsverhältniß versetzt wird, aufs strengste zu scheiden von der zweiten Gnadenthat, welche in der Mittheilung des Geistes und seiner Heilswirkungen besteht, wenn auch die erste derselben die Vergewisserung unseres Gnadenstandes ist. Diese Scheidung wird aber sofort verwischt, wenn man, entsprechend der §. 77, c. Anm. 1 besprochenen Umdeutung der Sohnschaft Christi, die Kindschaft der Gläubigen wesentlich begründet sieht in dem Besitz des Geistes und dem damit gegebenen pneumatischen gottähnlichen Leben der Christen. Hiegegen entscheidet aufs Klarste Gal. 4, 6, woselbst Beyschlag nicht mehr die ältere Auffassung, welche die Gedankenfolge einfach umkehrt, festzuhalten wagt, sondern zugesteht, daß das Sohnsein als die Voraussetzung und der Beweggrund der Geistesmittheilung bezeichnet werde (S. 223). Weil wir bereits wirklich Söhne Gottes sind (Bem. das nachdrücklich betonte *ἐστε*!), hat Gott gesandt den Geist seines Sohnes in unsre Herzen. Absichtlich wird diese zweite Gottesthat in ihrer vollen Objectivität und selbst im Ausdruck ganz analog beschrieben, wie die Sendung des Sohnes (v. 4), die unsre Adoption vermittelt hat (v. 5). Was der Sohn besaß, mußte auch den Gottessöhnen zu Theil werden. Wenn aber

4) Nicht als ob die Rechtfertigung eine bloß vorgestellte bliebe, die erst durch die Wirksamkeit des Geistes ein wahrhaft reelles δικαιοσύνη werde, wie Baur, S. 175 meint. Die Rechtfertigung ist völlig vollendet von Seiten Gottes und wird nirgends erst von der Wirksamkeit des Geistes und der durch ihn gewirkten factischen δικαιοσύνη abhängig gemacht, wodurch die ganze Rechtfertigungslehre des Apostels in ihrer eigentlichen Tendenz aufgelöst würde. Nur die subjective Gewißheit der Rechtfertigung und ihrer Folgen wird uns durch den Geist gegeben; aber diese gehört nicht zu der Vollendung des Rechtfertigungsprocesses als solchen, wie Baur meint, sondern nur zur Vervollständigung des dem Menschen zugedachten Heiles, das mit der Rechtfertigung beginnt.

er Geist kommt, um die Gläubigen ihrer Adoption gewiß zu machen (v. 6), muß dieselbe bereits vollzogen sein, sie kann nicht erst durch die Geistesittheilung begründet werden. Beyschlag hilft sich mit der ganz unerweisben Behauptung, daß Paulus verschiedene Gottesacte als υἱοθεσία beichne und beruft sich dafür namentlich auf Röm. 8, 14. Aber auch diese telle besagt nach dem Zusammenhange nur, daß der Gläubige an den irkungen des Geistes sein Kindschaftsverhältniß erkennt. Allerdings beht nun dieses Erkennen darauf, daß, weil das Kind dem Vater ähnlich, der vom Geiste Gottes Getriebene auch sein Kind sein muß d. h. auf der etaphorischen Fassung des Kindschaftsbegriffs, die wir in den Reden Jesu nden (§. 21, c. Anm. 1). Allein daraus folgt keineswegs, daß diese Aehnhkeit das Kind zum Kinde macht, und so der Mensch durch die Geisteswirung zum Kinde Gottes gemacht wird. Vielmehr erhält er den Geist, der ihn ott ähnlich macht, erst, nachdem ihn Gott zum Kinde angenommen, wenn er uch natürlich an dem Besitz dieses Geistes selbst, der ja ein Geist des Sohnes t und ihn das Abbarufen lehrt (Gal. 4, 6) und an seinen Wirkungen (Röm. , 14) sein Kindschaftsverhältniß erkennt [5]). Beides wird 8, 16 ausdrücklich ls ein doppeltes Zeugniß für unsre Kindschaft neben einander gestellt. Vereblich bemüht sich R. Schmidt, S. 122 seine Umbiegung des Kindschaftsberiffs mit der auch von ihm zugestandenen objectiven Fassung derselben bei Paulus zu vereinigen, indem er behauptet, daß das objective Sohnesverhältniß erst in dem Geistesbesitz zur subjectiven Wirklichkeit gelange, obwohl och dasselbe auch nach ihm auf einem mit der Rechtfertigung zusammenfallenden göttlichen Acte beruht [6]). Noch willkührlicher behauptet Pfleiderer (a.

5) Ganz unhaltbar ist der Beweis, den R. Schmidt, S. 122 aus dem πνεῦμα υἱοθεσίας zu führen sucht, das schon sprachlich gar nicht den Geist, der die υἱοθεσία wirkt, bezeichnen kann, sondern nur den Geist, der dem Kindschaftsstande eignet. Denn daß hier υἱοθεσία, welches ja allerdings zunächst den Act der Adoption bezeichnet, metonymisch von dem dadurch gewirkten Kindschaftsstande steht, zeigt zweifellos das parallele δουλεία (Vgl. auch Gal. 4, 5. Röm. 9, 4, wo die Beziehung auf den Act der Adoption ganz unanwendbar ist). Wenn Schmidt sich ferner auf Gal. 3, 27 dafür beruft, daß das Kindschaftsverhältniß erst durch die Einverleibung in Christum constituirt werde, so beruht das auf einer Verkennung des Zusammenhangs, in welchem keineswegs erwiesen werden soll, daß sie in Christo sämmtlich Gottessöhne sind, sondern daß sie durch den Glauben an Christum (Vgl. §. 82, c) Söhne Gottes geworden sind, welche die Erbschaft (d. h. den vollendeten Heilsbesitz) zu erwarten haben (v. 29). Da nemlich die Gläubigen (v. 26) als solche getauft und in Christum einverleibt sind (v. 27), so daß sie nun mit Christo Eins geworden (v. 28), so gehören sie zu dem Abrahamssamen, dem nach v. 16 die Verheißung der κληρονομία gegeben ist (v. 29). Die gangbare Mißdeutung der Stelle übersieht, daß die Begründung von v. 26 nach dem ganzen Zusammenhange, in welchem es sich überall um die Bedingung für die Erlangung der verheißenen Heilsvollendung handelt, nicht in v. 27 allein, sondern nur in v. 27—29 liegen kann.

6) Es ist das derselbe Irrthum, wie wenn Baur behauptet, daß der Rechtfertigungsproceß erst durch die Wirksamkeit des Geistes vollendet werde (Vgl. Anm. 4). Und es zeigt sich auch hier, daß dieser Irrthum sofort zu einer Umdeutung der Rechtfertigung, auf welcher die Adoption beruht, führt. Denn diese besteht, wie gezeigt, keineswegs darin, daß Gott die Gläubigen auf Grund ihres Beschlossenseins in dem Herrn, welcher der Geist

a. D. 1871, 2. S. 180), der juridische Act der Adoption in seiner abst Transcendenz könne doch nichts anders sein, als die Vorstellungsfor welcher das neue Verhältniß der Gotteskindschaft als objectiv wahre im göttlichen Willen nach seiner Möglichkeit und Wirklichkeit begrü fixirt werden soll; real als Zustand des Menschen werde die Kindschaft nur durch das reale Dasein des heiligen Geistes im Menschen. Für P ist es aber grade von entscheidender Bedeutung, daß die gnädige Kind nahme von Seiten Gottes, die uns durch den Geist gewiß gemacht die unerläßliche Voraussetzung ist für jede weitere erfolgreiche Wirks des Geistes in uns, grade wie in der Lehre Jesu nur die Reichsgenosse Gott als ihren Vater anrufen, Kinder Gottes werden können im Sin sittlichen Gottähnlichkeit (§. 21, c).

Siebentes Capitel.

Das neue Leben.

§. 84. Die Taufe.

Die Taufe auf den Namen Christi, welche den Glauben an ihn aussetzt und zur ausschließlichen Angehörigkeit an ihn verpflichtet, kan nächst als Abwaschung der Schuldbefleckung betrachtet werden, in ihr aber zugleich der heilige Geist Gottes mitgetheilt, welcher im Gläubige Princip eines neuen Lebens ist. a) Durch diesen Geist, welcher der Christi ist, tritt der Gläubige in eine Lebensgemeinschaft mit Christo, welcher Christus in ihm und er in Christo lebt. b) In dieser Lebensge schaft mit dem gestorbenen und auferstandenen Christus stirbt der Glä seinem alten Wesen nach und beginnt ein neues Leben. c) So vollzie an ihm in der Taufe eine Neuschöpfung, durch welche principiell in ih Heiligkeit und Gerechtigkeit verwirklicht wird. d)

a) Auch in den paulinischen Gemeinden geschah wie in der Urgem (§. 41, a) die Aufnahme in die Christengemeinde durch die Taufe au Namen Christi (1 Cor. 1, 13—16). Die Taufe setzt also den Glaub ihn als an den, welchen die Christengemeinde mit dem Namen ihres (§. 76, a) bezeichnet, und damit zugleich an ihn als an den Heilsmittler (ἐσταυρώθη ὑπὲρ ὑμῶν) voraus, der immer schon ein Vertrauen auf ih solchen involvirt (§. 82, d) [1]). Es erhellt aber aus dem Zusammen

ist, als ideell bereits ἐν πνεύματι ὄντες und somit als δίκαιοι betrachtet, wie S es darstellt.

[1]) Deshalb redet der Apostel 1 Cor. 10, 2 davon, daß die Israeliten auf Mo tauft wurden, indem sie auf Grund der Gnadenerfahrung am rothen Meere auf i den gottgesandten Erretter vertrauen lernten (Exod. 14, 31).

mit v. 12, daß diese Anerkennung Jesu als des Heilsmittlers zugleich zu einer Angehörigkeit an ihn verpflichtet, die jede Abhängigkeit von einem anderen ausschließt (Vgl. 3, 23: ὑμεῖς Χριστοῦ), sofern er durch die Heilsthat seiner Selbsthingabe am Kreuz sich ein Recht darauf ermöglicht hat (§. 81, b). Indem nun der Tod Christi die Sündenvergebung erworben hat, deren Zueignung an den Einzelnen schon in der ältesten Verkündigung als unmittelbare Folge der Taufe auf seinen Namen erscheint (§. 41, a), kann die Taufe (wie bei Petrus §. 44, b) als Abwaschung von der Schuldbefleckung betrachtet werden (1 Cor. 6, 11: ἀπελούσασθε. Vgl. Act. 22, 16. Eph. 5, 26). Sofern der zum Glauben gelangte denselben durch Annahme der Taufe bekennt, empfängt er in derselben das symbolische Unterpfand der durch den Glauben bedingten Sündenvergebung oder der Rechtfertigung (§. 82, a). Allein die ursprüngliche Symbolik des Taufritus wies nach §. 21, b auf das völlige Abthun der bisherigen Gesinnung und die Erneuerung des gesammten Sinnes und Lebens hin. Von diesem Punkte aus hat der Apostel seine eigenthümliche Lehre von der Taufe ausgebildet [2]). Auch hier freilich knüpft er an die urapostolische Vorstellung an, wonach die christliche Taufe die messianische Geistestaufe ist (Vgl. §. 41, a. 44, b). Die Mittheilung des Geistes, welche den Gläubigen erst seiner Rechtfertigung gewiß macht und schon darum mit der Zutheilung der Sündenvergebung in der Taufe unmittelbar verbunden sein muß (§. 83, c), erfolgt auch bei ihm in der Taufe, in der wir mit Einem Geiste (ἐν ἑνὶ πνεύματι nach der ursprünglichen Form des Taufritus) getauft sind zu Einem Leibe (1 Cor. 12, 13), was gleich darauf unter einer andern Vorstellungsform als ein Getränktwerden mit Einem Geiste bezeichnet wird. Und zwar ist es der heilige Geist, der dabei in das Herz ausgegossen wird (Röm. 5, 5. Vgl. 1 Cor. 6, 19. 2 Cor. 6, 6. 13, 13. Röm. 9, 1. 14, 17. 15, 13. 16. 19), oder, was nach 1 Cor. 12, 3 damit identisch ist, der Geist Gottes (1 Cor. 3, 16. 6, 11. 7, 40. 2 Cor. 3, 3. Röm. 8, 11. 14). Aber ganz eigenthümlich ist es unserm Apostel, daß dieser Geist nun im Christen das Princip eines neuen Lebens wird, wie wir es schon in den Thessalonicherbriefen (§. 62, d) fanden [3]). Die Gotteskinder erkennen ihre

2) Paulus will Röm. 6 zeigen, daß seine Lehre von der Rechtfertigung keineswegs zu einer sittlichen Lethargie führe, welche ein ἐπιμένειν τῇ ἁμαρτίᾳ dulde (v. 1), daß der Gerechtfertigte vielmehr principiell der Sünde gestorben sei (v. 2), und um dies zu beweisen, geht er nun nicht etwa auf den Act der Rechtfertigung selbst, was doch scheinbar durch den Zusammenhang am nächsten gelegt war, sondern auf die Taufe zurück (v. 3). Hieraus folgt also einmal, daß bei ihm das neue Leben des Christen sich nicht durch einen psychologischen Proceß aus dem Rechtfertigungsbewußtsein heraus entwickelt, und sodann, daß es sich in der Taufe nicht bloß um eine symbolische Versicherung der Rechtfertigung handeln kann, sondern mit ihr noch etwas anderes gegeben sein muß, wodurch eine principielle Erneuerung im Menschen vollzogen ist.

3) Natürlich ist daneben der Geist auch wie in der urapostolischen Verkündigung (§. 40, a. Anm. 1. Vgl. §. 62, d) das Princip der Gnadengaben, mit denen Gott die Gläubigen in seinem Dienst an der Gemeinde ausrüstet (1 Cor. 12, 4), weshalb dieselben auch πνευματικά heißen (1 Cor. 12, 1. 14, 1. Vgl. v. 37). Mit der Vorstellung, wonach dieser Geist die Heilsgewißheit im Gläubigen wirkt, hängt es zusammen, daß niemand (auf Grund jener Heilsgewißheit) Jesum als Herrn (und Heilsmittler) bekennen kann, εἰ μὴ πνεύματι ἁγίῳ (1 Cor. 12, 3). Aber auch sonst ist Alles, was irgend zum Bestande

Kindschaft daran, daß sie von dem Geiste Gottes getrieben werden (Röm. 8, 14. Vgl. §. 83, d), und dieses ἄγεσθαι πνεύματι (Gal. 5, 18) bezeichnet ausdrücklich, daß dieser Geist das bewegende Princip ihres Lebens ist. Die normgebende Macht (νόμος) dieses Geistes hat sie frei gemacht von der normgebenden Macht (νόμος) der Sünde (Röm. 8, 2) und der neue Lebenszustand des Christen ist eine Wirkung des Geistes (Röm. 7, 6: καινότης πνεύματος. Vgl. Gal. 5, 25: ζῶμεν πνεύματι). Alle christlichen Tugenden sind Früchte des Geistes (Gal. 5, 22. 23), die Liebe ist eine vom Geist gewirkte (Röm. 15, 30), der Geist ist ein πνεῦμα πραότητος (Gal. 6, 1. 1 Cor. 4, 21). Durch dieses Geistes Wirkung kommt also jene vollkommene Erneuerung zu Stande, welche in der Symbolik des Taufritus durch das Verschwinden und Wiederauftauchen des Menschen angedeutet war [4]).

eines wahren Christenlebens gehört, eine Geisteswirkung, ein πνευματικόν (1 Cor. 9, 11. Vgl. 2, 13. Röm. 1, 11. 15, 27).

4) Offenbar ist hier überall der Geist als eine göttliche Kraft gedacht (Vgl. 2 Cor. 6, 7), von der eine bestimmte Machtwirkung ausgeht (Vgl. Eph. 3, 20 mit v. 16), wie ja allem πνευματικόν specifisch die δύναμις eignet (1 Cor. 15, 43. 44). Paulus redet von dem Beweise, den der Gottesgeist mittelst der von ihm specifisch ausgehenden Machtwirkung führt (1 Cor. 2, 4. Vgl. 1 Thess. 1, 5) oder gradezu von der δύναμις πνεύματος ἁγίου (Röm. 15, 13. 19). Und zwar ist es eine aus Gott stammende Kraft (1 Cor. 2, 12: τὸ πν. τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ), welche Gott giebt (2 Cor. 1, 22. 5, 5. Röm. 5, 5. Vgl. 1 Thess. 4, 8. Eph. 1, 17) und darreicht (Gal. 3, 5), die Christen empfangen (Gal. 3, 2. 14. 2 Cor. 11, 4. Röm. 8, 15) und besitzen (1 Cor. 6, 19), wie jede göttliche Gabe (Vgl. Sabatier, S. 293). Unmöglich kann demnach der Geist als selbstständige Persönlichkeit gedacht sein, wie noch Hahn, S. 118 behauptet. Wenn mit rhetorischer Absichtlichkeit (Vgl. §. 83, d) die Mittheilung des Geistes als eine Sendung dargestellt wird ganz analog der des Sohnes (Gal. 4, 6, vgl. v. 4), wenn der Geist als in uns wohnend (d. h. seine bleibende Stätte habend) bezeichnet wird (Röm. 8, 9. 11), wenn er, der uns zum Beten und Seufzen treibt und als eine ganz objectiv in uns wirksame Macht von unserm durch ihn gewirkten subjectiven Geistesleben noch unterschieden werden soll, selbst als in uns Abba rufend (Gal. 4, 6) und hilfreich mit seinem Seufzen für uns eintretend erscheint (Röm. 8, 26. 27), wie sonst Christus uns vertritt (Röm. 8, 37), so kann nur durch ein ganz unhermeneutisches Pressen des Ausdrucks daraus seine Persönlichkeit gefolgert werden. Noch weniger folgt dieselbe daraus, daß ihm 1 Cor. 2, 10 ein Erforschen der Gottestiefen beigelegt wird, da dies im Folgenden ausdrücklich durch die Analogie des menschlichen Selbstbewußtseins erläutert wird (Vgl. §. 68, c. Anm. 6), der Geist also gradezu als Träger des göttlichen Selbstbewußtseins erscheint (v. 11). Soll das von ihm als solchem Gesagte trotzdem auf den uns mitgetheilten Geist Anwendung leiden, so muß in dieser von ihm ausgehenden Kraft Gott selbst mit seinem Selbstbewußtsein gegenwärtig und wirksam gedacht werden, wie ja auch 3, 16 unfehlbar Gott selbst es ist, der durch seinen Geist in uns Wohnung macht. Darum kann auch 12, 11 die Wirksamkeit bei der Vertheilung der Gnadengaben auf das Wollen des Geistes zurückgeführt werden (καθὼς βούλεται), obwohl v. 6. 7 offenbar Gott selbst es ist, der sie in der angemessenen Vertheilung bewirkt. Die von Gott ausgehende geistige Kraft, die auf Erkennen und Wollen des Menschen wirken soll, kann natürlich nur erkennend und wollend gedacht werden; aber wie 2, 11 das göttliche Selbstbewußtsein der Grund dieses Erkennens, so ist hier der göttliche Gnadenwille der Grund dieses Wollens, nirgends aber ist an das Erkennen und Wollen eines von Gott verschiedenen Subjects gedacht. Und wenn 2 Cor. 13, 13 neben Gott und Christus

b) Die Geistesmittheilung ist natürlich wie jede Gedankenwirkung durch hristum als den erhöhten Herrn vermittelt, der darum auch 2 Cor. 3, 18 ύριος πνεύματος heißt. Die Gemeinde ist ein Brief, den Christus verßt hat, indem er mit dem Geist des lebendigen Gottes ihn auf die Tafeln r Herzen geschrieben (2 Cor. 3, 3). Ja, der Geist Gottes, der den Chrien in der Taufe mitgetheilt wird, ist nach dem Wechsel der Ausdrücke in öm. 8, 9 kein anderer als der Geist Christi (Gal. 4, 6. 1 Cor. 2, 16. 2 Cor. , 17. Vgl. Phil. 1, 19) und da der erhöhte Christus ganz πνεῦμα geworen (1 Cor. 15, 45), so heißt es ja 2 Cor. 3, 17 gradezu: ὁ κύριος τὸ νεῦμά ἐστιν [5]). Heißt es dort, daß, wer zum Herrn sich bekehrt, sich eben amit auch zum Geiste bekehrt (Vgl. §. 76, d), so folgt daraus, daß, wer en Geist empfängt, eben damit Christum in sich trägt. Es erhellt aus löm. 8, 9. 10, daß die Aussagen: πνεῦμα Χριστοῦ ἔχειν und Χριστὸς ν ὑμῖν völlig synonym sind; Christus ist eben im Menschen durch seinen Geist oder als der lebendig machende Geist selbst, wie ja auch Gott selbst im Geiste in dem Menschen ist und wirkt (Vgl. Anm. 4). An dem Sein Christi n Einem erkennt man den wahren Christen (2 Cor. 13, 5), Paulus bekennt on sich, daß nicht mehr er lebt, sondern Christus in ihm (Gal. 2, 20. Vgl. Col. 3, 11. Eph. 3, 17. Phil. 1, 8. 21). Zum wahren Christsein kommt es nicht, bis Christus im Menschen ausgestaltet ist, wie der Embryo im Mutterleibe (Gal. 4, 29); wie in der Geschlechtsgemeinschaft Mann und Weib Ein Fleisch werden (1 Cor. 6, 16), so werden in dieser innigsten Lebensgemeinschaft Christus und der Gläubige Ein Geist (v. 17), weil eben sein Geist unser Geist wird. Diese Lebensgemeinschaft mit Christo entsteht aber in der Taufe, wo uns sein Geist mitgetheilt wird. Wie der Gläubige durch die Taufe Christo ausschließlich angehörig wird (1 Cor. 1, 12. 13: τοῦ Χριστοῦ, Vgl. not. a), so heißt es Röm. 8, 9: wer den Geist Christi nicht hat, der ist nicht sein (οὐκ ἔστιν αὐτοῦ). Für diese Lebensgemeinschaft mit Christo hat nun aber Paulus auch noch eine andre Vorstellungsform ausgeprägt. Der Gläubige wird in Christum als sein neues Lebenselement hineinversetzt, und wenn das βεβαιοῦν εἰς Χριστόν, wodurch er immer fester und fester in diese Lebensgemeinschaft eingefügt wird, auf Grund der Salbung mit dem Geiste geschieht (2 Cor. 1, 21), mit dem Christus gesalbt war, so muß die Geistesmittheilung in ihn uns hineinversetzt haben. Wie der, welcher den Geist Gottes hat, nun im Lebenselement dieses Geistes ist (Röm. 8, 9), so ist jeder, der den Geist Christi oder Christum in sich hat, nunmehr auch in ihm. In dieser Lebensgemeinschaft mit Christo (ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ) entfaltet der Geist seine uns von der Macht der Sünde befreiende Wirksamkeit (Röm.

---

er heilige Geist wie ein drittes selbstständiges Subject genannt wird (Vgl. Eph. 2, 18. 4, 4—6), so führt hier grade die Vorstellung einer Antheilnahme an demselben (Vgl. Phil. 2, 1) aufs Deutlichste auf einen sachlichen Besitz.

5) Auch aus der Art, wie der den Christen mitgetheilte Geist bald als Geist Gottes, bald als Geist Christi d. h. als die beiden in gleicher Weise eignende göttliche Geisteskraft zeichnet wird, folgt zweifellos, daß, wenn man nicht dem Apostel ganz fremdartige Vorllungsweisen hier als Vermittlung heranziehen will, der Geist nicht als persönlich gecht sein kann. Vollends aber eine Identificirung Christi und des πνεῦμα, wie sie Cor. 3, 17 vorkommt, ist ganz undenkbar, wenn Paulus auf eine immanente Trinität lectirt haben sollte (Vgl. Schmidt, S. 152).

8, 2. Vgl. not. a), wie deutlich der Zusammenhang mit dem *τοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* in v. 1 zeigt. Für diese Vorstellung bot nun dem Apostel die Form des Taufritus noch einen ausdrücklichen Anküpfungspunkt. Die solenne Formel *βαπτίζεσθαι εἰς Χριστόν* nimmt er Röm. 6, 3 sichtlich nicht in ihrem ursprünglichen Sinne von einem Getauftwerden auf Christum hin (= *εἰς ὄνομα Χριστοῦ*, vgl. not. a), sondern dem strengen Wortsinn des *εἰς* gemäß von einem Eingetauchtwerden in ihn hinein, wodurch man in eine reale Lebensgemeinschaft mit ihm versetzt wird. Wie viele in Christum getauft sind, die haben Christum angezogen (Gal. 3, 27). Wie der Mensch in einem Kleide, das er angezogen, ist, so ist die Folge dieses Angezogenhabens Christi, daß sie nun in ihm sind (v. 28: *πάντες ὑμεῖς εἷς ἐστὲ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*). Daher heißt es nach not. a von der Taufe: *ἐν ἑνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν* (1 Cor. 12, 13); zu dieser Einheit des Leibes sind aber die Christen nur dadurch gelangt, daß sie alle in gleicher Weise *ἐν Χριστῷ* sind (Röm. 12, 5: *οἱ πολλοὶ ἓν σῶμά ἐσμεν ἐν Χριστῷ*). Die Taufe, durch die man Christo angehörig (not. a) und seines Geistes theilhaftig wird, versetzt also zugleich in diese reale Lebensgemeinschaft mit Christo, sie macht, daß wir *ἐν Χριστῷ* sind, weshalb Gal. 3, 28. 29. 1 Cor. 15, 22. 23 die Ausdrücke *οἱ τοῦ Χριστοῦ* und *οἱ ἐν Χριστῷ* ganz synonym wechseln[6]. Wie nun die Taufe den Glauben voraussetzt, so wird auch die Geistesmittheilung, welche in die Lebensgemeinschaft mit Christo versetzt, ausdrücklich vom Glauben abhängig gemacht. Nur auf Anlaß der (angenommenen und im Glauben, den sie fordert, befolgten) Glaubensbotschaft hat der Christ den Geist mit seinen Gaben empfangen (Gal. 3, 2. 5), nur durch Vermittlung des Glaubens empfängt er den verheißenen Geist (*τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ*

6) Wir fanden diese Formel zunächst bei Paulus als Ausdruck für das objective Begründetsein des Heils in Christo (§. 75, d), hier dagegen erscheint sie als technischer Ausdruck für das subjective Verhältniß der Gläubigen zu Christo, in welches sie vom Beginn ihres Christseins an getreten sind (Röm. 16, 7: οἳ πρὸ ἐμοῦ γεγόνασιν ἐν Χριστῷ. Vgl. v. 11: τοὺς ὄντας ἐν κυρίῳ). Der Christ ist ein ἄνθρωπος ἐν Χριστῷ (2 Cor. 12, 2. Vgl. 1 Cor. 1, 30: ὑμεῖς ἐστὲ ἐν Χριστῷ). Und zwar bezeichnet dies nicht bloß eine äußere Verbindung mit Christo, wie etwa die Formel οἱ ἐν τῷ νόμῳ (Röm. 3, 19. Vgl. 2, 12) die Stellung innerhalb des Gesetzes bezeichnet, sondern die reale Lebensgemeinschaft mit Christo, welche durch die Taufe begründet ist. In dieser Lebensgemeinschaft mit Christo gelten die Unterschiede des vorchristlichen Lebens nichts mehr (Gal. 5, 6); in ihr sind die Christen, was sie sind, reich (1 Cor. 1, 5), klug (4, 10), unter Umständen auch schwach (2 Cor. 13, 4). In diesem neuen Verhältniß ist Timotheus sein Kind (1 Cor. 4, 17), sind andere seine Mitarbeiter (Röm. 16, 3. 9). Es erhellt hieraus, wie die Bezeichnung des subjectiven Verhältnisses zu Christo fast unmerklich in die eines darauf gegründeten mehr objectiv gedachten Zustandes übergehen kann, von welchem die betreffenden Aussagen gelten. In demselben Zusammenhange werden Christen als bewährt und ausgezeichnet in Christo bezeichnet (Röm. 16, 10. 13) und 1 Cor. 4, 15 (ἐὰν μυρίους παιδαγωγοὺς ἔχητε ἐν Χριστῷ) 11, 11 scheint vollends das ἐν Χριστῷ ganz den Christenstand als solchen zu bezeichnen, wie auch die Formel ἐκκλησίαι ἐν Χριστῷ (Gal. 1, 22. Vgl. 1 Thess. 2, 14) noch vorkommt. Daraus aber sieht man, wie Paulus in eine Formel von ursprünglich allgemeinerem Sinne erst eine tiefere Bedeutung im Sinne seiner eigenthümlichen Lehranschauung hineingelegt hat (Vgl. §. 62, c. Anm. 3), ohne daß jene ursprüngliche im Gebrauch ganz ausgetilgt ist.

νεύματος: v. 14). Daraus erhellt von selbst, daß die so weit verbreitete
rstellung, als gehöre die Lebensgemeinschaft mit Christo zum Wesen des
laubens (Vgl. z. B. Lechler, S. 115. Meßner, S. 265. Reuß, II, S. 102.
3. Baur, S. 176. 177), nicht paulinisch ist [7]). Der Glaube ist die Vor-
sſetzung dieser Vereinigung mit Christo; aber sie selbst kann nie durch ein
rhalten des Menschen zu Stande kommen, sondern nur dadurch, daß
ristus selbst durch Mittheilung seines Geistes in diese Lebensgemeinschaft
t ihm tritt. Es ist aber die scharfe Unterscheidung von beidem kein will-
rliches Auseinanderreißen zweier von Paulus in eins gedachter Momente,
dern es ist durchaus nothwendig, wenn nicht der paulinische Glaubens-
griff wesentlich alterirt werden soll, indem dem rein religiösen Moment des
sschließlichen Vertrauens auf die göttliche Gnade in irgend einer Fassung
s sittliche Moment der principiellen persönlichen Hingabe an die in Christo
räsentirte neue Lebensrichtung beigefügt wird, womit denn zugleich die
hre von der Rechtfertigung, die dann mindestens auf diese principielle Um-
r gegründet wird, völlig umgedeutet ist. Man will wohl durch diese an-
blich tiefere und reichere Fassung des Glaubensbegriffs den Anknüpfungs-
nkt für die Entstehung des neuen Lebens gewinnen, übersieht aber, daß
mit der Nerv der paulinischen Gnadenlehre verletzt wird. Das neue Leben
s Christen entwickelt sich nicht durch einen rein psychologischen Proceß aus
m Glauben [8]) (so wenig wie aus der Rechtfertigung, vgl not. a. Anm. 2),
mit immer irgend wie für die Entstehung desselben ein menschlicher Factor
it in Anspruch genommen würde, sondern wie die Rechtfertigung eine reine
ttliche Gnadenthat ist, so ist auch die Mittheilung eines neuen Lebensprin-
ps eine zweite göttliche Gnadenthat, auf die uns schon die Lehre von der
echtfertigung selbst hinwies (§. 83, c).

7) Vergebens beruft man sich dem so klar vorliegenden Zusammenhange des pauli-
schen Systems gegenüber für die gangbare Auffassung auf 2 Cor. 13, 5, wo nur schein-
r das ἐστὲ ἐν τῇ πίστει und das Ἰησοῦς Χριστὸς ἐν ὑμῖν Synonymbegriffe sind, wäh-
nd in Wahrheit die Frage nach jenem daraus entschieden werden soll, ob dieses sich vor-
ndet, dieses also die nothwendige Folge von jenem ist. Ebensowenig kann Gal. 2, 20 be-
eisen, wo auch nur scheinbar das ζῇ ἐν ἐμοὶ Χριστός und das ζῶ ἐν πίστει in Pa-
llele stehen; in Wahrheit wird hier gerade dem neuen Leben des Apostels, welches allein
r in ihm (durch seinen Geist) lebende Christus lebt, entgegengesetzt das, was noch in
inem Fleischesleben von eigenem Leben in ihm ist, was aber nun auch völlig aufgeht
das ζῆν ἐν πίστει, so daß die πίστις gerade als das ihm Eigene im Gegensatz zu dem,
as gar nicht sein, sondern lediglich Christi ist, genannt wird. Die Stelle 2 Cor. 4, 13
hört gar nicht hierher, da in derselben nicht von dem rechtfertigenden Glauben die Rede
t (Vgl. §. 82, c. Anm. 10).

8) Für die Vorstellung, daß der Glaube als solcher das wirkungskräftige Princip
s neuen Lebens sei, beweist auch nicht die einzige Stelle, die wenigstens scheinbar dafür
richt, weil in ihr von dem Glauben die Rede ist, der durch Liebe wirksam ist (Gal. 5,
: πίστις δι᾽ ἀγάπης ἐνεργουμένη). Allein es bedarf nur der Verweisung auf Gal. 5,
. Röm. 15, 30, wonach die Liebe eine Frucht und Wirkung des Geistes ist, um zu er-
nnen, daß diese Wirksamkeit des Glaubens dadurch vermittelt gedacht ist, daß jeder Gläu-
ge als solcher den Geist empfängt, und das liegt auch hier im Zusammenhang, sofern
n dem Glauben derer die Rede ist, die ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ sind und in denen darum
risti Geist wirksam ist.

c) Für den Christen ist Christus zunächst nothwendig der gestorbene; denn als solcher ist er ihm der Heilsmittler (§. 80, a). Fühlt sich also der Christ in einer realen Gemeinschaft mit diesem Christus, so ist er mit ihm gekreuzigt (Gal. 2, 20. Vgl. 6, 14. Röm. 6, 6) [9]) und gestorben (Röm. 6, 8. Vgl. Col. 2, 20). Die Taufe, die ihn in diese Gemeinschaft versetzt hat (not. b), ist also nicht nur ein Eingetauchtwerden in ihn (*βαπτίζεσθαι εἰς Χριστόν*), sondern insbesondere ein Eingetauchtwerden in seinen Tod hinein (Röm. 6, 4: *βάπτισμα εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ*). Wie aber die Gewißheit des Todes Christi versiegelt ist durch sein Begräbniß (§. 78, a. Anm. 2), so ist auch das Untertauchen des Täuflings gleichsam ein Begrabenwerden, durch welches dies Gestorbensein mit Christo versiegelt wird (Röm. 6, 4. Vgl. Col. 2, 12). So gewinnt Paulus nun erst ganz diejenige symbolische Fassung des Taufritus, nach welcher er die *μετάνοια* versinnbildet (not. a); denn das in ihr sinnbildlich versiegelte Sterben mit Christo ist eben ein Sterben des alten Menschen, ein Vernichtetwerden des Leibes, sofern derselbe bisher ein von der Sünde beherrschter war (Röm. 6, 6), wodurch der Mensch der Sünde abstirbt (v. 2. 11), von ihrer Herrschaft befreit wird (v. 6. 18. 22), also seine ganze bisherige Gesinnung und Lebensrichtung ablegt. Aber damit ist ja die positive Erneuerung derselben gegeben und auch diese vollzieht sich nun dadurch, daß man in der Taufe in die reale Gemeinschaft mit Christo gesetzt wird. Sind wir nemlich durch diese Aehnlichkeit seines Todes d. h. dadurch, daß dieser sein Tod in unserm inneren Leben nachgebildet ist, mit ihm verwachsen (*σύμφυτοι γεγόναμεν*) d. h. in eine reale Gemeinschaft mit ihm gekommen, so muß sich dieselbe auch bewähren in Beziehung auf die Auferstehung (Röm. 6, 5), die dem Tode Christi unmittelbar folgte und ohne die er ebenfalls unser Heilsmittler nicht wäre (§. 81, d). Es kann nur Zufall sein, wenn der Terminus *συνεγείρεσθαι* (Col. 2, 12. 3, 1. Eph. 2, 6) in unseren Briefen nicht vorkommt und wenn die naheliegende Analogie dieser Auferweckung mit dem Auftauchen aus dem Wassergrabe der Taufe nicht durchgeführt wird. Der Sache nach liegt sie darin, daß auf das Mitsterben mit Christo nach logischer Nothwendigkeit das Mitleben mit ihm folgt (Röm. 6, 8), und daß der Zweck des Mitbegrabenwerdens mit Christo in der Taufe

---

9) Es ist nur scheinbar, wenn es nach Gal. 5, 24 (οἱ τοῦ Χριστοῦ ἐσταύρωσαν τὴν σάρκα) scheint, als vollziehe der Mensch diese Tödtung selbst; selbstthätig ist er dabei nur, sofern er freiwillig zur Taufe kommt, in welcher ihm diese Tödtung durch die Versetzung in die Gemeinschaft mit Christo angethan wird, wie ihm ja auch das βαπτίζεσθαι selbst angethan wird, wenn auch nur mit seinem freien Willen. Uebrigens zeigt auch diese Stelle, daß jenes σταυροῦν in der Taufe geschieht, in welcher man ja Christo angehörig (τοῦ Χριστοῦ) wird (1 Cor. 1, 12. 13 und dazu not. a). Ganz mit Unrecht benutzt also Pfleiderer diese Stelle, um zu beweisen, daß der rein religiöse Kern im Glaubensbegriff der Rechtfertigungslehre (den er unbegreiflicher Weise als einen äußerlichen bezeichnet) nichts Anderes sei, als das Mitsterben und Mitauferstehen mit Christo selbst, wobei er das entscheidende Hauptmoment („nemlich eben bei ihrem Gläubigwerden") willkührlich hinzuergänzt (S. 172). Auch die Vergleichung der Stellen Gal. 6, 14. 15 und Röm. 3, 27 kann dafür nichts beweisen, da hier von dem durch die Werke erworbenen Ruhm des eigenen Verdienstes, dort von der Werthschätzung der irdischen Dinge, denen gegenüber dem Christen in seinem neuen Leben nur das Kreuz Christi noch Werth hat, die Rede ist. Im Uebrigen vgl. not. b und insbesondere Anm. 7.

Neuheit des Lebens ist (6, 4), das fortan nicht der Sünde, der wir abstorben sind, sondern Gotte angehört (v. 11. 13). Dieses Leben ist aber Leben in der Gemeinschaft mit Christo (v. 11: ζῶντας τῷ θεῷ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ), der auch als der Auferstandene ganz und gar Gotte lebt (v. 10). ben in Christo können wir aber nur, wenn er in uns lebt und so erscheint Gal. 2, 20 als die Folge des Gekreuzigtseins mit Christo, daß er in uns t, sein geistig-heiliges Leben also an die Stelle unsers natürlich sündhaf- tritt, indem er uns in die Gemeinschaft seines Auferstehungslebens aufmmt. Das Heilbringende an diesem Mitsterben und Mitauferstehen liegt o nicht darin, daß uns die Heilsbedeutung des Todes und der Auferstehung Christi dadurch angeeignet wird (was lediglich durch den Glauben geieht), sondern darin daß es die Lebensgemeinschaft mit dem erhöhten Chris realisirt, in welcher die Vernichtung unsers natürlich-sündhaften Lebens d die Entstehung eines neuen gottwohlgefälligen Lebens gleichzeitig geben ist[10]).

d) Erlebt der Gläubige bei der Geistesmittheilung in der Taufe (not. a) ch die Versetzung in die Lebensgemeinschaft mit Christo (not. b) ein Stern und Auferstehen (not. c), so ist mit ihm nichts geringeres als eine Neuöpfung vor sich gegangen. Ist jemand in Christo, so ist er eine neue

10) Hieraus wird nun erst ganz klar, wie in dieser Lehrbildung Sterben und Aufstehen Christi nur als die Vorgänge, welche das erhöhte Leben Christi voraussetzt, nicht er nach ihrer Heilsbedeutung in Betracht kommen, welche R. Schmidt daraus erschlien will (Vgl. §. 81, c), und daß man also nicht folgern kann, weil das Mitsterben mit hristo ein Absterben der Sünde sei, müsse auch das Sterben Christi in irgend einem inn als ein Absterben der Sünde gefaßt werden (Vgl. §. 80, b. Anm. 5). Aber auch enn Pfleiderer, S. 170 die Entstehung dieser eigenthümlich paulinischen Lehrbildung dars erklärt, daß die Momente, durch welche das Ideal der menschlichen Geistesentwicung zur Gotteskindschaft, zum actuellen Geistsein oder zur Gottebenbildlichkeit (das er in em erhöhten Christus hypostasirt sieht) realisirt wurde, aus äußeren Vorgängen in die omente eines inneren Processes umgesetzt seien, durch welche im Geistesleben des Menchen das Ideal (relativ) realisirt werde, welches Paulus in dem erhöhten Christus als bsolut realisirt anschaut, so übersieht er, daß bei Christo durch sein Sterben und Aufrstehen hindurch gar nicht das sittliche Ideal erst realisirt ist (das in dem sündlosen Gotessohn hier schon realisirt war), sondern daß sich durch sie nur sein zuständliches Sein einer seiner Gottessohnschaft vollkommen entsprechenden Daseinsform vollendete. Daurch aber wurde er freilich erst befähigt, den Gläubigen zu sein, was er ihnen als der deale Mensch auf Erden nie sein konnte, nemlich als der vollendete Geist (2 Cor. 3, 17) n ihnen zu sein und in die Geistes- und Lebensgemeinschaft mit ihnen zu treten, durch ie sie allein zu einem neuen Leben gelangen konnten. Da dies nun ohne ein Sterben es alten Menschen und ohne den principiellen Beginn eines neuen Daseins nicht geschehen konnte, so lag es, namentlich im Anschluß an das Untertauchen und Auftauchen im Taufact, nahe, dies mit dem Sterben und Auferstehen Christi zu parallelisiren, das für sein erhöhtes Leben ebenso Voraussetzung war, wie unser Sterben und Auferstehen für eine dauernde Lebensgemeinschaft mit dem erhöhten Christus. So gewiß aber das neue Leben der mit Christo Auferstandenen (auch in idealer Vollendung gedacht) immer nur ein sittliches ist und nicht unmittelbar identisch mit dem zuständlichen Leben des auferstandenen Christus, so gewiß darf auch die Analogie zwischen unserm Sterben mit Christo und dem Sterben Christi nicht in der Weise gepreßt werden, wie R. Schmidt es thut.

Schöpfung (ein *ἔργον τοῦ θεοῦ*: Röm. 14, 20); das Alte ist vergangen, siehe! Alles ist neu geworden (2 Cor. 5, 17. Vgl. Eph. 2, 10). Auch aus dem Zusammenhange von Gal. 6, 14. 15 erhellt, daß mit dem *σταυρωθῆναι τῷ κόσμῳ* der Christ eine neue Schöpfung geworden ist. Dasselbe wird bildlich 1 Cor. 5, 7 so ausgedrückt, daß die Christen *ἄζυμοι* d. h. von allem Sauerteig sündlichen Wesens gereinigt sind. Was in der urapostolischen Verkündigung die Wiedergeburt durch das Wort war (§. 46, a. 52, b), das ist hier die Neuschöpfung durch die Begründung der Lebensgemeinschaft mit Christo in der Taufe. Wie bei Jacobus das Ziel der Wiedergeburt die Gottgeweihtheit der Christen war (§. 54, b) und wie bei Petrus die Christen durch die Taufe das heilige Eigenthumsvolk Gottes geworden sind (§. 45, c), so sind auch bei Paulus alle getauften Christen *ἅγιοι* (1 Cor. 1, 2. 6, 1. 2. 14, 33. 16, 1. 15. 2 Cor. 1, 1. 8, 4. 9, 1. 12. 13, 12. Röm. 1, 7. 8, 27. 12, 13. 15, 25. 26. 31. 16, 2. 15)[11]); denn sie gehören weder irgend einem Menschen an (1 Cor. 7, 23), noch sich selbst, sondern Gott allein, der sie losgekauft (6, 19. 20, vgl. §. 80, c) und dadurch zu seinem ausschließlichen Eigenthum gemacht hat[12]). Diese Gottgeweihtheit der Christen wird nun aber von Paulus speciell auf den heiligen Geist, den sie in der Taufe empfangen haben, zurückgeführt. Als solche, deren Leib Gott zum Tempel seines Geistes gemacht hat, gehören die Christen nicht sich selbst, sondern Gott an (1 Cor. 6, 19), als solche, in denen der Geist Gottes wohnt (3, 16), sind sie *ἅγιοι*[13]) (v. 17. Vgl. Eph. 2, 21. 21). Schon sofern Gottes Kinder als solche durch den Geist getrieben werden müssen, weil das Kind keinen andern Geist haben kann, als ihn der Vater hat (Röm. 8, 14 und dazu §. 83, d), ist mit der durch die Adoption gegebenen Angehörigkeit an Gott (§. 83, a) auch eine Geisteswirkung gesetzt, welche die dieser Angehörigkeit entsprechende Beschaffenheit hervorbringt. Diese Beschaffenheit ist entspre-

11) Alles, was im engeren Sinne von Gott herstammt (Röm. 1, 2: γραφαὶ ἅγιαι, 7, 12: νόμος ἅγιος, 5, 5: πνεῦμα ἅγιον. Vgl. Luc. 1, 72: διαθήκη ἁγία, 2 Tim. 1, 9: κλῆσις ἁγία) oder, nach ATlichem Sprachgebrauch (Exod. 13, 2. Vgl. Luc. 2, 23), was ihm speciell zum Eigenthum geweiht ist (Röm. 11, 16: ἀπαρχή, 12, 1: θυσία, 1 Cor. 3, 17: ναὸς τοῦ θεοῦ. Vgl. Eph. 2, 21), ist heilig. Zu unterscheiden davon ist ἁγνός mit seinen Derivatis, das ausschließlich von sittlicher Reinheit (2 Cor. 7, 11. Vgl. Phil. 4, 8) und Lauterkeit (Phil. 1, 17. Vgl. Jac. 3, 17) steht, besonders in geschlechtlicher Beziehung (2 Cor. 11, 2. 6, 6. Vgl. 1 Petr. 3, 2). Anders sonst bei Petrus (§. 46, b) und Jacobus (§. 55, b).

12) Diese Gottgeweihtheit der Gottangehörigen ist so real gedacht, daß der nicht christliche Ehegatte durch die Gemeinschaft mit dem christlichen, das ungetaufte Kind durch die Gemeinschaft mit den christlichen Eltern ἅγιος wird (7, 14). Sie erstreckt sich nach dem Grundsatz, daß das Heilige Alles, was zu ihm gehört, heiligt (Matth. 23, 17. 19), selbst auf Alles, was den Christen als solchen eignet; daher wird der christliche Liebeskuß (1 Petr. 5, 14) als ein φίλημα ἅγιον bezeichnet (1 Cor. 16, 20. 2 Cor. 13, 12. Röm. 16, 16. Vgl. 1 Thess. 5, 26).

13) Aehnlich ließ schon die älteste Ueberlieferung Jesum durch die Geistesmittheilung in der Taufe zum Messias gesalbt oder geweiht werden (§. 18, a. 38, b. Vgl. 2 Cor. 1, 21 und dazu §. 77, a) und Petrus die Heiligkeit der Mitglieder der vollendeten Theokratie durch die Geistesweihe in der Taufe vermittelt sein (§. 44, b), wobei aber der Geist noch nicht als Princip des neuen Lebens in Betracht kommt.

chend der göttlichen ἁγιότης (2 Cor. 1, 12. Vgl. §. 45, d. Anm. 6) die gottähnliche Erhabenheit über alle creatürliche Unreinheit und Befleckung. Diese zur wahren Gottangehörigkeit nothwendige Beschaffenheit wird aber principiell in ihnen bewirkt durch den heiligen Geist, indem dieser seine eigene ἁγιότης seinen Trägern mittheilt. Die προσφορὰ εὐπρόσδεκτος, welche Gott in den Heidengemeinden dargebracht wird, ist ἡγιασμένη ἐν πνεύματι ἁγίῳ (Röm. 15, 16. Vgl. 1 Cor. 6, 11: ἡγιάσθητε — ἐν πνεύματι θεοῦ. 2 Theß. 2, 13: ἁγιασμὸς πνεύματος). Nur dadurch, daß der Geist, der diese Gottgeweihtheit wirkt, bei Paulus als das positive Princip des neuen Lebens gedacht ist (not. a), erhält bei ihm der Begriff der Heiligkeit zugleich den positiven Inhalt einer sittlichen Vollkommenheit, wie sie diesem neuen Leben eignet. Da aber nach not. b die Geistesmittheilung die Lebensgemeinschaft mit Christo bewirkt, so kann die Heiligung auch auf diese zurückgeführt werden. Die Christen bilden eine gottangehörige Gemeinde (ἐκκλησία θεοῦ), sofern sie ἡγιασμένοι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ sind (1 Cor. 1, 2. Vgl. Phil. 1, 1). Christus selbst kann (wie der heilige Geist) als Urheber ihres ἁγιασμός bezeichnet werden (1 Cor. 1, 30). Und da die Begründung der Lebensgemeinschaft mit Christo so wie die Geistesmittheilung, die sie bewirkt hat, in der Taufe geschehen ist, so datirt auch von ihr der ἁγιασμός der Christen (1 Theß. 4, 7, vgl. §. 61, c), wie denn auch 1 Cor. 6, 11 das ἡγιάσθητε unmittelbar mit dem in der Taufe vollzogenen ἀπελούσασθε (not. a) verbunden wird. Sofern nun die Herstellung der wahren Gottgeweihtheit oder Heiligkeit schon im A. T. das höchste Ziel ist, das der im Gesetz offenbarte Wille Gottes intendirt (Levit. 11, 44), bildet der ἁγιασμός den Gegensatz zur ἀνομία (Röm. 6, 19), in ihm verwirklicht sich der dem Willen Gottes entsprechende normale Zustand des Menschen, die δικαιοσύνη. Der in der Taufe der Sünde Gestorbene ist von der Herrschaft der Sünde befreit und damit der Gerechtigkeit oder Gott selbst geknechtet (Röm. 6, 18. 22. Vgl. 7, 4), ein Ausdruck, den Paulus freilich 6, 19 ausdrücklich entschuldigt, sofern diese Knechtschaft, in welcher der Mensch nur noch den göttlichen Willen verwirklichen kann, eben die wahre Freiheit ist. Er ist mit Christo gestorben, und wer in diesem Sinne gestorben ist, der ist factisch gerecht gemacht, indem sein Ich von der Sünde, welche ihn knechtete und so an der Erlangung der factischen δικαιοσύνη hinderte (§. 66), losgemacht ist (Röm. 6, 7: ὁ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας). Für die, welche in Christo sind, giebt es daher **kein** (bemerkte die nachdrucksvolle Stellung des οὐδέν!) Verdammungsurtheil mehr (Röm. 8, 1), weil sie nicht bloß im Glauben gerechtfertigt, sondern auch in der Lebensgemeinschaft mit Christo von der Sünde frei geworden sind, die sie also nicht mehr zu einem Thun zwingen kann, welches ihnen aufs Neue ein Verdammungsurtheil Gottes zuzieht. Die Gerechtigkeit des Menschen zu beschaffen, war das eigentliche Ziel der Gnadenanstalt des Christenthums, Gott beschafft dieselbe aber auf zweierlei Wegen, durch die Rechtfertigung und die Neuschöpfung und darum auch in verschiedener Weise. Es ist von entscheidender Bedeutung für das Verständniß des paulinischen Systems, jene beiden göttlichen Heilsthaten (Vgl. §. 83, d) und darum auch diese beiden Resultate derselben nicht zu vermischen[14]. In einer Verbin-

14) So wenig die Rechtfertigung die Heiligkeit, welche nichts anderes ist als die factisch hergestellte δικαιοσύνη, voraussetzt, so wenig ist diese die nothwendige Folge von je-

dung stehen sie nur dadurch, daß die Bedingung für beide der Glaub
und daß auf Grund dieses Glaubens beide unmittelbar eintreten. So
wiß jeder Gläubige und auf Grund seines Glaubens Gerechtfertigte sich ta
läßt, so gewiß erfährt er auch die Geistestaufe, die ihn principiell in
Stand der Heiligkeit und damit der factischen Gerechtigkeit versetzt.
während die Rechtfertigung ein einmaliger, in sich abgeschlossener Act is
kann die Heiligung der Natur der Sache nach nur dadurch geschehen,
zunächst principiell der Anfang eines neuen Lebens gesetzt wird, welcher e
entwicklungsfähig als -bedürftig ist. Auf die Nothwendigkeit einer so
Entwicklung, welche dem gottgesetzten Anfang entsprechend einer steten
terstützung bedarf, weist schon die Art hin, wie Paulus neben die Tauf
der jener Anfang gemacht ist, das Abendmahl stellt.

§. 85. Das Herrenmahl.

Wenn in der Taufe das neue Leben des Christen begründet wird
dient das Herrenmahl zur weiteren Ernährung desselben. a) Ueber die
setzung desselben haben wir von Paulus die älteste Ueberlieferung, für
Aussagen über die Bedeutung desselben beruft er sich auf eine von Cl
erhaltene Offenbarung. b) Durch den Genuß seines für uns getödteten
bes und seines für uns vergossenen Blutes stärkt das Herrenmahl die i
Taufe begründete Lebensgemeinschaft mit dem für uns gestorbenen Christ
Auch die unwürdig genießenden empfangen Leib und Blut des Herren,
sie versündigen sich daran und werden dafür gestraft. d)

a) Taufe und Abendmahl als die Gnadenmittel, welche zur Beg
dung und zur Ernährung des höheren Lebens im Christen dienen, zu
menzustellen, giebt uns Paulus durch 1 Cor. 10, 1—4 eine zweifellose
rechtigung. Er stellt dort die Heilserfahrungen Israels in der Wüst
Typen dar der Gnadenerfahrungen, welche die Christen gemacht
(§. 73, c), und zwar bezeichnet er den Durchgang durchs rothe Meer
drücklich als eine Taufe (v. 1. 2 und dazu §. 84, a. Anm. 1). Wie jene
grundlegend die Errettung Israels vermittelte, so soll also antitypisc
christliche Taufe als die grundlegende Heilserfahrung, welche die Ch
gemacht haben, angesehen werden. Wenn nun 10, 3. 4 das Manna
die Felsenwasserspende als eine geistliche Speise und ein geistlicher Tran
zeichnet werden, so ist klar, daß dieselben als Typus des christlichen Al
mahls betrachtet werden, und daß, wie jene Gaben das gerettete Israe
seiner Wüstenwanderung ernährten, so dieses als das geistliche Nahru

ner, die sich etwa auf psychologischem Wege aus ihr von selbst entwickelte (Vgl. not. a. An
Wenn 1 Cor. 1, 30 der ἁγιασμός auf die δικαιοσύνη folgt, so steht 6, 11 das ἡγιά
vor dem ἐδικαιώθητε (Vgl. Eph. 2, 15. 16). So gewiß diese Verschiedenheit beide
durch den Context bedingt ist, so gewiß könnte sie nicht eintreten, wenn beide Gn
thaten Gottes in einem Causalnexus stünden. Darum fehlt auch Röm. 8, 30 na
δικαίωσις nicht etwa der ἁγιασμός; denn dieser folgt nicht aus jener oder auf jene,
dern findet zugleich mit jener statt.

tel der Gemeinde betrachtet werden soll [1]). Ganz unmöglich kann das πνευματικόν nur bezeichnen, daß Brod, Trank und Felsen allegorisch zu en seien, wie Baur, S. 201 will, da jener pneumatische Fels nach §. 79, c Christus war und nicht etwa nur nach der Auslegung des Apostels ist; aber schwerlich soll auch dadurch jene Nahrung als übersinnliche (Rückert, S. 213) oder als durch eine heilsgeschichtliche, übernatürliche Wirkung Gottes hervorgebrachte (v. Hofm. z. d. St.) bezeichnet werden. Es war eine leibliche Nahrung, die aber, weil sie, wie das Manna, vom Himmel oder, wie das Felsenwasser, von Christo gespendet wurde, von diesem ihrem Ursprung her geistige Art an sich trug und daher auch eine geistliche Wirkung hatte, indem sie den Glauben der Israeliten stärkte (Vgl. auch R. Schmidt, S. 147). Gewiß aber ist nicht mit Rückert, S. 215. 216 anzunehmen, daß Paulus eine aus der jüdischen Theologie überkommene Vorstellung vom Manna und Felsenwasser auf das christliche Abendmahl übertrug und so seine Vorstellung von dem Wesen und der Bedeutung desselben bildete, sondern seine Vorstellung vom Abendmahl bildet den Ausgangspunkt, von welchem aus sich diese analoge Heilserfahrung Israels als ein Typus derselben darstellte. Dies erhellt deutlich daraus, daß die parallele Auffassung des Durchgangs durchs rothe Meer als einer Taufe nur a posteriori ausgebildet sein kann. Für seine Auffassung des Abendmahls ergiebt sich uns aber hieraus zunächst nur das Allgemeine, daß er auch hier dem leiblichen Essen und Trinken eine pneumatische Wirkung beilegte.

b) Als ein κυριακὸν δεῖπνον, als ein von dem Herrn herrührendes, von ihm gestiftetes Mahl bezeichnet Paulus das Abendmahl (1 Cor. 11, 20), bei welchem der Herr selbst der Gastgeber ist, da 10, 21 von seinem Becher und seinem Tisch geredet wird (Vgl. 11, 27). Wenn er sich 11, 23 auf eine ihm persönlich (bemerke das ausdrucksvoll voranstehende ἐγώ!) von dem Herrn gewordene Mittheilung beruft, so kann sich dies nicht auf die Allen in gleicher Weise von den Uraposteln gewordene Ueberlieferung über die Abendmahlseinsetzung beziehen, sondern nur auf die im Folgenden gegebenen Andeutungen über den Zweck dieser Stiftung und die daraus fließenden Anforderungen an die Feiernden, zumal nur diese das eigentlich begründende Moment (γάρ) für seinen Tadel (v. 22) ausmachen. Die Geschichte der Abendmahlseinsetzung hat er mittelbar oder unmittelbar aus der Ueberlieferung der Urapostel (§. 78, a). Dann aber haben wir, was Rückert, S. 209 übersieht, hier jedenfalls die älteste Form dieser Ueberlieferung; denn auch die im Marcusevangelium (14, 22—24) uns erhaltene ist doch nur eine Wiedergabe aus zweiter Hand und eine ungleich spätere. Die wesentlichste Abweichung in Marc. 14, 24 ist außerdem so offenbar durch Conformation mit den Worten bei der Darreichung des Brodes (v. 22) und mit den Worten der tlichen Bundesschließung, auf welche sie anspielen (Exod. 24, 8), entstanden, daß die größere Kürze und Klarheit nicht zu ihren Gunsten entscheiden

1) Daraus ergiebt sich auch, weshalb an dieser Stelle die Lehre vom Abendmahl r Darstellung des paulinischen Lehrbegriffs eingereiht werden kann. Wenn man sie in r Lehre von der Gemeinde abhandelt (Vgl. z. B. v. Oosterzee §. 41), so setzt man vors, daß die Sacramente eine constitutive Bedeutung für das Wesen derselben haben, für sich doch nur eine schwache Andeutung bei Paulus anführen läßt (Vgl. §. 92, a. m. 3).

kann. Das schließt nicht aus, daß Paulus, dem es nicht auf den buchstäblichen Wortlaut, sondern auf den wesentlichen Gehalt der Einsetzungsworte ankam, den Leib erläuternd als den (in seinem Tode) uns zum Heil gereichenden (1 Cor. 11, 24: τὸ ὑπὲρ ὑμῶν) und den durch das Blut vermittelten Bund als den neuen (v. 25) bezeichnete. Ebenso hat er die ausdrückliche Aufforderung zur Wiederholung des Brodbrechens und der Kelchweihe unter Begleitung der von Christo gesprochenen Deutungsworte (v. 24. 25), deren die ersten Theilnehmer des Mahles nicht gedachten und nicht bedurften (§. 31, b), aus der vom Herrn her ihm gegebenen Weisung über Zweck und Bedeutung dieser Stiftung hinzugefügt. Damit ist natürlich nicht gesagt, daß die durch diese Wiederholung bezweckte ἀνάμνησις der ganze Zweck der Feier sei; denn diese wird ja nach v. 26 durch die in der Rezitation der Einsetzungsworte immer wiederholte Verkündigung des Todes Christi erreicht und ihr folgt erst der Genuß des Mahles selbst, der nach not. a eine pneumatische Wirkung hat. Außer dieser Rezitation der Einsetzungsworte legt Paulus noch auf den symbolischen Act des Brodbrechens (10, 16. Vgl. 11, 24) und auf die Segnung des Kelches (10, 16) ein besonderes Gewicht, ohne daß in der letzteren eine über die ursprüngliche Stiftung hinausgehende consecratio liegt, wie Rückert, S. 220 meint, da die εὐλογία jedenfalls durch das Dankgebet vollzogen zu denken ist (11, 25: ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον scil. ἔλαβεν εὐχαριστήσας nach v. 23. 24), das sich in der Gemeinde wahrscheinlich auf die durch das Blut Christi vollbrachte Versöhnung bezog. Aus der in dieser Handlung liegenden Symbolik folgt aber natürlich nicht, daß Brod und Wein nur als Symbole Bedeutung haben, da dieselbe nur dazu dient, das rechte Verständniß dessen, was im Abendmahl genossen wird, zu vermitteln.

c) Die wesentliche Bedeutung des Abendmahls ist, daß dasselbe in eine reale Gemeinschaft mit Christo bringt, also die in der Taufe begründete Gemeinschaft, welche der Grund des neuen Lebens ist, (wenn auch von einer eigenthümlichen Seite her) erhält und stärkt. Da die Erwähnung des Abendmahls (1 Cor. 10, 16. 17) beweisen soll, daß das heidnische Opfermahl in eine reale (natürlich befleckende) Gemeinschaft mit den Dämonen bringt (v. 20 und dazu §. 70, c), wie das jüdische in eine reale (natürlich segenbringende) Gemeinschaft mit der göttlichen Segensstätte des Altars (v. 18 und dazu §. 71, c), so kann Paulus sich die pneumatische Wirkung des Abendmahls (not. a) nur als eine ebenso reale Vereinigung mit Christo gedacht haben. Nach seiner ihm eigenthümlichen Vorstellung war eine solche durch die Mittheilung des Geistes (als neuen Lebensprincips) in der Taufe erzeugt (§. 84, b), und so hätte er an sich auch das Abendmahl als fortgehende Tränkung mit diesem Geiste (Vgl. 1 Thess. 4, 8 und dazu §. 62, d) auffassen können. Aber diese Vorstellung entspricht der auch von ihm hervorgehobenen Symbolik (not. b) des Abendmahls durchaus nicht und läßt die eine Hälfte desselben, die gerade 10, 17. 11, 29 ganz besonders hervorgehoben wird, völlig unberücksichtigt, so daß die darauf hinausgehende Deutung der Stelle 1 Cor. 12, 13 (Vgl. §. 84, a) undurchführbar ist. Paulus war eben hier an die Deutung, welche Christus selbst dem Brod und dem Wein im Abendmahl gegeben hatte, gebunden und so ist ihm die reale Gemeinschaft mit Christo, wie sie das Abendmahl wirkt, vermittelt durch die Antheilnahme (κοινωνία) an seinem Leibe und an seinem Blute, welche nach 1 Cor. 10, 16 durch das

Brod und den gesegneten Kelch bewirkt wird [2]). Dabei kann frei-
t Rückert, S. 226 an den verklärten Leib Christi gedacht werden,
bolik des Brechens, sowie die ausdrücklich 11, 24 hinzugefügte
; τὸ ὑπὲρ ὑμῶν (not. b), unzweifelhaft auf den für uns getödte-
risti (Röm. 7, 4) führt. Ebenso kann das Blut Christi weder
sdruck für die dadurch gestiftete Versöhnung (Reuß, II. S. 192),
ja der Christ im Glauben unmittelbar Antheil hat (Röm. 3, 25),
rklärtes Blut sein (Rückert, S. 224), was für den Apostel nach
50 eine contradictio in adjecto wäre, sondern das mit Dank-
hte Blut ist das in dem gewaltsamen Tode, den Christus für uns
rgossene, in welchem es ja nach 11, 25 beruht, daß der Abend-
Symbol des neuen Bundes ist, sofern dieser Bund der Gnade
ung durch das (im Kelche enthaltene) Blut Christi ermöglicht ist.
lrt, wie Christus uns seinen für uns in den Tod gegebenen Leib
bei vergossene Blut zu genießen geben kann, hat Paulus sicher
belt; er hielt sich an die Einsetzungsworte, in denen er, wenn
as Brod Symbol des Leibes und der (rothe) Wein Symbol des
:, dennoch die Versicherung fand, daß das dadurch symbolisirte
Abendmahl dargereicht werde zur geistlichen Speise (not. a). Daß
rte Erwähnung des Blutes auch ihm nur durch diese Symbolik
rt und nicht Anzeichen einer zweiten Gabe neben der des für uns
Leibes war, erhellt hinlänglich daraus, daß er 10, 17. 11, 29
allein gedenkt. Wie er aber durch den Genuß desselben sich die
ft mit Christo vermittelt denken konnte, erhellt daraus, daß nach
se Gemeinschaft ihm wesentlich eine Gemeinschaft mit dem getödte-
s war. Kommt die letztere aber beim Abenmahl wegen der Heils-
des Todes Christi in Betracht (Vgl. das τὸ ὑπὲρ ὑμῶν 11, 24),
araus nur aufs Neue, wie die in der Taufe bereits gestiftete sich
ese Bedeutung desselben beziehen kann, daß es sich vielmehr hier
egründung der Gemeinschaft mit Christo von einer neuen Seite
, welche nur auf eine Stärkung des Glaubens an ihn als den
r abzielen kann.

ı Corinth waren Unordnungen bei der Feier der Liebesmahle, an
die von dem Herrn gestiftete Feier des Brodbrechens (§. 41, b)
n pflegte, eingerissen. Die Reichen sonderten sich von den Armen
welgten in der mitgebrachten Fülle (1 Cor. 11, 21. 22), das so
rofanen Gelage entweihte Mahl machte eine wahrhafte Feier des
les unmöglich (v. 20). Genoß man das Brod oder [3]) den Kelch

öglich kann die erstere nur die Zugehörigkeit zur Gemeinde bezeichnen (Vgl.
1. Reuß, II. S. 192), da der begründende Satz v. 17 ausdrücklich die durch
rod vermittelte Vereinigung der Vielen zu einer organischen Einheit als Be-
nführt, daß das gebrochene Brod nicht gewöhnliches Brod sei, dessen gemein-
ß ja keineswegs eine solche Einheit bewirkt, sondern ein solches, welches die
e an einem Dritten vermittelt, das ein Band solcher Einheit werden kann.
m nach Röm. 12, 5 Christus selbst, so ist es doch hier der im Abendmahl em-
b Christi.

ŋ hat gar keine Schwierigkeit, da Paulus hervorheben will, es sei ein unwür-
en, möge man nun den Genuß des Brodes oder des Kelches in den Blick fassen.

des Herrn in dieser Stimmung, so genoß man es unwürdig und wurde schuldverhaftet (ἔνοχος) d. h. gleichsam zur Genugthuung verpflichtet dem (dadurch profanirten) Leibe und Blute Christi (v. 27). Auch der unwürdig Genießende hat also Leib und Blut des Herrn genossen, aber sich daran versündigt, weil er den Leib, an dem er durch das Abendmahl Antheil empfangen, nicht beurtheilt d. h. in seiner segenbringenden Bedeutung gewürdigt hat (v. 29). An sich könnte man sich natürlich auch an feierlichen Symbolen versündigen, aber dann würde es eben heißen, daß der unwürdig Genießende sich an dem Brode versündigt, sofern er es nicht beurtheilt, d. h. nicht in seiner symbolischen Bedeutung gewürdigt hat. Durch diese Versündigung zieht sich der Mensch ein Richturtheil Gottes zu (v. 29: κρίμα ἑαυτῷ ἐσθίει καὶ πίνει), das natürlich nur als strafendes gedacht werden kann (Vgl. v. 34), wie denn Paulus in zahlreichen Krankheits- und Todesfällen, die damals die Gemeinde betroffen hatten, eine göttliche Strafe für jene Profanirung des heiligen Mahles sah (v. 30). Er fordert daher vor dem Genuß des Mahles ernste Selbstprüfung (v. 28), damit man nicht durch den Mißbrauch dieses Gnadenmittels schlechter, sondern durch den rechten Gebrauch desselben besser werde (εἰς τὸ κρεῖσσον οὐκ εἰς τὸ ἧσσον. Vgl. v. 17), indem man durch dasselbe in der Gemeinschaft mit Christo gestärkt und gefördert wird. Wie es dessen nemlich zu einer gesunden Entwicklung des Christenlebens bedarf, werden wir sofort im Folgenden zu zeigen haben.

§. 86. Der Entwicklungsproceß des neuen Lebens.

Jemehr der in der Taufe mitgetheilte Geist die bestimmende Norm des gesammten Christenlebens wird, desto mehr wird die ihm widerstrebende Macht des Fleisches und der Sünde gebrochen, die Gerechtigkeit und Heiligkeit im Menschen verwirklicht. a) So entsteht in ihm ein neues Geistesleben, das Paulus nicht bloß als eine Umbildung des natürlichen betrachtet und das stets unter dem Einflusse des uns mitgetheilten Geistes bleiben muß. b) Ebenso muß nun die in der Taufe begründete Lebensgemeinschaft mit Christo sich immer allseitiger verwirklichen und insbesondere in der Theilnahme an den Leiden Christi sich bewähren. c) Obwohl der Christ für den normalen Verlauf dieses Processes verantwortlich ist und bleibt, so ist derselbe doch durchweg ein Werk der göttlichen Gnade, das freilich überall den Glauben voraussetzt. d)

a) Ist der in der Taufe mitgetheilte göttliche Geist, wozu er nach §. 84, a bestimmt war, die treibende Kraft eines neuen Lebens geworden, so wird der Christ ein πνευματικός, ein in seinem gesammten Sein und Wesen durch den Geist bestimmter (1 Cor. 2, 15. 3, 1), der, was er thut, ἐν πνεύματι thut (Gal. 6, 1), weil er sich überall nur im Lebenselement dieses πνεῦμα bewegt; sein Reden und Bekennen (1 Cor. 12, 3), sein Gebet und seine Freude (Röm. 8, 15. 14, 17) charakterisirt dies ἐν πνεύματι ἁγίῳ. Sein ganzer Wandel wird durch die Norm des πνεῦμα bestimmt, welche ihn treibt nur nach dem zu trachten, was des Geistes ist (8, 4. 5); im Geiste glühend läßt er sich durch denselben zu jeder Pflichterfüllung antreiben (12, 11). Obwohl aber der Christ seinem alten Wesen nach gestorben ist (§. 84, c) und nur noch lebt, sofern das πνεῦμα in ihm zu einem neuen Lebensprincip geworden

muß er dennoch immer aufs Neue zu dem Wandeln nach der Norm des
istes, das hienach etwas ganz selbstverständliches scheint (Vgl. 2 Cor. 12,
: πνεύματι περιπατεῖν), ermahnt werden (Gal. 5, 18. 25). Denn
nn auch vom ideellen Standpunkte aus der wahre Christ mit Christo ge-
rben und die σάρξ d. h. das ganze natürliche Wesen in ihm ertödtet ist, so
gt sich doch in der concreten Wirklichkeit des Christenlebens, daß dieselbe
mer noch fortbesteht. Vom Standpunkt der empirischen Betrachtung aus
liegt die principielle Vernichtung ihrer Herrschaft keineswegs aus, daß sie
selbe immer aufs Neue wiederzugewinnen trachtet und es erscheint sonach
s Christenleben als ein beständiger Kampf dieser beiden Principien, von
en jedes den Christen hindern will, dem Andern zu folgen (Gal. 5, 17)[1]).
nachdem der Christ sich dem bestimmenden Einfluß des einen oder des
dern hingiebt, wird er τὰ τῆς σαρκὸς φρονεῖν, κατὰ σάρκα περιπα-
ἷν oder κατὰ πνεῦμα (Röm. 8, 4. 5), die Begierden des Fleisches voll-
ingen (Gal. 5, 16) und so auf das Fleisch säen, oder auf den Geist (6, 8).
andelt er noch nach der Weise des natürlichen Menschen, so ist er noch
ρκικός (1 Cor. 3, 3). Ja, der Apostel bezeichnet die νήπιοι ἐν Χρι-
τῷ, die doch immer schon den Geist haben, weil sie ohne ihn nicht ἐν
ριστῷ sein könnten (§. 84, b), 1 Cor. 3, 1 noch als σάρκινοι (oder ψυχι-
ί 2, 14), wie Röm. 7, 14 den ganz natürlichen Menschen, weil die alte
atürlichkeit gleichsam noch ihr ganzes Wesen ausmacht, der Geist in ihnen
st eine verschwindend kleine Wirksamkeit hat. Aber auch wo allmählig der
eist sich eine größere Herrschaft errungen hat, können wieder Rückgänge
ntreten. Was im Geist begonnen ist, kann im Fleisch vollendet werden
Gal. 3, 3), die natürliche und nothwendige πρόνοια τῆς σαρκός kann eine
lche sein, daß die Begierden des Fleisches dadurch wieder zur Herrschaft ge-
acht werden (Röm. 13, 13. 14), die christliche Freiheit kann, wenn sie miß-
eutet wird, dem Fleische Anlaß zur Wiedererlangung derselben geben (Gal.
, 13). Um dieser Schwachheit des Fleisches willen (Röm. 6, 19) stellt eben
er Apostel v. 18 dieselbe als die rechte Knechtschaft dar (§. 84, d). Darum
uß der Apostel immer wieder daran erinnern, daß wir dem Fleische keinen
Dank schuldig, also nicht zum κατὰ σάρκα ζῆν verpflichtet sind (Röm. 8, 12);
ber aus dem Parallelismus erhellt, daß die Negation des κατὰ σάρκα ζῆν
dentisch ist damit, daß man sich der Wirksamkeit des Geistes hingiebt, die
n uns die Sündenherrschaft überwindet (v. 13: πνεύματι τὰς πράξεις τοῦ
ώματος θανατοῦν). Die Sünde ist hienach zwar mit ihrer Herrschaft vor-
iegend auf die äußere Sphäre der sinnlichen Leiblichkeit zurückgedrängt, aber
en darum müssen die Christen immer noch ermahnt werden, die Sünde
icht herrschen zu lassen in ihrem Leibe, damit sie nicht seinen Begierden ge-

---

1) Es handelt sich hier keineswegs um einen theoretischen Satz über den Gegensatz
der beiden Principien (R. Schmidt, S. 31), sondern, da er die Ermahnung an eine
ristengemeinde unterstützen soll, um eine Aussage über den concreten Zustand des Chri-
nlebens, der trotzdem doch ein völlig anderer ist als der Zustand des natürlichen Lebens.
nn während in diesem die σάρξ eine unbestrittene und unbezwingliche Herrschaft im
enschen führte, ist jetzt ein neues Lebensprincip in ihm, kraft dessen er die σάρξ über-
nden kann. Freilich aber zeigt sich hier nur aufs Neue, daß noch keineswegs mit dem
de Christi die σάρξ ein für allemal vernichtet (Baur, S. 161) und jeder Macht über den
ländigen beraubt ist (Vgl. §. 81, a).

horchen (Röm. 6, 12), ihre Glieder nicht der Sünde zur Verfügung zu stellen (v. 13)[2]). In denen aber, welche nach dem Geiste wandeln und nicht nach dem Fleische wird die Rechtsforderung des Gesetzes factisch verwirklicht (Röm. 8, 4) und somit die gottwohlgefällige Lebensbeschaffenheit auch factisch hergestellt (*δικαιοσύνη*: 8, 10. Vgl. 2 Cor. 6, 14. 9, 10. Eph. 4, 24. 5, 29. Phil. 1, 11). Ihre Glieder werden (als Waffen der Gerechtigkeit im Dienste Gottes: Röm. 6, 13) der Gerechtigkeit dienstbar, so daß es nun in ihnen zum Proceß der Heiligung kommt (v. 19: *εἰς ἁγιασμόν*). Denn durch die stete Reinigung von aller sündhaften Befleckung wird die ihrer Gottgeweihtheit allein entsprechende Beschaffenheit, die *ἁγιωσύνη*, die nach §. 78, d dem *πνεῦμα* Christi eignete, in ihnen vollendet (2 Cor. 7, 1) und sie wandeln in gottähnlicher Heiligkeit und Lauterkeit (2 Cor. 1, 12 lies: *ἐν ἁγιότητι — τοῦ θεοῦ*).

b) Da schon der *νοῦς* (oder *ἔσω ἄνθρωπος*) im natürlichen Menschen ein gottverwandtes Element ist (§. 68, c. d), so liegt es nahe, den christlichen Erneuerungsproceß, durch welchen die in der Taufe principiell gesetzte *καινὴ κτίσις* (§. 84, d) immer allseitiger sich verwirklicht, so zu denken, daß die göttliche Kraft des *πνεῦμα* diesen *νοῦς* zu dem ihm in seiner natürlichen Ohnmacht unmöglichen Widerstande gegen die *σάρξ* kräftigt (Vgl. Eph. 3, 16) und so aus der durch die Sünde eingetretenen Verderbniß zu seiner ursprünglichen Reinheit und seinem wahren Wesen herstellt. So scheint ja auch wirklich Röm. 12, 2 die allmählige Umgestaltung des ganzen Christenlebens bedingt zu sein durch die Erneuerung des *νοῦς* (Vgl. Eph. 4, 23) und nach 2 Cor. 4, 16 der innere Mensch von Tage zu Tage erneuert zu werden (Vgl. Col. 3, 10). Es wäre dann eben, wo Paulus von einem *πνεῦμα* des Christen redet und dabei (schon wegen der Verbindung mit dem gen. subj.) nur an ein subjectives Geistesleben gedacht werden kann, dieser zu seinem wahren (pneumatischen und daher vollkräftigen) Wesen hergestellte *νοῦς* gemeint[3]).

---

2) Obwohl sie im Princip ἄζυμοι geworden sind (§. 84, d), so muß doch immer wieder der alte Sauerteig des sündlichen Wesens ausgefegt werden (1 Cor. 5, 7), ja nur weil sie jenes sind, können sie dieses thun. Erst wenn die Macht der Sünde principiell gebrochen ist, kann sich das Princip der Sündenfreiheit auch fortwährend in ihnen verwirklichen (Röm. 6, 13. 14).

3) Auch so würden also diese Stellen keineswegs mit R. Schmidt, S. 32—34 zum Beweise dafür gebraucht werden dürfen, daß Paulus πνεῦμα in dem gewöhnlichen anthropologischen Sinne nimmt. Es erhellt auch, daß es sich an Stellen, wie Gal. 6, 18. 1 Cor. 16, 18. 2 Cor. 7, 3, ja selbst 2 Cor. 2, 13 keineswegs um Zustände und Stimmungen des natürlichen Geisteslebens handelt, sondern um solche, die den betreffenden Personen lediglich im Bereich ihres Christenlebens als solchen eignen. Daß dieses aber 1 Cor. 5, 4. Röm. 1, 9 in ganz besonderm Maße der Fall ist, wird man behaupten können, ohne hier an „einen besondern Amtsgeist“ zu denken (Vgl. noch 1 Thess. 5, 23. Phil. 4, 23. Philem. v. 25). Eher vertrüge sich hiemit die Anschauung von Pfleiderer (a. a. O. 1871, 2), wonach das christliche πνεῦμα zwar einerseits, sofern es als wirklicher Lebenszustand von außen her durch die Offenbarung in Christo und die Predigt von der Versöhnung an den Menschen herankommt, etwas transcendentes, aber andrerseits doch ein mit dem natürlich-menschlichen πνεῦμα identisches und durch dessen formale Thätigkeit im νοῦς vermitteltes, insofern also auch ein immanent-menschliches ist, nemlich die Actualisirung des ursprünglich nur potentiell vorhandenen menschlichen Geisteslebens (S. 175). Mag aber der

llein diese Combination ist von Paulus trotzdem, wie es scheint, nicht voll-
zen. Denn sonst ist der νοῦς, ebenso wie nach not. a die σάρξ, im Chri-
t fortbestehend gedacht als die Sphäre der natürlich-menschlichen Urtheile
Ansichten (1 Cor. 1, 10. 2 Cor. 10, 5. Röm. 14, 5. Vgl. 2 Theſſ. 2, 2)
Gegensatz zu der vom Geist gewirkten Erkenntniß und Gewißheit in den
Heil betreffenden Dingen, oder als die Sphäre des verständig reflecti-
en Bewußtseins im Gegensatz zu der vom Geist gewirkten höheren Be-
erung oder der unmittelbaren religiösen Erfahrung (1 Cor. 14, 14—16.
vgl. v. 2. Phil. 4, 7)[4]). Es muß daher das Geistesleben des Christen
subjectives πνεῦμα im specifischen Sinne) als ein wesentlich neues ge-
t sein, das in ihm durch die objective Macht des Geistes gewirkt ist, ne-
welchem das vom Geist gereinigte und gekräftigte natürliche Geistesleben
ja auch für das religiöse Leben vielfach werthvollen Funktionen vollzieht.
gut nun, so lange im empirischen Verlauf des Christenlebens die Sünde
ier wieder ihren Einfluß geltend macht, der νοῦς mit seinen νοήματα
der verderbt werden kann (2 Cor. 11, 3. Vgl. Phil 4, 7), so gut kann
das neue pneumatische Leben wieder durch die Sünde befleckt werden
deshalb dem Verderben verfallen. Es macht also gar keine Schwierig-
, daß von einer Heiligung und Reinigung desselben geredet (1 Cor. 7, 34.
Cor. 7, 1) und die Errettung desselben unter Umständen noch als proble-
atisch hingestellt wird (1 Cor. 5, 5). Vielmehr erhellt daraus nur, wie der
jective dem Christen mitgetheilte heilige Geist keineswegs in dies subjec-
ve neue Geistesleben übergeht, vielmehr, da er nach §. 84, a als die im

———

oderne Dogmatiker das Bedürfniß fühlen, auf diese Weise „die Einheit und Continuität
es menschlichen Selbstbewußtseins im christlichen Erneuerungsproceß festzuhalten“, so ist
s doch nach 2 Cor. 5, 17. Gal. 6, 15 unzweifelhaft, daß Paulus grade umgekehrt im Zu-
ammenhange mit seiner Lehre von der totalen Verderbniß der menschlichen Natur das
Bedürfniß gefühlt hat, die Wiederherstellung derselben unter der Vorstellungsform einer
nz neuen Schöpfung zu betrachten. Und sieht man vollends, wie Pfleiderer jenes Ac-
wwerden einer ursprünglichen menschlichen Anlage ganz durch einen psychologischen Pro-
ß zu Stande kommen läßt, den er in den Glauben selbst hineinverlegt (S. 172 und
zu §. 84, c. Anm. 9), so erhellt, wie fremdartig diese Anschauung der paulinischen ist, der
e göttliche Gnadenthat der Mittheilung eines neuen transcendenten Princips grade der
undlegende Ausgangspunkt für die Lehre von der christlichen Erneuerung ist.

4) Sofern dem natürlichen Geistesleben auch die συνείδησις angehört (Röm. 2, 15),
überall als solche auch im Christen thätig ist (1 Cor. 8, 7. 10. 12. 10, 25—29. 2 Cor.
12. 4, 2. 5, 11. Röm. 13, 5), erhellt auch hieraus, daß jenes im Christen fortbesteht,
r daß dieselbe ihre Functionen jetzt ebenfalls im Lebenselement des πνεῦμα vollzieht
öm. 9, 1). Nun aber ist auch Röm. 12, 2 grade an die specielle Function des νοῦς
acht, wonach er Gutes und Böses unterscheidet, also der ursprüngliche Träger des
ttenbewußtseins ist (Vgl. §. 68, c), und da er als solcher grade im natürlichen Menschen
rch die Sünde verderbt (Röm. 1, 28), muß er im Christen erneuert werden, damit
selbe überall die richtige Form für die gottwohlgefällige Umgestaltung seines Wandels
be. Die Stelle 2 Cor. 4, 16 aber erklärt sich daraus, daß dort nicht an den natür-
en Menschen, sondern an das Innenleben des Christen überhaupt gedacht ist, das we-
t der sich immer wieder hineinmischenden Elemente des alten Wesens Tag für Tag er-
ert d. h. in sein bei der Taufe principiell gesetztes Wesen wiederhergestellt werden muß
gl. §. 68, d. Anm. 11).

Menschen wirkende göttliche Kraft gedacht ist, auch auf dieses seinen heiligenden Einfluß beständig ausüben muß, und allerdings erscheint derselbe bei Paulus, auch nachdem er dem Christen mitgetheilt und ein neues Geistesleben in ihm geschaffen, als eine in voller Objectivität von diesem unterschiedene Kraft. Könnte man auch das Rufen des Geistes in uns (Gal. 4, 6) nach der Parallele Röm. 8, 15 als das vom Geiste in uns gewirkte oder von uns *ἐν πνεύματι* (Vgl. not. a) ausgehende fassen, so unterscheidet doch Paulus Röm. 8, 16 ausdrücklich von unserm Geiste, d. h. von dem durch das *πνεῦμα υἱοθεσίας* gewirkten neuen Geistesleben, welchem das kindliche Vertrauen specifisch eignet, den Geist selbst, der uns nach v. 14 treibt und dadurch auch seinerseits von andrer Seite her uns die Gewißheit unserer Gotteskindschaft giebt (§. 83, d. 84, a). Ebenso unterscheidet er Röm. 8, 26. 27 von uns, die wir nicht wissen, was nach den gegebenen Verhältnissen zu bitten Noth thut, den Geist, der unserer Schwachheit zu Hülfe kommt und uns mit seinem unaussprechlichen Seufzen vertritt, das Gott trotzdem versteht, weil er nach seinem Willen für die Heiligen eintritt (Vgl. Eph. 4, 39)[5]).

c) Ist der Christ durch die Geistesmittheilung in der Taufe in eine Lebensgemeinschaft mit Christo versetzt (§. 84, b), so kann sich das damit principiell gesetzte neue Leben nur dadurch realisiren, daß jene Lebensgemeinschaft sich nun auch immer und überall im ferneren Leben des Menschen verwirklicht. Obwohl der Gläubige in der Taufe Christum angezogen hat (Gal. 3, 27), so muß er doch immer wieder ermahnt werden, Christum anzuziehen (Röm. 13, 14). Er ist noch ein *νήπιος ἐν Χριστῷ* (1 Cor. 3, 1), und er wird ein ausgewachsener Mann in Christo (Vgl. Col. 1, 28) nur dadurch werden können, daß er allmählig alle seine Lebensfunctionen in Christo voll-

5) Sobald man mit R. Schmidt, S. 35 bei dem τὸ πνεῦμα ἡμῶν (Röm. 8, 16) an das menschliche Innenleben überhaupt im Gegensatz zum πνεῦμα υἱοθεσίας denkt, ergiebt es einen directen Widerspruch mit der paulinischen Lehre von der υἱοθεσία, wenn jenes schon an sich uns unsre Gotteskindschaft bezeugen soll. Nach Pfleiderer, S. 178 verhält sich zwar unser Geist zum göttlichen, wie die Form des Selbstbewußtseins zu ihrem realen Inhalt, die beide wohl im concreten Glaubensbewußtsein zur realen Einheit verbunden sind, aber doch auch wieder in relativer Getrenntheit einander entgegengestellt werden können. Unmöglich aber können doch Form und Inhalt als zwei selbstständige Zeugen für dieselbe Thatsache unsres Bewußtseins aufgerufen werden. Näher sucht Pfleid. die zweite Stelle dadurch zu erläutern, daß der objectiv vorhandene Inhalt des Geisteslebens nicht immer in das subjective Selbstgefühl als wirklich empfundener und gewußter eintritt, und daß das Subject trotz des Gefühls dieses Mangels sich mit dem objectiven Vorhandensein desselben tröstet, dessen es sich sonst bewußt war.' Allein es handelt sich in dieser Stelle gar nicht von dem, was in uns vorhanden ist, sondern von dem, was wir von Gott erbitten sollen, und dem wir zwar in unsrer Schwachheit nicht Worte geben können, das aber Gott versteht, weil unser uns selbst nicht zu voller Klarheit kommendes Sehnen ein von seinem Geist gewirktes ist. Hält man sich nur gegenwärtig, daß der uns mitgetheilte Geist als eine göttliche Kraft gedacht ist (Vgl. §. 84, a. Anm. 4), so macht es gar keine Schwierigkeit, daß dieselbe zwar eine immanent in uns wirkende, aber keineswegs etwas uns subjectiv gewordenes ist. Grade in dieser Form hat sich Paulus die Wahrheit, wie alles neue Leben in uns ausschließlich göttliche Gnadenwirkung ist, zur Vorstellung gebracht.

:hen lernt, daß alle seine Wege ὁδοὶ ἐν Χριστῷ werden (1 Cor. 4, 17)[6]. uch darum tritt die in der urapostolischen Verkündigung so stark betonte orbildlichkeit Christi bei Paulus so zurück (§. 78, b), weil durch die Ver-irklichung dieser Lebensgemeinschaft mit ihm dasselbe in vollerem und tiefe-m Sinne erreicht wird, was dort durch die Nachahmung seines Vorbildes strebt ward[7]). Diese Lebensgemeinschaft mit Christo bewährt sich aber in rer fortgehenden Verwirklichung nicht nur durch die Ueberwindung alles len eigenen Lebens, sondern auch dadurch, daß der Gläubige, wie er mit hristo gestorben und auferstanden ist (§. 84, c), so nun auch mit ihm leidet öm. 8, 17). In der steten Todesgefahr, die Paulus 1 Cor. 15, 31 als n stetes Sterben bezeichnet, trägt er allezeit das Gestorbensein Jesu (νέκρω-ις) an seinem Leibe umher (2 Cor. 4, 10), was v. 11 ausdrücklich als ein etes εἰς θάνατον παραδίδοσθαι διὰ Ἰησοῦν bezeichnet wird. Die Leiden, ie Christum getroffen, müssen auch ihm überreichlich zu Theil werden (2 Cor. , 15. Vgl. Phil. 3, 10. Col. 1, 24), und in den Narben, die er aus seinen Mißhandlungen davonträgt, sieht der Apostel die Malzeichen (στίγματα) sei-er Angehörigkeit an Christum (Gal. 6, 17)[8]. Auf die Nothwendigkeit des eidens für das Christenleben legt Paulus schon in den Thessalonicherbriefen in großes Gewicht, ohne daß es dort schon wie hier auf seinen tiefsten Grund urückgeführt wird (§. 62, b); und das specifische Charakteristicum des Lei-ens, wie es zur Gemeinschaft mit Christo gehört, ist (wie dort) die Geduld 2 Cor. 6, 4. 12, 12. Röm. 8, 25: ὑπομονή), mit welcher man das Leiden rägt (Röm. 12, 12). Im Gläubigen wirkt die Trübsal Geduld (5, 3), wel-he ihrerseits wieder die Bewährung des Christen wirkt (v. 4). Es ist also uch hier nicht der Christ, der geduldig werden soll, sondern in der Leidens-gemeinschaft mit Christo wird die Geduld in ihm allezeit gewirkt. Der Gott,

6) Dann gründet man seine Ueberzeugung (Röm. 14, 14) und sein Vertrauen (Gal. , 10) auf die Lebensgemeinschaft mit Christo, man redet in Christo (2 Cor. 2, 17. 12, 19. Röm. 9, 1), man arbeitet in ihm (Röm. 16, 12. Vgl. 1 Cor. 4, 15: ἐγέννησα ὑμᾶς ἐν Χριστῷ, 1 Cor. 9, 1. 2: τὸ ἔργον μου ἐστὲ ἐν κυρίῳ), man liebt einander (Röm. 16, 8. 1 Cor. 16, 24), man nimmt einander auf (Röm. 16, 2), man grüßt einander (Röm. 16, 22. 1 Cor. 16, 19), man heirathet einander in Christo (1 Cor. 7, 39), endlich entschläft man in Christo (1 Cor. 15, 18).

7) Nicht das Bild Christi in seinem irdischen Leben ist es, das von dem paulinischen Christen nachgebildet wird (Vgl. §. 81, a), sondern das Bild des erhöhten in seiner voll-endeten Geistesherrlichkeit, in dessen Anschauen er in dasselbe Bild verwandelt wird, weil eser erhöhte Herr der Herr des Geistes ist, der ihm diesen Geist mittheilt, um in ihm nstweilen eine pneumatische Lebensgestalt herzustellen, bis er dieselbe auch zu seiner pneu-atischen Leibesgestalt vollenden kann (2 Cor. 3, 18).

8) In dieser Wendung berührt sich diese Anschauung am meisten mit der Theilnahme n den Leiden Christi, wie sie Petrus fordert (§. 46, d); aber auch hier zeigt sich, daß, as dort mehr als Nachfolge seines Vorbildes erscheint, hier tiefer gefaßt wird als die othwendige Consequenz der sich bewährenden Lebensgemeinschaft mit Christo. Es gilt er noch ein anderes tägliches Sterben mit ihm, als das §. 84, c besprochene, und diesem tspricht dann auch ein anderes Leben mit ihm. Wie Christus nach seinem Tode wieder bendig geworden ist aus Gottes Kraft (2 Cor. 13, 4), so wird in den Errettungen, die r Apostel erfährt, durch dieselbe Gotteskraft das Leben Christi an seinem Leibe offenbar Cor. 4, 10. 11. Vgl. 1, 9. 10. 6, 9).

von dem alle Geduld und Tröstung kommt (Röm. 15, 5. Vgl. 2 Cor. 1, 4. 7. 6) und zwar durch Christum (2 Cor. 1, 5), ist es, welcher durch den Trost, den sein Wort in den heiligen Schriften spendet (Röm. 15, 4), oder durch den Trost, welchen er durch seine eigene Tröstung den Apostel zu spenden befähigt (2 Cor. 1, 5. 6), die Geduld wirkt (Vgl. Col. 1, 11). Daher kann der Apostel die Christen auch unter allen Leiden der Gegenwart (2 Cor. 4, 17. 6, 4. Röm. 8, 18) zur Freude auffordern (§. 83, b). Allerdings bedarf es dazu einer besonderen Kraft (1 Cor. 16, 13: ἀνδρίζεσθε, κραταιοῦσθε), aber diese ist Gott im Stande zu geben (Röm. 16, 25); denn solches Gestärktwerden (στηρίζεσθαι) ist eine Folge der Mittheilung jeder geistlichen Gabe (Röm. 1, 11), und an solcher kann es ja dem nicht fehlen, der in der Gemeinschaft Christi und seines Geistes steht.

d) An der Erbauung des Christenmenschen, wie Paulus die Förderung des Christenlebens in seinem normalen Entwicklungsproceß mit einem Bildwort bezeichnet, dessen Bildlichkeit er sich selbst kaum mehr bewußt ist, arbeitet der Apostel (2 Cor. 12, 19: οἰκοδομή) in allen Ermahnungen, denen wir in mannigfaltiger Form in diesem Paragraphen begegneten, und verpflichtet die Christen, gegenseitig daran zu arbeiten (1 Cor. 14. Röm. 14, 19. 15, 2), da sie ja im Stande sind oder doch sein müssen, einander zu ermahnen und zurechtzuweisen (Gal. 6, 1. Röm. 15, 14)[9]. Solche Ermahnung setzt überall voraus, daß jener Proceß sich nicht gleichsam naturnothwendig vollzieht, sondern ein bestimmtes Verhalten des Menschen fordert, an dessen freien Willen sich die Paränese wendet. Und doch ist es nur die populäre Form der Ermahnung, welche nicht in jedem concreten Einzelfall der genaueren Vermittlungen gedenkt, durch die es allein zu dem verlangten Resultate kommen soll, wonach es so scheint, als könne der Mensch selbst irgend etwas zur Erreichung desselben thun. Ist der Glaube die einzige Bedingung für die göttliche Gnadenthat, welche den Beginn des neuen Lebens setzt (§. 84, b), so kann er auch allein die Bedingung für jede Förderung desselben sein. Darum kann zuletzt alle Paränese doch nur darauf ausgehen, den Glauben zu stärken d. h. das unbedingte Vertrauen auf die göttliche Gnade, die Alles selber im Menschen thun kann und will, ihn zu veranlassen, daß er auf alles Selbstwirken und Selbstmachenwollen verzichte und die Gnade in sich wirken lasse (Vgl. Phil. 2, 12. 13), weil er so allein empfänglich wird für die Gnadenwirkung, die Gott durch seinen Geist oder Christus in denen, mit denen er durch die Geistesmittheilung in Lebensgemeinschaft getreten, vollzieht. Was sie vermögen, um dem Tode zu entrinnen, in den sie das Wandeln nach dem Fleische führt, vermögen die Christen ja nur durch den Geist, der ihnen gegeben (Röm. 8, 13) oder durch Christum (8, 37) kraft ihrer Lebensgemeinschaft mit demselben (Vgl. Phil. 4, 13), in der sie sich allein irgend etwas vollbracht zu haben rühmen können (1 Cor. 15, 31. Röm. 15, 17). Eben darum erwartet der Christ auch die Heilsvollendung nur auf Grund seines Glaubens,

9) Bald gilt es dabei das zu leisten, was das Christenleben überhaupt verlangt, bald sich zu hüten vor falscher Sicherheit, daß man nicht falle (1 Cor. 10, 12) oder sich vom Schlafe d. h. von aller sittlichen Lethargie aufzuraffen (Röm. 13, 11) und wachsam zu bleiben (1 Cor. 16, 13. Vgl. Col. 4, 2 und schon §. 62, c), bald, wenn man in Sünde gefallen, durch die rechte Trauer darüber sich zur Sinnesänderung führen zu lassen, die allein die Errettung ermöglicht (2 Cor. 7, 10. 12, 21).

nd nicht auf Grund irgend welcher Werkthätigkeit, weil er weiß, daß in
r Lebensgemeinschaft mit Christo es allein auf den Glauben ankommt, der
. ihr, aber auch nur durch sie, alles zu wirken vermag (Gal. 5, 5. 6 und dazu
84, b. Anm. 8), was das Gesetz fordert und menschliche Werkthätigkeit sich
ringen möchte. Darum fordert der Apostel die Leser auf, sich zu prüfen,
) sie im Glauben sind und in Folge dessen Christus in ihnen wirkt (2 Cor.
3, 5. Vgl. §. 84, b. Anm. 7), damit sie nicht unbewährt erfunden werden, oder
stzustehen im Glauben (1 Cor. 16, 13. Vgl. 2 Cor. 1, 24), und macht von
m Festhalten an der evangelischen Verkündigung, die man im Glauben
ngenommen (1 Cor. 15, 2), oder von dem Verbleiben bei der Güte Gottes,
e man im Glauben ergriffen hat (Röm. 11, 22. Vgl. Col. 1, 23), die defi-
itive Errettung abhängig, indem er gegentheils mit dem Ausgeschiedenwer-
en von der Heilsgemeinschaft droht (Röm. 11, 22. Vgl. v. 20. 21). Man
at die Gnade Gottes umsonst empfangen (2 Cor. 6, 1), ist aus ihr wieder
tfallen, sobald man das Heil auf andren Wegen sucht, als durch den Glau-
en (Gal. 5, 4. Vgl. v. 2). Der Christ bleibt eben im ganzen Verlauf seines
hristenlebens auf die göttliche Gnade angewiesen. Was von seiner aposto-
schen Arbeit gilt, gilt im Grunde von aller Thätigkeit des Christen; nicht
: thut, was er thut, sondern die Gnade Gottes thut es in wirksam-hilf-
icher Gemeinschaft mit ihm (1 Cor. 15, 10: *ἡ χάρις τοῦ θεοῦ σὺν ἐμοί*).
ur in Kraft der göttlichen Gnade, die ihn dazu fähig macht, kann der Christ
andeln, wie er wandeln soll (2 Cor. 1, 12). Die Freigebigkeit der Ge-
einden betrachtet Paulus 2 Cor. 8, 1. 9, 14 als eine Gnade Gottes, die
: ihnen verliehen (Vgl. 8, 5: *διὰ θελήματος θεοῦ*), als eine Frucht der
erechtigkeit (9, 10), die seine Gnade wachsen läßt (v. 8). Für Alles, was
ch Rühmenswerthes in dem Zustand seiner Gemeinden findet, sagt er Gott
Dank (1 Cor. 1, 4. Röm. 1, 8. 6, 17. Vgl. 2 Cor. 8, 16) und erwartet von
hm in Segenswünschen und Gebetsworten, was er für die gedeihliche Ent-
vicklung derselben verlangt (2 Cor. 13, 7. 9. Röm. 15, 5. 13), wie in den
hessalonicherbriefen (§. 62, c). Er heißt darum der Gott der Geduld und
er Hoffnung (Röm. 15, 5. 13), des Friedens (15, 33. 16, 20. Vgl. 1 Theff.
5, 23. Phil. 4, 9) und der Liebe (2 Cor. 13, 11). An ihn verweist er sie
mit ihrem Gebet (Röm. 12, 12. Vgl. 1 Theff. 5, 17. Col. 4, 2. Eph. 3, 20.
6, 18. Phil. 4, 6), das ja nur der Ausdruck ist des Glaubens, der die gött-
iche Gnadenwirkung allein empfangen will und kann.

§. 87. Die Freiheit vom Gesetze.

Um zum Kindschaftsverhältniß zu gelangen, sind die Christen durch
Christum von der Knechtschaft des Gesetzes losgekauft, an dessen Stelle sie
er Geist von innen heraus zur Erfüllung des göttlichen Willens treibt, nach-
em sie mit Christo dem Gesetze abgestorben sind. a) Die gesammte Lebens-
rdnung des mosaischen Gesetzes bleibt freilich für die ehemaligen Juden ebenso
erbindlich, wie sie für die Heiden schlechthin unverbindlich ist; aber sie wird
i christlicher Freiheit erfüllt und muß unter Umständen höheren Pflichten
eichen. b) Der Geist lehrt die Christen, was sie nach dem Willen Christi
ı thun haben; aber Paulus fördert die Erkenntniß desselben durch die Ver-

[illegible] und der gereifteren Christen Beispiel, wie auf das [illegible] und durch seine eigenen Anordnungen. c) Vor [illegible] Gottesoffenbarung im Alten Testament und selbst im mosai[illegible] [illegible] Christo gemachte Heilserfahrung mit ihrem verpflichte[illegible] [illegible] maßgebend für die Erkenntniß des göttlichen Willens. d)

[illegible] Zustand unter dem Gesetze entsprach nach §. 72, c dem unm[illegible] [illegible] der Menschheit, in welchem dieselbe noch in einer [illegible] [illegible] gehalten werden mußte (Gal. 4, 1—3). Sollt[illegible] [illegible] wirklichen Kindschaftsverhältniß kommen (§. 83, a), so m[illegible] [illegible] von dieser Knechtschaft vorhergehen. Diese ist darum be[illegible] [illegible] eingetreten. Als die vom Vater bestim[illegible] [illegible] der Mündigsprechung gekommen war, sandte Gott seinen S[illegible] [illegible] sich selbst freiwillig dem Gesetze unterwarf, die, welche u[illegible] [illegible] standen, von dieser Knechtschaft loskaufte, um sie des Empfa[illegible] [illegible] fähig zu machen (v. 4. 5). Es bedurfte also auch [illegible] Stellvertretung, wie bei der Loskaufung vom Fluch des [illegible]. Denn das Gesetz hat nun einmal als göttliches einen [illegible] an den Menschen, es kann verlangen, daß es seine Erfüllung fin[illegible] [illegible] Uebertreter seinen Fluch trägt. Wie nur der Sündlose für [illegible] konnte nur der Sohn Gottes, der als solcher nicht unter [illegible] [illegible] stellvertretend für die Menschen eintreten und sie [illegible] des Gesetzes loskaufen [1]). So hat uns Christus vom Ge[illegible] [illegible] zu der Freiheit, auf welche hin wir berufen sind (v. [illegible] vorbedeutete alte Bund zwar zur Knechtschaft ge[illegible] [illegible] Kinder des oberen Jerusalem (v. 26), [illegible] [illegible] Sohn der Freien (v. 22. 31), der wie sie auf Gr[illegible] [illegible] (v. 23. 28). Freilich kann Christus die A[illegible] [illegible] erst wirksam machen im Zusta[illegible] [illegible] ihnen seinen Geist mittheilt, der for[illegible] [illegible] des göttlichen Willens vermittelt. [illegible] Freiheit (2 Cor. 3, 17). Die vom Geist [illegible] nicht unter dem Gesetz (Gal. 5, 18); denn [illegible] [illegible] Forderung erstrebte und doch nicht erreichen kon[illegible] [illegible] der Geist wirklich, indem auf seinen Antrieb [illegible] (τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου) erfüllt wird in denen, [illegible] [illegible] (v. 4. Vgl. §. 86, a). An die Stelle des äußer[illegible] [illegible] Gesetzes (Röm. 2. 29: γράμμα) ist die im Innern [illegible] [illegible] Macht des Geistes getreten. Darum ist der neue Bu[illegible]

[1] In diesem Sinne kann und muß man allerdings nach paulinischer Auffa[illegible] [illegible] Gesetzeserfüllung (oder obedientia activa) Christi reden, [illegible] [illegible] bestreitet, aber dieselbe bezieht sich ausschließlich auf die G[illegible] [illegible] Gesetzes und zwar für Juden und Heiden, da das Israel zunä[illegible] [illegible] des göttlichen Willens auch für alle Heiden verbindlich [illegible] [illegible] durch Christum nicht eingetreten wäre. Die St[illegible] [illegible] herangezogen werden, weil in ihr nur davon die Rede [illegible] [illegible] hat. Mittel zur Erlangung der Gerechtigkeit [illegible] [illegible]

r den Bund der Knechtschaft ablöst, ein Bund des Geistes im Gegensatz
m Bunde des Buchstabens (2 Cor. 3, 6), das alte Wesen des Buchstabens
it durch unsere Befreiung vom Gesetz dem neuen Wesen des Geistes Platz
macht (Röm. 7, 6)[2]). Aber obwohl so der im Gesetz offenbarte Wille
ottes erst wirklich die Garantie seiner Erfüllung erlangt hat, kehrt der Apo-
l doch zu der Frage zurück, wie die Lossprechung des Einzelnen vom Ge-
z rechtlich zu rechtfertigen sei. Er geht davon aus, daß der Tod das Band
er gesetzlichen Verpflichtung löst (Röm. 7, 1), wie er es an dem Ehebande
ispielsweise darlegt (v. 2. 3). Stand also auch der Mensch in seinem vor-
ristlichen Zustande unter der Herschaft des Gesetzes, so ist ja der alte Mensch
ch §. 84, c mit Christo gestorben, das christliche Ich ist ein ganz neues
ubject, das an keine Verpflichtungen des alten Ich mehr gebunden ist, viel-
ehr sich einen neuen Herren wählen kann. Dieser aber wird selbstverständ-
h kein anderer sein, als Christus, durch dessen Tod er, nachdem er mit
m in reale Lebensgemeinschaft getreten, dem Gesetz getödtet ist (v. 4). Als
estorbene sind wir losgekommen von dem Gesetz, in dessen Gewalt wir bis
hin festgehalten wurden (v. 6. Vgl. Col. 2, 20), und da dies Sterben
rch die Lebensgemeinschaft vermittelt ist, so haben wir die Freiheit vom
esetz ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (Gal. 2, 4). Ebenso ist es nach Gal. 2, 20 die Folge
s Mitgekreuzigtsein mit Christo, daß der Christ durchs Gesetz dem Gesetz
storben ist, um hinfort Gotte zu leben (v. 19), nur daß hier der Tod
es alten Ich als ein solcher dargestellt ist, zu welchem es durchs Gesetz
lbst verurtheilt war.

b) Die Lehre von der christlichen Freiheit hatte für Paulus das beson-
re Interesse, zu verhindern, daß nicht die extrem judaistische Partei die
n ihm gegründeten Heidengemeinden zwang, sich beschneiden zu lassen
Gal. 2, 3. 4. Vgl. 1 Cor. 7, 18) und die gesammte jüdische Lebensordnung
zunehmen (Gal. 2, 14: ἰουδαΐζειν), wobei sich immer wieder der Hin-
rgedanke einschlich, daß das Heil durch solche Gesetzeserfüllung erworben
erde[3]). Principiell dagegen hält auch Paulus daran fest, daß jeder, der
nmal beschnitten wird, auch verpflichtet sei, das ganze Gesetz zu erfüllen
Gal. 5, 3), und nur von diesem Gesichtspunkte aus hat es für ihn ein In-

2) Die Freiheit vom Gesetz ist also nicht eine Licenz zum Sündigen (Röm. 6, 15);
ht um dem Fleische die Herrschaft zu überlassen sind wir vom Gesetz befreit (Gal. 5,
), sondern um fortan Gotte zu leben (Gal. 2, 19. Röm. 7, 4) und seinen Willen zu
llen, nur nicht mehr auf Grund der äußeren Gesetzesforderung, sondern auf den in-
ren Antrieb des Geistes. Materiell soll durch diesen nichts anderes erzielt werden als
rch jene; denn die Liebe, welche der Geist wirkt (§. 84, a), ist die Erfüllung des Ge-
tzes (Gal. 5, 13. 14. Röm. 13, 8—10). Es zeigt sich aber auch hier, wie die factische
rechtigkeit nicht weniger wie die Gerechtsprechung in der Gnadenanstalt des Christen-
ums auf einem ganz neuen, dem ATlichen entgegengesetzten Wege zu Stande kommt.

3) Diese Freiheit der Heidengemeinden hatten die Urapostel nach §. 43, c ausdrück-
h anerkannt, und die von ihnen aus Rücksicht auf die Diasporajuden hinzugefügte Clau-
hatte keine principielle Bedeutung und war, wie wir sahen, dem Paulus für seine
bständige Heidenmissionswirksamkeit keineswegs auferlegt. Es ist aber eine obwohl sehr
gbare, dennoch irrige Auffassung, als ob Paulus darin von den Uraposteln differirte,
ß, während diese die Judenchristen noch an die Lebensordnung des mosaischen Gesetzes
unden glaubten (§. 43, d), Paulus auch diese davon lossprach.

[illegible] anzuordnen, daß der Beschnittene seine Beschneidung nicht rückgängig machen (1 Cor. 7, 18), sondern als Beschnittener d. h. in der mit der Beschneidung gegebenen Lebensordnung den Willen Gottes erfüllen soll (v. 19). Wenn darum die Apostelgeschichte ihn jüdische Festfeiern mitmachen (20, 6. 24, 11 und die kritisch sehr zweifelhafte Stelle 18, 21) und jüdische Gelübde auf sich nehmen läßt (21, 26 und die exegetisch zweifelhafte Stelle 18, 18), so widerspricht dies seinen Grundsätzen nicht, und er kann sich daher sehr wohl für seine Person als einen τὸν νόμον φυλάσσων (21, 24) darstellen. So wenig freilich diese Gesetzeserfüllung ihm der Grund seines Heiles ist, so wenig ist sie für ihn durch das Gesetz als solches gefordert, das für den Christen seine verbindliche Kraft verloren hat; es beruht die Verpflichtung dazu vielmehr lediglich auf dem allgemeinen christlichen Grundsatz, daß jeder in dem Stande bleiben soll, in welchem ihn die Berufung getroffen hat (1 Cor. 7, 17). An sich waren auch die Judenchristen vom Gesetz frei, aber der Geist Gottes trieb sie, sich frei in die Lebensordnung zu fügen, die ihr Beschnittensein mit sich brachte und die ihre Vergangenheit sie als die specielle Forderung Gottes an ihren Wandel erkennen ließ. Wenn es darum die Apostelgeschichte als eine Verleumdung darstellt, daß Paulus die Diasporajuden lehre ihre Kinder nicht zu beschneiden und nicht nach den Sitten des Gesetzes Mosis zu wandeln (21, 21), so hat sie darin sicher Recht. Dagegen wird er allerdings in gemischten Gemeinden gefordert haben, daß die Judenchristen den Heidenchristen uneingeschränkte Brudergemeinschaft gewährten, daß also wo die väterliche Sitte mit der christlichen Bruderpflicht in Conflict gerieth, jene unbedingt dieser weichen müsse; und hier machte ihm seine principielle Stellung zum Gesetz ein Schwanken unmöglich, wie wir es §. 43, d bei Petrus fanden, und löste mit einem Schlage die Schwierigkeiten, über welche die Urgemeinde so schwer hinauskam. Beruhte die Gesetzesbefolgung der Judenchristen nicht mehr auf der Verbindlichkeit des Gesetzes an sich, sondern auf dem für alle natürlichen Lebensverhältnisse gültigen Grundsatze, daß man sich den Pflichten, welche dieselben nach der auch in ihnen waltenden göttlichen Ordnung auferlegen, nicht willkürlich entziehen dürfe, so versteht es sich von selbst, daß dieser Grundsatz seine Schranke an den höheren Pflichten des christlichen Gemeinschaftslebens, zu denen in erster Linie jene Brudergemeinschaft gehörte, fand. Hatte außerdem jene Ordnung, wonach keiner das sociale Band mit seiner früheren Religionsgemeinschaft willkührlich zerreißen sollte (1 Cor. 7, 18), doch offenbar den Zweck, ihn zur Wirksamkeit unter seinen Religionsgenossen zu befähigen (Vgl. §. 42, c), so mußte es speciell für den Apostel, der, obwohl Jude, unter Heiden wirken sollte, umgekehrt Pflicht sein, um der Heiden willen ὡς ἄνομος zu leben (1 Cor. 9, 21. Vgl. Gal. 1, 12). Wo er aber mit Juden zu verkehren hatte, da konnte er, obwohl principiell wie alle Christen nicht mehr unter dem Gesetz stehend, sich dennoch verpflichtet fühlen, ὡς Ἰουδαῖος zu leben um der Juden willen (v. 20). Wenn er darum nach Act. 16, 3 um der Juden willen den Sohn einer jüdischen Mutter beschneidet, so widerspricht das seinen Grundsätzen nicht, und Gal. 5, 11 scheint mir unzweifelhaft eine Anspielung auf ein solches Verhalten zu involviren, wonach er die Beschneidung, deren Nothwendigkeit er sonst so energisch bekämpft, doch unter gewissen Umständen selbst übte (Vgl. auch die oben besprochene Stelle Act. 21, 21).[4] Nicht der

[4] Dagegen hat Paulus die von dem Apostelconcil geforderten Enthaltungen (natür-

uchstabe des Gesetzes als solcher also, sondern die Erwägung dessen, was ne Berufspflicht in den concreten Verhältnissen, unter welchen er zu wir- n hatte, forderte, war für die Art, wie er jenem allgemeinen christlichen rundsatz folgte, maßgebend.

c) Wenn der Geist anstatt des Gesetzes die Christen zum Thun des Gu- n antreibt (not. a), so muß er auch dafür sorgen, daß dieselben wissen, as gut sei. Allerdings hat ja auch der natürliche Mensch in seinem νοῦς n Sittenbewußtsein, aber da dasselbe durch die Sünde vielfach getrübt und rkehrt ist, so muß der νοῦς (durch den Geist) erneuert werden, um wieder jedem Fall prüfen zu können, welches der Wille Gottes sei (Röm. 12, 2 nd dazu §. 86, b. Anm. 4. Vgl. Eph. 5, 10. Phil. 1, 10). So rechnete der postel auf die Bildung einer christlichen Sitte, auf die er immer wieder Cor. 11, 16. 14, 33) ausdrücklich verweist, weil dieselbe für die Einzel- n, deren sittliches Bewußtsein noch nicht geläutert und durchgebildet genug , maßgebend sein muß. In gleichem Interesse beruft er sich auf sein eige- s Beispiel (Gal. 4, 12. 1 Cor. 4, 16. 17. 11, 1. Vgl. Phil. 3, 17. 4, 9), cht als wolle er sich damit eine schlechthinnige Mustergültigkeit seines Le- ns vindiciren, sondern weil in jedem bereits gereifteren Christenleben sich schaulich darstellt, welches die Lebensgestalt sei, die der Geist fordert und irkt. Daher geht er auch 1 Cor. 11, 1 (Vgl. Eph. 5, 2) von seinem Vor- lde auf das absolute Vorbild Christi zurück, durch dessen Nachbildung erst s seine normativ wird; doch sahen wir §. 78, b. 86, c, aus welchen ründen dasselbe im Ganzen bei ihm zurücktritt. Wie nun Röm. 8, 2 von nem νόμος τοῦ πνεύματος die Rede ist, sofern der Geist im Christenleben e normgebende Macht ist, kann dies Gesetz auch der νόμος Χριστοῦ ge- nnt werden, sofern ja jener Geist der Geist Christi ist und also seinen Wil- n, dem der Christ nach §. 76, a verpflichtet ist, kundthut, und in diesem inne nennt sich Paulus 1 Cor. 9, 21 einen ἔννομος Χριστοῦ (Vgl. Röm. , 11: τῷ κυρίῳ δουλεύοντες, 16, 18. 2 Cor. 5, 9: φιλοτιμούμεθα — άρεστοι αὐτῷ εἶναι). Möglich, daß Gal. 6, 2, wo es sich um das Lie- sgebot handelt, Paulus zugleich an die ihm aus der Ueberlieferung sicher kannten dahin einschlagenden Aussprüche Christi denkt (Gal. 5, 14. Röm. , 8. 9. Vgl. §. 25); doch beruft er sich nur 1 Cor. 7, 12. 9, 14 ausdrück- h auf Anordnungen Christi und zwar mehr in Betreff äußerer Lebensver- ltnisse. Als sein Apostel aber legt er sich, wie in den Thessalonicherbriefen 62, a), das Recht bei, im Namen Christi (1 Cor. 5, 4) Anordnungen zu ffen, und wiederholt beruft er sich auf seine Vorschriften, die er den Ge- inden gegeben hat (1 Cor. 7, 17: οὕτως ἐν ταῖς ἐκκλησίαις πάσαις ατάσσομαι. Vgl. 11, 34. 16, 1. 11, 2: καθὼς παρέδωκα ὑμῖν τὰς ραδόσεις. Vgl. Phil. 2, 12).

d) Ohne Zweifel wurde auch in den gottesdienstlichen Versammlungen

---

mit Ausnahme der πορνεία) (§. 43, c) in seinen selbstständig begründeten Heidenge- inden nicht eingeführt, weil er doch nicht mehr auf eine Gesammtbekehrung Israels r dem Eingang der Heidenfülle) hoffte, also keinen Grund mehr hatte, die Freiheit der idenchristen mit Rücksicht auf die doch im Großen und Ganzen verstockte Synagoge zu hränken. Wenn er um der schwächeren Mitchristen willen gewisse Rücksichten beim nuß des Götzenopferfleisches, sowie anderer Adiaphora, verlangt (Vgl. §. 93), so ist s etwas ganz anderes.

a) Ist der Entwicklungsgang des Christenlebens so mancherlei Störun-
gen ausgesetzt (§. 86), die den Christen an der Erreichung seines Zieles hin-
dern können, und vermag Gott allein, den, der in Versuchung ist, so
stärken, daß er stehen bleibt (Röm. 14, 4. 16, 25), so muß der Christ d
Gewißheit haben, daß Gott dies auch thun wird. Diese Gewißheit grün
sich aber auf die Treue Gottes, welche die Versuchung nicht zu schwer w
den läßt (1 Cor. 10, 13. Vgl. Mrc. 13, 20), oder den Wankenden fest
so daß er untadelig bleibt bis ans Ende (1 Cor. 1, 8). Das setzt vora
daß Gott dem Menschen sich gleichsam verpflichtet hat, und das hat er
1 Cor. 1, 9 gethan durch seine Berufung (Vgl. 1 Thess. 5, 24 und da
§. 62, c). Wie die Berufung Israels eine unwiderrufliche Bestimmung
dem ihm zugedachten Heilsgut ist (Röm. 11, 29 und dazu §. 72, d),
ist sie auch hier Bestimmung zu der jenseitigen Herrlichkeit (*εἰς κοινωνί
τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*: 1 Cor. 1, 9 und dazu §. 77, d. Vgl. 2 Thess. 2, 14
darin liegt aber nothwendig auch, wie schon bei Petrus (§. 45) und
den Thessalonicherbriefen (I, 2, 12. Vgl. §. 62, c), die Bestimmung z
Heiligkeit (*κλητοὶ ἅγιοι*: 1 Cor. 1, 2. Röm. 1, 7. Vgl. 1 Thess. 4, 7
die Gott in ihnen wirken, bewahren und vollenden muß, wenn sie jen
Ziel erreichen sollen. Aber erst in unsern Briefen ist der Begriff der Beru
fung ganz bestimmt ausgeprägt zur Bezeichnung eines einmaligen geschich
lichen Actes, in dem Gott gleichsam dem Menschen die Zusicherung gegeb
hat, daß er ihn auf diesem Wege zur Heilsvollendung führen wolle, u
dieser Act ist seine Hinzuführung zur Mitgliedschaft der Christengemeinde[1]
In diesem Acte drückt sich der göttliche Vorsatz aus, den Einzelnen zu de
Heile zu führen, an dem alle getauften Christen nach §. 84 Antheil hab
sowie zu dem, dessen Vollendung ihnen noch bevorsteht (Röm. 8, 28:
κατὰ πρόθεσιν κλητοί), und dieser Vorsatz ist Seitens des Berufenden au
wahlmäßig gefaßt (9, 11: *ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις ἐκ τοῦ καλοῦντο*
d. h. so daß aus der Masse der Menschen diejenigen ausdrücklich auserle
sind, welchen er das Heil zu Theil werden lassen will. Natürlich werden
damit immer zugleich, wie das erwählte Volk im Alten Bunde (Röm. 1
28), sein heiliges Eigenthum (Vgl. Col. 3, 12. Eph. 1, 4. 5); aber als
erwählten Gegenstände seiner Liebe sind sie damit auch zum höchsten H
bestimmt, zu welchem die Theilnahme an den Heilsgütern der Christeng
meinde allein führt. Der innergöttliche unsichtbare Erwählungsrathsch
tritt also sichtbar in die Erscheinung in der Berufung zu dieser Gemein
(1 Cor. 1, 26—28: *βλέπετε τὴν κλῆσιν ὑμῶν — ὅτι — ἐξελέξατο*
θεός. Vgl. 1 Thess. 1, 4. 5 und dazu §. 61, b). Indem durch sie Go
gleichsam den ersten Schritt thut, um den Vorsatz, den er zum Heile d
Menschen gefaßt hat, auszuführen (Röm. 8, 30: *οὓς προώρισεν, τούτο*

---

1) Dies erhellt besonders aus 1 Cor. 7, 18. 21. 22, wonach jeder in dem Leben
verhältniß, in welchem er berufen wurde, als Christ verbleiben soll, und aus v. 17. 2
wo die Art der *κλῆσις* selbst als eine je nach der Lebensstellung, in welcher der Einzel
Christ wird, verschiedene bezeichnet wird. Sofern die Glieder der Christengemeinde Chri
angehören, sind sie *κλητοὶ Χριστοῦ* (Röm. 1, 6); sofern sie in der Lebensgemeinschaft m
Christo stehen, sind sie *κλητοὶ ἐν κυρίῳ* (1 Cor. 7, 22); sofern sie vom Gesetze frei sin
sind sie *ἐπ' ἐλευθερίᾳ* berufen (Gal. 5, 13). Wenn 1 Cor. 10, 27 *καλεῖν* von der Ei
ladung zu einem Gastmahl steht, so hat dies natürlich mit der technischen Bedeutung d
Wortes gar nichts zu thun.

n. Dazu bedarf es freilich weniger einer speziellen Pflichtenlehre, als vielehr einer Hinweisung auf den Gesammtcharakter des christlich-sittlichen Lens, und dieser ergibt sich am klarsten aus der Offenbarung Gottes in hristo selbst. Daher sind die Motive, deren sich Paulus bei seinen Ermahngen bedient, vielfach unmittelbar aus seiner Heilslehre entnommen [8]). abei ist dann freilich, wie bei der apostolischen Paränese selbst (Vgl. §. 86), rausgesetzt, daß der Christ sich im Heilsstande befindet und die Gnadenaten Gottes an sich erfahren habe, auf welche der Apostel provocirt, wie ja auch nur dann des Gnadenbeistandes Gottes gewiß sein kann, der ihn fähigt, zu vollbringen, wozu jene Heilserfahrungen ihn verpflichten. Diese ewißheit aber gründet sich auf das Bewußtsein seiner göttlichen Erwähng und Berufung.

Achtes Capitel.

Die Prädestinationslehre.

L. Weiß, die Prädestinationslehre des Apostels Paulus, in den Jahrbüchern für deutsche Theologie. 1857, 1. W. Beyschlag, die paulinische Theodicee. Berlin 1868.

---

§. 88. Die Erwählung und Berufung.

Die Heilsgewißheit des Einzelnen beruht auf seiner Berufung zur Mitiedschaft der Christengemeinde, durch welche sich der göttliche Erwählungsthschluß an ihm zu verwirklichen beginnt. a) An sich hat Gott das absote Recht, die Menschen von vornherein zum Heil oder zum Verderben zu schaffen und durch freie Machtwirkung diesem Ziele zuzuführen; aber er hat h in Betreff des christlichen Heils dieses Rechtes nur insofern bedient, als er abhängig von allem menschlichen Thun und Verdienen nach seinem unberänkten Willen bestimmt, an welche Bedingung er seine Gnade knüpfen ll. b) Die Bedingung, an welche er seine Erwählung gebunden hat, ist n nichts anders als die Liebe zu ihm, welche er an den empfänglichen elen vorhererkennt. c) Die Erwählten aber werden berufen, indem Gott rch das Evangelium in ihnen den Glauben wirkt. d)

---

8) Mit dem Hinweis auf das Erbarmen Gottes, das unsern Dank erheischt, geht nlus Röm. 12, 1 von der lehrhaften Darlegung des in Christo gegebenen Heils zur prakhen Ermahnung über. Wie er das Verpflichtende des Liebesbeweises Christi in seinem be hervorhebt, sahen wir §. 83, b; Röm. 15, 30. 1 Cor. 1, 10 ist der gemeinsame rr und der gemeinsam angerufene Namen desselben das Motiv seiner Ermahnung. nn er vor der Hurerei warnt, so verweist er auf Gott, den wir für unsere Loskaug verherrlichen sollen (1 Cor. 6, 20), auf den Geist, zu dessen Tempel er unseren b gemacht hat (v. 19), und auf die Lebensgemeinschaft mit Christo (v. 15—17), mit die buhlerische Lebensgemeinschaft unverträglich ist.

a) Ist der Entwicklungsgang des Christenlebens so mancherlei Störungen ausgesetzt (§. 86), die den Christen an der Erreichung seines Zieles hindern können, und vermag Gott allein, den, der in Versuchung ist, so zu stärken, daß er stehen bleibt (Röm. 14, 4. 16, 25), so muß der Christ die Gewißheit haben, daß Gott dies auch thun wird. Diese Gewißheit gründet sich aber auf die Treue Gottes, welche die Versuchung nicht zu schwer werden läßt (1 Cor. 10, 13. Vgl. Mrc. 13, 20), oder den Wankenden festigt, so daß er untadelig bleibt bis ans Ende (1 Cor. 1, 8). Das setzt voraus, daß Gott dem Menschen sich gleichsam verpflichtet hat, und das hat er nach 1 Cor. 1, 9 gethan durch seine Berufung (Vgl. 1 Thess. 5, 24 und dazu §. 62, c). Wie die Berufung Israels eine unwiderrufliche Bestimmung zu dem ihm zugedachten Heilsgut ist (Röm. 11, 29 und dazu §. 72, d), so ist sie auch hier Bestimmung zu der jenseitigen Herrlichkeit (*εἰς κοινωνίαν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*: 1 Cor. 1, 9 und dazu §. 77, d. Vgl. 2 Thess. 2, 14); darin liegt aber nothwendig auch, wie schon bei Petrus (§. 45) und in den Thessalonicherbriefen (I, 2, 12. Vgl. §. 62, c), die Bestimmung zur Heiligkeit (*κλητοὶ ἅγιοι*: 1 Cor. 1, 2. Röm. 1, 7. Vgl. 1 Thess. 4, 7), die Gott in ihnen wirken, bewahren und vollenden muß, wenn sie jenes Ziel erreichen sollen. Aber erst in unsern Briefen ist der Begriff der Berufung ganz bestimmt ausgeprägt zur Bezeichnung eines einmaligen geschichtlichen Actes, in dem Gott gleichsam dem Menschen die Zusicherung gegeben hat, daß er ihn auf diesem Wege zur Heilsvollendung führen wolle, und dieser Act ist seine Hinzuführung zur Mitgliedschaft der Christengemeinde[1]. In diesem Acte drückt sich der göttliche Vorsatz aus, den Einzelnen zu dem Heile zu führen, an dem alle getauften Christen nach §. 84 Antheil haben, sowie zu dem, dessen Vollendung ihnen noch bevorsteht (Röm. 8, 28: *οἱ κατὰ πρόθεσιν κλητοί*), und dieser Vorsatz ist Seitens des Berufenden auswahlmäßig gefaßt (9, 11: *ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις ἐκ τοῦ καλοῦντος*) d. h. so daß aus der Masse der Menschen diejenigen ausdrücklich auserlesen sind, welchen er das Heil zu Theil werden lassen will. Natürlich werden sie damit immer zugleich, wie das erwählte Volk im Alten Bunde (Röm. 11, 28), sein heiliges Eigenthum (Vgl. Col. 3, 12. Eph. 1, 4. 5); aber als die erwählten Gegenstände seiner Liebe sind sie damit auch zum höchsten Heil bestimmt, zu welchem die Theilnahme an den Heilsgütern der Christengemeinde allein führt. Der innergöttliche unsichtbare Erwählungsrathschluß tritt also sichtbar in die Erscheinung in der Berufung zu dieser Gemeinde (1 Cor. 1, 26—28: *βλέπετε τὴν κλῆσιν ὑμῶν — ὅτι — ἐξελέξατο ὁ θεός*. Vgl. 1 Thess. 1, 4. 5 und dazu §. 61, b). Indem durch sie Gott gleichsam den ersten Schritt thut, um den Vorsatz, den er zum Heile des Menschen gefaßt hat, auszuführen (Röm. 8, 30: *οὓς προώρισεν, τούτους*

1) Dies erhellt besonders aus 1 Cor. 7, 18. 21. 22, wonach jeder in dem Lebensverhältniß, in welchem er berufen wurde, als Christ verbleiben soll, und aus v. 17. 20, wo die Art der κλῆσις selbst als eine je nach der Lebensstellung, in welcher der Einzelne Christ wird, verschiedene bezeichnet wird. Sofern die Glieder der Christengemeinde Christo angehören, sind sie κλητοὶ Χριστοῦ (Röm. 1, 6); sofern sie in der Lebensgemeinschaft mit Christo stehen, sind sie κλητοὶ ἐν κυρίῳ (1 Cor. 7, 22); sofern sie vom Gesetze frei sind, sind sie ἐπ' ἐλευθερίᾳ berufen (Gal. 5, 13). Wenn 1 Cor. 10, 27 καλεῖν von der Einladung zu einem Gastmahl steht, so hat dies natürlich mit der technischen Bedeutung des Wortes gar nichts zu thun.

xi ἐκάλεσεν. Vgl. 9, 23. 24), gibt er ihnen die Zusicherung, daß er es ich an allen folgenden nicht werde fehlen lassen [2]).

b) Es liegt im Begriffe der Auswahl, daß sie eine freie ist. Das Errmen Gottes, auf welchem dieselbe beruht, kann von nichts anderm abängig sein als von dem sich erbarmenden Gotte selbst (Röm. 9, 15. 16); aher heißt es v. 18: ὃν θέλει, ἐλεεῖ. Wenn also 9, 23 von Barmherzigitsgefäßen die Rede ist, welche er zur Herrlichkeit zuvorbereitet hat, so läge s nahe, daran zu denken, daß Gott Einzelnen mit ihrer Erschaffung bereits ie Bestimmung gegeben hat, sie zum Heile zu führen und darum auch Alles n ihnen zu wirken, was zu dieser Heilserlangung nothwendig ist. Damit säre dann umgekehrt auch die Erschaffung solcher gesetzt, die zum Verderben estimmt sind und in denen alles gewirkt wird, was sie zum Verderben reif nacht, und da dazu die völlige Verhärtung gehört, welche keine Besserung nehr zuläßt, so hieße es von diesen: ὃν θέλει, σκληρύνει (v. 18). In er That vindicirt der Apostel Gott als dem Schöpfer das absolute Recht, ies zu thun, wie der Töpfer im Gleichniß das absolute Recht hat, aus derelben Thonmasse Gefäße zu edlem und unedlem Gebrauch zu bilden (9, 20. 21) [3]). Dagegen setzt er das factische Verfahren Gottes in der Gegen-

[2]) Röm. 16, 13 steht ἐκλεκτός natürlich nicht im technischen Sinne der Erwählungsehre, sondern heißt: auserlesen, ausgezeichnet, wie §. 80, d. Im Uebrigen ist der Beriff der Erwählung durchaus nicht anders gefaßt, wie bei Petrus und Jacobus (§. 44. 54), ur daß es sich hier natürlich nicht um eine engere Auswahl aus dem erwählten Volke andelt, sondern aus der Menschheit überhaupt. Ebenso muß ich jetzt Beyschlag, S. 37 ollkommen Recht geben, daß es sich in unsern Briefen, wie bei der Erwählung Israels, m einen geschichtlichen Act Gottes handelt und nicht um einen vorzeitlichen; denn die Stelle 2 Thess. 2, 13 beweist nichts für einen solchen, wenn die Lesart ἀπ' ἀρχῆς unecht it (Vgl. §. 61, c), und 1 Cor. 2—7 handelt von dem ewigen Heilsrathschluß und nicht un der Erwählung. Auch hat B., S. 86 bereits ausreichend gezeigt, daß es reine Willühr ist, mit v. Hofmann den Begriff der Erwählung so umzudeuten, daß kein Gegensatz egen solche, die nicht erwählt sind, darin liegt (obwohl doch ein solcher Röm. 11, 7 ausrücklich hervorgehoben wird); aber ebenso unzulässig ist es, wenn er selbst die Erwählung lediglich auf den Zeitpunkt bezieht, in welchem die Gnade heilkräftig an den Einelnen herangebracht wird, so daß dadurch ein universeller Heilsrathschluß nicht ausgeslossen wäre. Die Stelle Röm. 5, 18 sagt nur, daß das δικαίωμα Christi eine univrselle Bedeutung für das ganze Menschengeschlecht hat, wie das παράπτωμα Adams, ährend v. 19 sofort ausdrücklich nur οἱ πολλοί als solche bezeichnet werden, die dadurch ctisch gerecht (und selig) werden, und Röm. 11, 32 sagt nach dem Zusammenhange ur, daß Gott sich schließlich der Juden wie der Heiden erbarme, da das artikulirte ἀντας auf die ὑμεῖς und αὐτοί (v. 30. 31) d. h. auf die bekehrten Heiden und auf Israel (als Volk) geht. Wenn Beyschlag für diese Bezeichnung ἀμφοτέρους verlangt S. 51), so könnte man für seine Deutung mit größerem Rechte das artikellose πάντας rlangen, und die Consequenz der Apokatastasis, die auch er S. 76 ablehnt, wäre bei r unentrinnbar.

[3]) Er scheint sogar angenommen zu haben, daß Gott sich in einzelnen Fällen dieses echtes bedient habe, um die Unbeschränktheit desselben zu beweisen. In diesem Sinne eutet er Aussprüche der Schrift über Jacob und Esau (Mal. 1, 2. 3. Vgl. Röm. 9, 13) nerseits und über Pharao andererseits (Exod. 9, 16. Vgl. Röm. 9, 17), weil sie, nach iner Interpretationsweise ohne Rücksicht auf ihren Zusammenhang und ihre geschicht-

besitzt. Andrerseits muß auch diese Empfänglichkeit als durch die göt Lebensführung in ihnen gewirkt angesehen werden (Röm. 9, 23: προη μασεν. Vgl. not. b), aber eben in der Art, wie Einzelne durch die dem Menschen entgegenkommende Gnade sich zu solchen bereiten lassen für die entscheidende Gnadenwirkung empfänglich sind, erkennt sie Go die ihn Liebenden. Ebendarum sind auch die Weisen, Mächtigen und der Welt meistens nicht erwählt (1 Cor. 1, 26), weil diese im Stolz au Besitzthümer und in dem Befriedigtsein mit denselben das Bedürfniß etwas höherem nicht fühlen, das allein für die göttliche Gnade empf lich macht.

d) Sollen die Erwählten von Gott berufen, d. h. zur Christengemei herzugeführt werden (not. a), so muß in ihnen der Glaube gewirkt werd ja die Berufung ist eben nichts anderes, als die göttliche Gnadenwirku welche den Glauben erzeugt und so, da ja der Gläubige von selbst sich g trieben fühlt, sich taufen zu lassen und Mitglied der Gemeinde zu werd ihn in einer ihn innerlich nöthigenden Weise zu der Gemeinde herzuruft. D aber der Glaube aus der auf göttlichen Befehl ergehenden Botschaft (vo dem in Christo erschienenen Heil) hervorgeht (Röm. 10, 17. Vgl. 1 Co 15, 11), so vollzieht sich die Berufung durch Verkündigung des Evangeliu (Vgl. 2 Thess. 2, 14 und dazu §. 61, b. Eph. 3, 6) [7]). Nach 1 Cor. 2, soll der Glaube der Christen nicht beruhen auf Menschenweisheit, sonde auf Gotteskraft d. h. nach dem Zusammenhange mit v. 4 auf der göttlich Machtwirkung, die von dem im Evangelium wirkenden Gottesgeiste au geht. Darum ist der Glaube eine Gnadenwirkung (Vgl. 2 Thess. 3, 2. P 1, 29), für welche der Apostel Gott Dank sagt (Röm. 1, 8. Vgl. 2 Th 1, 3. Eph. 1, 15. Col. 1, 3), welche aber nicht bei allen eintritt, an die d Evangelium gelangt. Nicht für Alle ist das Evangelium eine Gotteskra sondern für die, welche scil. nach dem göttlichen Rathschluß errettet werd (1 Cor. 1, 18) d. h. nach v. 24 für die Berufenen oder Erwählten (v. 28). Für die aber, welche nicht erwählt sind und daher dem Verderben f fallen, ist das Evangelium nicht nur eine Thorheit (v. 18. 23), so es in seiner wahren heilbringenden Bedeutung ihnen verhüllt bleibt (2 C

[7]) Nach Gal. 1, 6 beruht die Berufung in dem Huldbeweis, den uns Christus i seinen Versöhnungstod gegeben; denn ohne diesen gäbe es keine erlöste Gemeinde also auch keine Berufung zu ihrer Mitgliedschaft. Wenn aber das μετατίθεσθαι — ἕτερον εὐαγγέλιον zugleich ein Abfall ist ἀπὸ τοῦ καλέσαντος ὑμᾶς, so erhellt da daß die Berufung vermittelt war durch das wahre Evangelium, das jenen Versöhnu tod und die darauf gegründete Erlösung verkündete. Deshalb kann auch 5, 8 die m liche Ueberredung zur judaistischen Irrlehre der göttlichen Gnadenwirkung der Beru entgegengesetzt werden, welche demnach ein Bewegen zum Gehorsam gegen die Wa v. 7: τῇ ἀληθείᾳ — πείθεσθαι und also durch das Evangelium vermittelt ist, Inhalt die Wahrheit bildet (Gal. 2, 5. 14: ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου; 2 Cor. 6, 7: ἀληθείας. Vgl. Eph. 1, 13. Col. 1, 5). Sofern nun der Apostel die Glieder der meinde zum Glauben bekehrt hat, kann die durch ihn vermittelte Berufung bezeichnet den als eine Zeugung durch das Evangelium (1 Cor. 4, 15). Daß die Bewirkung Glaubens in der Berufung nothwendig gesetzt ist, folgt auch daraus, daß Röm. 8, 3 δικαίωσις ebenso als unmittelbare Folge der Berufung genannt wird, wie sie sonst die Bedingung des Glaubens geknüpft erscheint.

16), die κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις darf nicht abhängig sein ἐξ ἔργων 11); denn die ἐκλογή als letzter Grund des christlichen Heils muß wie Beschaffenheit dieses überhaupt ein Gnadenact sein, eine ἐκλογὴ χάριτος , 5). Das χάριτι und ἐξ ἔργων aber sind unvereinbare Gegensätze (v. 6 dazu §. 75, b), weil alles menschliche Thun ein Verdienst mit sich bringt 4) und damit die Erwählung aufhörte, ein Gnadenact, eine That gött-[illegible]n Erbarmens zu sein. Daraus folgt aber keineswegs, daß Gott nun) reiner Willkür bestimmen muß, wessen er sich durch die Erwählung er-[illegible]men will, sondern nur, daß es lediglich von ihm abhängt, an welche Be-[illegible]zung er seine Erwählung zur Heilserlangung knüpfen will[5]).

c) Die Stelle Röm. 8, 28—30 spricht es aufs Deutlichste aus, worauf Heilsgewißheit der Prädestinirten ruht. Die, welche Gott einmal zum [illegible]le vorherbestimmt hat (v. 29), die führt er auch vom ersten Beginn ihres [illegible]ristenlebens mit sicherer Hand der Vollendung zu (v. 30), so daß alles, [illegible]s auf diesem Wege ihnen begegnet, zu ihrem Besten dienen muß (v. 28). [illegible]r wird nun v. 29 ausdrücklich gesagt, daß er diejenigen vorher be-[illegible]mmt hat, welche er vorher erkannt hat[6]). Dieses Vorhererkennen kann aber nur auf diejenige Beschaffenheit beziehen, von welcher Gott die Er-[illegible]hlung abhängig zu machen nach seinem freien Willen beschlossen hat, und [illegible]lche das sei, liegt in dem Zusammenhange von v. 28 und 29 deutlich aus-[illegible]drückt. Wenn diejenigen, welchen alles zum Besten gereicht, einmal als die [illegible]tt Liebenden und sodann als die nach dem Vorsatz Berufenen bezeichnet [illegible]rden (v. 28), so löst der begründend eingeführte v. 29 den scheinbaren [illegible]derspruch dieses objectiven und jenes subjectiven Merkmals dahin, daß [illegible]tt eben die zum Heil bestimmt und also der Vorherbestimmung gemäß be-[illegible]fen hat (v. 30), welche er, scil. als solche, die ihn lieben, vorher erkannt [illegible]t. Auch 1 Cor. 8, 3 heißt es, daß, wer Gott liebt, von ihm als solcher [illegible]kannt ist, und nach 2, 9 hat Gott denen, die ihn lieben, alles Heil be-[illegible]tet. Auch bei Jacobus fanden wir die Liebe zu Gott zur Bedingung der [illegible]wählung gemacht (§. 54, a), und während nach ihm diese Liebe Gottes [illegible]i den πτωχοί gefunden wurde (2, 5), so sind es auch hier die vor der [illegible]elt thörichten, schwachen und verachteten, welche Gott erwählt hat (1 Cor. 27. 28. Vgl. §. 29, d). Natürlich ist aber diese Liebe bei Paulus nicht [illegible] eine menschliche Leistung gedacht, da eine solche nach not. b schlechter-[illegible]ings nicht Bedingung der Erwählung sein kann, vielmehr als der Gegensatz [illegible]es eigenen Thuns und Verdienens, als das reine, heilsbedürftige Verlan-[illegible]n nach Gott, das allein für seine Gnadenwirkung die volle Empfänglichkeit

5) Es genügt allerdings nicht, zu sagen, die Tendenz dieser Auseinandersetzung des [illegible]stels sei ja, den Juden zu zeigen, daß sie nichts dawider einwenden können, wenn [illegible]tt nicht das Werkverdienst, sondern den Glauben zur Bedingung der Heilserlangung [illegible]che; denn mit Recht bemerkt Beyschlag, S. 33, daß es sich hier gar nicht um die Be-[illegible]gung der Rechtfertigung mit ihrem οὐκ ἐξ ἔργων ἀλλ' ἐκ πίστεως, sondern um die [illegible]dingung der Erwählung handelt, welche nach not. d die Bewirkung des Glaubens im [illegible]nfangsact zur Folge hat.

6) Das προέγνω von der göttlichen Vorherbestimmung zu nehmen, ist wortwidrig [illegible] führt über eine leere Tautologie nicht hinaus; es bezeichnet das göttliche Vorher-[illegible]nnen (Vgl. Röm. 11, 2), welches auch nach Gal. 4, 9 der letzte Grund alles Heils (γνόντες τὸν θεόν, μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ).

besitzt. Andrerseits muß auch diese Empfänglichkeit als durch die göttliche Lebensführung in ihnen gewirkt angesehen werden (Röm. 9, 23: προητοίμασεν. Vgl. not. b), aber eben in der Art, wie Einzelne durch die dem Menschen entgegenkommende Gnade sich zu solchen bereiten lassen, für die entscheidende Gnadenwirkung empfänglich sind, erkennt sie Gott die ihn Liebenden. Ebendarum sind auch die Weisen, Mächtigen und Edlen der Welt meistens nicht erwählt (1 Cor. 1, 26), weil diese im Stolz auf ihre Besitzthümer und in dem Befriedigtsein mit denselben das Bedürfniß nach etwas höherem nicht fühlen, das allein für die göttliche Gnade empfänglich macht.

d) Sollen die Erwählten von Gott berufen, d. h. zur Christengemeinde herzugeführt werden (not. a), so muß in ihnen der Glaube gewirkt werden; ja die Berufung ist eben nichts anderes, als die göttliche Gnadenwirkung, welche den Glauben erzeugt und so, da ja der Gläubige von selbst sich getrieben fühlt, sich taufen zu lassen und Mitglied der Gemeinde zu werden, ihn in einer ihn innerlich nöthigenden Weise zu der Gemeinde herzuruft. Da aber der Glaube aus der auf göttlichen Befehl ergehenden Botschaft (von dem in Christo erschienenen Heil) hervorgeht (Röm. 10, 17. Vgl. 1 Cor. 15, 11), so vollzieht sich die Berufung durch Verkündigung des Evangeliums (Vgl. 2 Thess. 2, 14 und dazu §. 61, b. Eph. 3, 6)[7]. Nach 1 Cor. 2, 5 soll der Glaube der Christen nicht beruhen auf Menschenweisheit, sondern auf Gotteskraft d. h. nach dem Zusammenhange mit v. 4 auf der göttlichen Machtwirkung, die von dem im Evangelium wirkenden Gottesgeiste ausgeht. Darum ist der Glaube eine Gnadenwirkung (Vgl. 2 Thess. 3, 2. Phil. 1, 29), für welche der Apostel Gott Dank sagt (Röm. 1, 8. Vgl. 2 Thess. 1, 3. Eph. 1, 15. Col. 1, 3), welche aber nicht bei allen eintritt, an die das Evangelium gelangt. Nicht für Alle ist das Evangelium eine Gotteskraft, sondern für die, welche scil. nach dem göttlichen Rathschluß errettet werden (1 Cor. 1, 18) d. h. nach v. 24 für die Berufenen oder Erwählten (v. 27. 28). Für die aber, welche nicht erwählt sind und daher dem Verderben verfallen, ist das Evangelium nicht nur eine Thorheit (v. 18. 23), sofern es in seiner wahren heilbringenden Bedeutung ihnen verhüllt bleibt (2 Cor.

---

7) Nach Gal. 1, 6 beruht die Berufung in dem Huldbeweis, den uns Christus durch seinen Versöhnungstod gegeben; denn ohne diesen gäbe es keine erlöste Gemeinde und also auch keine Berufung zu ihrer Mitgliedschaft. Wenn aber das μετατίθεσθαι — εἰς ἕτερον εὐαγγέλιον zugleich ein Abfall ist ἀπὸ τοῦ καλέσαντος ὑμᾶς, so erhellt daraus, daß die Berufung vermittelt war durch das wahre Evangelium, das jenen Versöhnungstod und die darauf gegründete Erlösung verkündete. Deshalb kann auch 5, 8 die menschliche Ueberredung zur judaistischen Irrlehre der göttlichen Gnadenwirkung der Berufung entgegengesetzt werden, welche demnach ein Bewegen zum Gehorsam gegen die Wahrheit (v. 7: τῇ ἀληθείᾳ — πείθεσθαι) und also durch das Evangelium vermittelt ist, dessen Inhalt die Wahrheit bildet (Gal. 2, 5. 14: ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου; 2 Cor. 6, 7: λόγος ἀληθείας. Vgl. Eph. 1, 13. Col. 1, 5). Sofern nun der Apostel die Glieder der Gemeinde zum Glauben bekehrt hat, kann die durch ihn vermittelte Berufung bezeichnet werden als eine Zeugung durch das Evangelium (1 Cor. 4, 15). Daß die Bewirkung des Glaubens in der Berufung nothwendig gesetzt ist, folgt auch daraus, daß Röm. 8, 30 die δικαίωσις ebenso als unmittelbare Folge der Berufung genannt wird, wie sie sonst an die Bedingung des Glaubens geknüpft erscheint.

4, 3), sondern ein Geruch zum Tode (2 Cor. 2, 15. 16), sofern der Unglaube gegen das Wort Gottes sie nicht nur des einzigen Heilsmittels beraubt, sondern als strafbarer Ungehorsam ihnen erst recht den Tod bringt (2 Thess. 1, 8 und dazu §. 61, c). Denn auch hier erscheint der Unglaube gelegentlich ebenso als selbstverschuldeter Ungehorsam gegen die Wahrheit des Evangeliums (Gal. 5, 7. Röm. 10, 16), wie der Glaube als selbstthätiges Annehmen der Gnade (2 Cor. 6, 1), die im Evangelium dargeboten wird (Vgl. 1 Thess. 1, 6). Ja, in diesem Sinne ist offenbar Röm. 1, 16. 1 Cor. 1, 21 das Glauben nicht die Wirkung des Evangeliums, sondern die (vom Menschen selbst abhängige) Bedingung, unter welcher das Evangelium die Errettung wirkt (§. 82, d). Dieser scheinbare Widerspruch löst sich nur dadurch, daß die Erwählung nach not. c sich selbst an eine bestimmte, vorher erkannte Beschaffenheit des Menschen gebunden hat, aus welcher mit innerer Nothwendigkeit das freie Annehmen des den Glauben wirkenden Wortes, die Erfüllung der Forderung des Gehorsams, den es beansprucht und bewirken will, hervorgeht [8]). Der Apostel hat freilich diese gedankenmäßige Vermittlung noch nicht bedurft, ihm ist das Heil ebenso gewiß von seinem ersten Anfange an eine göttliche Gnadenwirkung, wie es ihm selbstverständlich ist, daß der Mensch dafür verantwortlich ist, ob diese Gnadenwirkung bei ihm eintritt oder nicht. Seine Lehre von dem göttlichen Vorhererkennen (welches freilich nicht ein Vorhererkennen des Glaubens ist, den er ja selbst wirkt, aber der Empfänglichkeit, bei der er allein den Glauben wirken kann und will) deutet eine solche Vermittlung bereits an, ohne daß sie bei ihm durchgreifend vollzogen ist. So wenig er demnach an eine unwiderstehliche Gnadenwirkung denkt, die bei dem Menschen keines Anknüpfungspunktes bedürfte, so fern liegt ihm der Gedanke an eine Unwiderruflichkeit derselben. Grade Gal. 4, 9, wo er unser Erkennen Gottes (das die Annahme des Evangeliums im Glauben voraussetzt) auf unser Erkanntsein (und die daraus folgende Erwählung, vgl. not. c, Anm. 6) zurückführt, redet er von dem drohenden Abfall, und die Möglichkeit eines solchen bildet die Grundvoraussetzung aller seiner Ermahnungen (Vgl. z. B. Gal. 5, 1—4. 2 Cor. 6, 1. Röm. 11, 20—22). Die ganze Erwählungslehre hat eben nur die Tendenz, den Gläubigen dessen gewiß zu machen, daß Gottes Gnade, die ihn berufen hat, ihn auch zu dem damit ihm in Aussicht gestellten Ziele führen kann und will (Vgl. not. a). Sie wird also ihrerseits es an nichts fehlen lassen, um den Glauben, den sie gewirkt und der die Bedingung aller Bewährung ist und bleibt (§. 86, d), auch zu bewahren und zu vollenden, so daß jedem Heilsverlangenden, so lange er nach dem Heil verlangt, der Weg zum Heile bereitet ist.

---

8) Es wäre danach zu unterscheiden zwischen dem gehorsamen Annehmen des Worts Seitens des Menschen, welches aus der Liebe zu Gott, dem empfänglichen Heilsverlangen, hervorgeht, und zwischen der in Folge dessen durch das Wort im Menschen gewirkten Ueberzeugung von der Wahrheit des Worts, aus welcher dann wieder der rechtfertigende Heilsglaube im specifischen Sinne hervorgeht. Allein es muß zugestanden werden, daß Paulus hier so wenig wie in den Thessalonicherbriefen beides begrifflich geschieden hat. Wie das δέχεσθαι τὸν λόγον (1 Thess. 2, 13) Gott verdankt wird, so erscheint auch die ὑπακοὴ ἐθνῶν (Röm. 15, 18. Vgl. 1, 5. 16, 26: ὑπακοὴ πίστεως) als eine Gotteswirkung, und in dem Begriff der πίστις geht vollends beides unmittelbar zusammen.

§. 89. Das Evangelium und der Apostolat.

Das Evangelium kann in der Berufung den Glauben nur erwecken, weil es ein zwar von Menschen verkündigtes, aber doch durch Gottes Geist mit Gotteskraft wirkendes Gotteswort ist. a) Zu seiner Verkündigung sind die Apostel von Gott erwählt und durch Christum berufen und ausgesandt, nachdem ihnen dasselbe unmittelbar durch Christum und seinen Geist offenbart ist. b) Das einzige specifische Kennzeichen dieser apostolischen Berufung ist der von Gott gegebene Erfolg ihrer gemeindegründenden Wirksamkeit, und nur indirect die Wundergabe. c). Im Unterschiede von den Zwölfen und denen, die etwa außer ihnen noch zur apostolischen Wirksamkeit berufen worden, ist Paulus sich bewußt, zum Apostel der Heiden berufen zu sein. d)

a) Soll das Evangelium in der Berufung mit Gottesmacht den Glauben wirken, so muß es eine Gotteskraft in sich tragen, und das ist zunächst schon darum der Fall, weil es eine von Gott kommende frohe Botschaft ist (*εὐαγγέλιον θεοῦ*: 2 Cor. 11, 7. Röm. 1, 11. 15, 16. Vgl. 1 Theſſ. 2, 2. 8. 9), in der also Gott selbst redet und den Menschen das von ihm in Christo bereitete Heil offenbart wird (*ἀποκαλύπτεται*: Röm. 1, 17. Vgl. Gal. 3, 23. *φανεροῦται*: 2 Cor. 2, 14. Röm. 3, 21. Vgl. Col. 1, 26)[1]. Als eine von Gott herrührende Botschaft steht sie, wie bei Petrus (§. 46, a), auf einer Stufe mit dem ATlichen Offenbarungswort (Röm. 3, 2. 4. 9, 6: *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ*. Vgl. 1 Cor. 15, 54: *ὁ λόγος ὁ γεγραμμένος*), und Paulus überträgt wie Petrus ohne weiteres Stellen, die von diesem *ῥῆμα* handeln, auf jenes (Röm. 16, 8—18), er nennt es *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* (1 Cor. 14, 36. 2 Cor. 2, 17. 4, 2. Vgl. 1 Theſſ. 1, 8. 2 Theſſ. 3, 1 und dazu §. 61, b) und versichert, daß es in Wahrheit Gottes Wort sei (1 Theſſ. 2, 13). In diesem Sinne ist es wohl auch zu nehmen, wenn er von dem *λόγος* schlechthin redet (Gal. 6, 6. Vgl. 1 Theſſ. 1, 6. Col. 4, 3. Phil. 1, 14). Sofern nun Gott zur Ausrichtung dieser Botschaft sich menschlicher Organe bedienen muß, wird sein Wort verkündigt (*κηρύσσειν*: Röm. 10, 8. 1 Cor. 15, 11. 9, 27. Gal. 2, 2. Vgl. 1 Theſſ. 2, 9. Col. 1, 23), es ist ein *κήρυγμα* (1 Cor.

---

1) Zu bemerken ist, daß τὸ εὐαγγέλιον nicht bloß die Botschaft ihrem Inhalte nach, das Verkündete, bezeichnet, sondern auch den Act der Verkündigung (Röm. 1, 9. 1 Cor. 9, 18. 2 Cor. 8, 18. 10, 14), und der Genitiv dabei nicht bloß den Inhalt (εὐαγγέλιον Χριστοῦ, evangelium de Christo: Gal. 1, 7. 1 Cor. 9, 12. 18. 2 Cor. 2, 12. 9, 13. 10, 14. Röm. 1, 9. 15, 19. Vgl. 1 Theſſ. 3, 2. 2 Theſſ. 1, 8. Phil. 1, 27 und dazu Gal. 1, 16: εὐαγγελίζεσθαι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ. Vgl. Phil. 1, 15. 18), sondern auch denjenigen, der die Botschaft verkündigt (2 Cor. 4, 3. Röm. 2, 16. 16, 25. Vgl. 1 Theſſ. 1, 5. 2 Theſſ. 2, 14). Ebenso bezeichnet ὁ λόγος auch den Act der Verkündigung (ὁ λόγος ἡμῶν: 2 Cor. 1, 18. Vgl. 2 Theſſ. 3, 14), namentlich wo die Art dieser Verkündigung näher bestimmt wird (1 Cor. 1, 17. 2, 1. 4. Vgl. λόγοι: 2, 4. 13. 14, 19). Der Inhalt dieses λόγος ist das Kreuz (1 Cor. 1, 18) oder die dadurch gestiftete Versöhnung (2 Cor. 5, 19). Auch der Inhalt des Evangeliums wird gelegentlich näher bezeichnet als die göttliche Herrlichkeit des erhöhten Christus (2 Cor. 4, 4) oder als der Glaube an ihn, welcher als die Heilsbedingung verkündigt wird (Gal. 1, 23).

1, 21), das von dem Apostel als seinem Verkündiger ausgeht (1 Cor. 2, 4. 15, 14)[2]). Soll freilich durch diese nothwendige menschliche Vermittlung der göttliche Inhalt der Botschaft nicht seiner ihm eigenthümlichen Kraft und Wirksamkeit beraubt werden, soll Gott selbst durch seinen Botschafter in der Sache Christi reden (2 Cor. 5, 20), so muß dieselbe ohne menschliche Redeweisheit (1 Cor. 1, 17), d. h. ohne rhetorische und philosophische Kunst (2, 1), vom Standpunkte der menschlichen Weisheit aus als thörichte Predigt (1, 21. 3, 18. 4, 10) verkündet, geschweige denn durch menschliche Zuthaten verfälscht werden (2 Cor. 2, 17. 4, 2: *καπηλεύειν, δολοῦν*). Das Evangelium muß rein durch sich selbst wirken, nicht durch überredende Weisheitsworte — wodurch nur eine *πεισμονή* wie Gal. 5, 8 (§. 88, d. Anm. 7) erzielt werden könnte —, sondern durch den Beweis, welchen der in diesem Gotteswort wirkende Gottesgeist und die von ihm ausgehende Machtwirkung führt (1 Cor. 2, 4. 2 Cor. 6, 7: *ἐν λόγῳ ἀληθείας, ἐν δυνάμει θεοῦ*). Inhalt und Form des Verkündigten muß von diesem Geiste den Verkündigern gegeben sein (1 Cor. 2, 12. 13), so daß es ein *λόγος ἐν δυνάμει πνεύματος* ist (Röm. 15, 19. Vgl. 1 Thess. 1, 5). So wird also die gottesmächtige Wirkung des Evangeliums, das nicht, wie im urapostolischen Lehrbegriff (§. 40, b. 46, a. 52, b), das neue Leben, sondern den Glauben erzeugt, auf den in den Verkündigern wirksamen Gottesgeist (Vgl. schon §. 61, b) zurückgeführt. Und zwar besteht diese Inspiration derselben nicht bloß in der Erleuchtung, durch die sie die Wahrheit des Evangeliums erkennen, sondern in der Befähigung, dasselbe gotteskräftig und darum glaubenwirkend zu verkündigen. Schon Christus verhieß seinen Jüngern, daß bei ihrer Zeugenschaft vor Gericht der Geist ihnen geben werde, **was** und **wie** sie reden sollen (Matth. 10, 19), und auch bei Petrus reden die Verkündiger des Evangeliums durch den heiligen Geist (1 Petr. 1, 12). Damit ist natürlich nicht eine mechanische Einflößung bestimmter Worte gemeint, sondern der Geist erscheint hier als Princip der Gnadengaben, mit denen Gott (oder Christus) seine Diener zu ihrem Dienst ausrüstet (Vgl. §. 84, a. Anm. 3). Daher eben ist jede Gnadengabe, die Paulus durch seine Verkündigung mittheilen will, eine vom Geist gewirkte (Röm. 1, 11), und wenn er mit der Fülle des Segens kommt, so ist dieser Segen doch ein von Christo ausgehender (15, 29), der ihn durch seinen Geist, mit dem er seinen Apostel ausrüstet, gewirkt hat. Die Gemeinde, welche Paulus durch seine Predigt gesammelt, ist ein Brief, von Christo mittelst des Geistes des lebendigen Gottes in die Menschenherzen geschrieben (wo dieser Geist den Glauben erweckt hat), welcher aber durch die Dienstleistung des Apostels zu Stande gekommen ist (2 Cor. 3, 3).

b) Zur glaubenweckenden Verkündigung des Evangeliums müssen also besondere Organe bevollmächtigt und ausgerüstet werden. Wie sollen sie glauben, wenn sie nicht gehört haben, wie sollen sie hören ohne einen Verkündiger, wie sollen sie verkündigen, wenn sie nicht ausgesandt sind? (Röm. 10, 14. 15). In diesem Sinne sind die Apostel Gesandte, welche mit der Verkün-

2) Statt dessen heißt es 1 Cor. 1, 6 das Zeugniß von Christo (μαρτύριον τοῦ Χριστοῦ) oder τὸ μαρτύριον ἡμῶν: 2 Thess. 1, 10. (Vgl. auch 1 Cor. 2, 1, wenn dort zu lesen: τὸ μαρτύριον τοῦ θεοῦ). Auch der Inhalt des κήρυγμα ist Christus (Röm. 16, 25: κήρυγμα τοῦ Χριστοῦ. Vgl. 1 Cor. 15, 12. 2 Cor. 1, 19), den der Apostel verkündigt (2 Cor. 4, 5. 11, 4. Vgl. Phil. 1, 15) und zwar als gekreuzigten (1 Cor. 1, 23).

digung des Evangeliums beauftragt sind (Gal. 2, 7. 1 Theff. 2, 4), Botschafter in der Sache Christi, durch welche Gott redet (2 Cor. 5, 20). Sie sind als Diener des neuen Bundes (3, 6), ausschließlich gesandt, das Evangelium zu verkündigen (1 Cor. 1, 17)[3]), und zwar, um dadurch den Glauben zu bewirken (Röm. 1, 5: εἰς ὑπακοὴν πίστεως. Vgl. 1 Cor. 3, 5: διάκονοι δι' ὧν ἐπιστεύσατε). Erfolgt so die Berufung zur Christengemeinde durch Vermittlung des Apostolats, so muß es für diesen eine besondere Berufung geben, die wieder nach §. 88, a auf eine besondere Erwählung zurückgeht. Gott hat den Apostel von Mutterleibe an ausgesondert (Act. 9, 15: σκεῦος ἐκλογῆς. Vgl. 26, 17) und berufen durch seine Gnade (Gal. 1, 15), ein κλητὸς ἀπόστολος διὰ θελήματος θεοῦ (1 Cor. 1, 1. 2 Cor. 1, 1. Vgl. Eph. 1, 1. Col. 1, 1), ἀφωρισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ (Röm. 1, 1)[4]). Da nun die allgemeine Christenberufung durch die Verkündigung von Christo vermittelt ist, so müssen die Apostel, welche dies Evangelium allen Andern verkündigen sollen, durch Vermittlung Christi selbst berufen sein (Röm. 1, 5: δι' οὗ ἐλάβομεν χάριν καὶ ἀποστολήν. Vgl. Act. 26, 16), der sie ausgesandt hat (1 Cor. 1, 17: ἀπέστειλέν με Χριστός; daher ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ 1, 1. 2 Cor. 1, 1. 11, 13. Vgl. 1 Theff. 2, 6. Tit. 1, 1. 3, 5. Col. 1, 1, wie 2 Cor. 8, 23. Phil. 2, 25: ἀπόστολος ἐκκλησίας). Mit großem Nachdruck hebt Paulus hervor, daß er ἀπόστολος οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων, οὐδὲ δι' ἀνθρώπου, ἀλλὰ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ πατρός (Gal. 1, 1). Diese Vermittlung seiner Berufung oder seiner Aussendung durch Christum ist aber damals erfolgt, als er den Herrn gesehen hat (auf dem Wege nach Damascus §. 58, c), und daher gehört dies Ereigniß wesentlich zu den Bedingungen seiner apostolischen Würde (1 Cor. 9, 1. 15, 8. 9. Vgl. Phil. 3, 12)[5]). Wie nun bei der Apostelberufung an die Stelle des Evangeliums von Christo Christus selbst, so tritt an die Stelle der Kundmachung der Wahrheit durch das Evangelium die unmittelbare Offenbarung. Es gefiel Gott, der den Apostel erwählt und berufen hat, seinen Sohn in ihm zu offenbaren, damit er ihn verkündigen könne (Gal.

3) Dies will Paulus so streng genommen wissen, daß er nur gelegentlich sich dem Geschäft des Taufens unterzog (1 Cor. 1, 14—16), das er für gewöhnlich andern überließ, wie übrigens auch Petrus gethan zu haben scheint (Act. 10, 48).

4) Auch diese auswahlmäßige Berufung beruht auf einem göttlichen Vorhererkennen (Vgl. §. 88, c); denn Gott, welcher die Herzen prüft, hat den Apostel tüchtig befunden mit dem Evangelium betraut zu werden (1 Theff. 2, 4), was hier natürlich so wenig wie bei der allgemeinen Christenberufung ausschließt, daß Gott ihn zu diesem Dienste tüchtig gemacht hat (2 Cor. 3, 6). Die göttliche Gnade, die alle Erwählten zu Mitgliedern der Christengemeinde beruft, hat ihn, indem sie ihn zum Christen berief, zugleich speciell zum Apostel berufen (ἡ χάρις ἡ δοθεῖσά μοι: Gal. 2, 9. 1 Cor. 3, 10. Röm. 1, 5. 15, 15 und dazu §. 75, c).

5) Dadurch, daß Christus ihn in Vollziehung des väterlichen Willens ausgesandt, steht er aber in einem ähnlichen Dienstverhältniß zu Christo, wie zu Gott. Er ist Gottes Diener (διάκονος: 2 Cor. 6, 4. Vgl. 2 Cor. 3, 7—9. Röm. 11, 13), sein Mitarbeiter (συνεργός: 1 Cor. 3, 9. Vgl. 1 Theff. 3, 2), der οἰκονόμος über seine μυστήρια (1 Cor. 4, 1. 2 und dazu §. 75, a. Vgl. 9, 17); er ist aber zugleich Christi Diener (διάκονος: 2 Cor. 11, 23. Vgl. Col. 1, 7. 4, 7; ὑπηρέτης: 1 Cor. 4, 1; λειτουργός: Röm. 15, 16) und Knecht δοῦλος: Gal. 1, 10. Röm. 1, 1. Phil. 1, 1).

16). Nicht von Menschen hat er das Evangelium empfangen und gelernt, sondern durch die ihm von Christo zu Theil gewordene Offenbarung (δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ: 1, 12), und er beweist dies dadurch, daß schon sein Verkehr mit den älteren Aposteln gar nicht der Art war, um von ihnen das Evangelium zu lernen (1, 13—24), daß vielmehr sein Evangelium von ihnen als ein eigenthümliches anerkannt (2, 1—10) und von ihm aber erforderlichen Falls ihnen gegenüber geltend gemacht ist (2, 11—21). Christus hat sich ihm selbst offenbart, nicht nur, indem er ihm auf dem Wege nach Damascus erschien, sondern auch indem er ihm die ganze Bedeutung seiner Person und seines Werkes durch Gesichte und Offenbarungen (2 Cor. 12, 1—7. Vgl. 1 Cor. 11, 23 und dazu §. 85, b) kundthat und ihn die Tiefen der göttlichen Heilsrathschlüsse erkennen lehrte durch seinen Geist [6]). Die Geistesbegabung, welche dieser Offenbarungshergang voraussetzt, ist nach §. 84 natürlich nichts, was dem Apostel ausschließlich eigen wäre [7]). Specifisch ist ihm nur dies, daß er die Erkenntniß der Heilswahrheit, die alle andern durch apostolische Verkündigung empfangen, unmittelbar von Gott durch Christum oder durch seinen Geist empfangen hat und so zum Diener des neuen Bundes befähigt ist (2 Cor. 3, 5. 6) [8]).

c) Die Verkündigung des Evangeliums ist keineswegs an den Apostolat gebunden, selbst nicht die berufsmäßige (1 Cor. 9, 14), welche das Recht begründet, sich durch die Gemeinde verpflegen zu lassen (v. 7—13); Paulus nennt eine lange Reihe von Mitarbeitern (Röm. 16, 3. 9. 21. Vgl. Phil.

---

6) Es erhellt hier aufs Neue, daß dieser offenbarungsmäßige Ursprung seines Evangeliums keineswegs ausschließt, daß Paulus die geschichtlichen Elemente seiner Predigt aus der Ueberlieferung aufgenommen (§. 78, a) und sich vielfach an die hergebrachten Lehrformen angeschlossen hat (§. 58, d); aber in diesem Allen liegt das eigentlich Wirkungskräftige seiner Verkündigung nicht. Sein Evangelium ist ja nicht eine Mittheilung geschichtlicher Thatsachen als solcher oder ein eigenthümliches Lehrsystem, sondern zunächst nichts anderes als die Kundmachung des Geheimnisses des göttlichen Heilsrathschlusses (Röm. 16, 25: ἀποκάλυψις μυστηρίου), dessen Inhalt (1 Cor. 2, 7) Gott den Aposteln durch seinen Geist offenbart hat (2, 10. 12. Vgl. Eph. 3, 3. 5).

7) Paulus meint nur auch den Geist Gottes zu haben (1 Cor. 7, 40) und legt darum seiner in diesem Geiste abgegebenen γνώμη über Dinge, welche die Heilswahrheit nicht betreffen, keine bindende Autorität bei (7, 25. 35. Vgl. 2 Cor. 8, 10 mit v. 8), wenn er auch sich bewußt ist, kraft der Barmherzigkeit, die er vom Herrn empfangen, insofern er zum Apostel berufen, glaubwürdig (v. 25: πιστός) zu sein und so seine γνώμη als beachtenswerth geltend machen zu können.

8) Damit hängt dann zusammen, daß er in Kraft seiner Sendung die Vollmacht hat, im Namen Christi Anordnungen in den Gemeinden zu treffen (1 Cor. 14, 37 lies: γράφω ὑμῖν ἐντολὴ κυρίου ἐστίν. Vgl. §. 62, a. 87, c), wofür er den Gehorsam der Gemeinden beansprucht (2 Cor. 2, 9. 7, 15. 10, 6. Vgl. Phil. 2, 12. Philem. v. 21), obwohl er von diesen seinen Anordnungen im Namen Christi immer noch die unmittelbaren Anordnungen Christi selbst unterscheidet (1 Cor. 7, 10. 9, 14). Dahin gehören namentlich auch die im Namen Christi ausgesprochenen Strafverfügungen (1 Cor. 5, 4), hinsichtlich derer er nicht zweifelt, daß der Erfolg bewähren werde, wie Christus in ihm und durch ihn geredet hat (2 Cor. 13, 3. 4. Vgl. 10, 6). Doch darf diese Vollmacht, die ihm der Herr gegeben hat, immer nur zur οἰκοδομή und nicht zur καθαίρεσις der Gemeinde dienen (2 Cor. 10, 8. 13, 9).

2, 25. 4, 3. Col. 4, 11. Philem. 1, 24), die wie Timotheus (1 Theß. 3, 2) mit ihm συνεργοὶ θεοῦ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ waren und wie er das Werk des Herrn trieben (1 Cor. 16, 10). War auch die gewöhnliche Aufgabe dieser Mitarbeiter mehr die Pflege und Förderung der Gemeinden, so konnte doch auch ihre Wirksamkeit gelegentlich eine glaubenerweckende sein, da er sich und den Apollos gemeinsam bezeichnet als διάκονοι, δι᾽ ὧν ἐπιστεύσατε (1 Cor. 3, 5). Dennoch bleibt dieser Erfolg der evangelischen Verkündigung das specifische Zeichen der Apostelwürde; denn um seinetwillen ist er ja zum Apostel berufen (not. b) und wirkt der Geist (als Princip der Gnadengaben) in ihm die Befähigung zur gottesmächtigen Verkündigung des Evangeliums nach Inhalt und Form (1 Cor. 2, 13. Vgl. not. a). Daß Paulus mit dem Evangelium betraut ist (Gal. 2, 7), erkennen die Urapostel daran, daß Gott wirksam gewesen ist, um ihm diesen Erfolg zu geben (v. 8). Wie die Erwählung zum Heil überhaupt daran erkannt wird, daß das Evangelium an dem Einzelnen wirksam wird (1 Theß. 1, 4. 5. Vgl. §. 61, b), so wird die Erwählung zum Apostolat daran erkannt, daß diese Wirkung von der Predigt des Apostels ausgeht (1 Cor. 9, 1). Da aber durch die glaubenerweckende Predigt die Einzelnen zur Mitgliedschaft der Christengemeinde berufen werden, so ist der specifische Erfolg der apostolischen Predigt die Gemeindegründung (1 Cor. 3, 10: κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι — θεμέλιον τέθεικα. Vgl. v. 6—8: ἐφύτευσα)[9]. Christus wirkt aber durch den Apostel nicht nur λόγῳ, sondern auch ἔργῳ (Röm. 15, 18); in jener Beziehung ist es die δύναμις πνεύματος, welche sich in dem Erfolg seiner Wirksamkeit beweist, in dieser ist es die δύναμις σημείων καὶ τεράτων, die an ihm sichtbar wird (v. 19). Auch diese σημεῖα καὶ τέρατα καὶ δυνάμεις betrachtet er 2 Cor. 12, 12 als Erkennungszeichen seines Apostolats (σημεῖα τοῦ ἀποστόλου. Vgl. Act. 15, 12). Nach der ersten Stelle ist es klar, daß darunter unmöglich bloß Machtwirkungen auf geistigem Gebiete verstanden werden können. Welcher Art aber sonst diese Wunder waren, wissen wir nicht. Gelegentlich hören wir, daß Paulus die Wundergabe des Zungenredens in besonders hohem Grade besaß (1 Cor. 14, 18) und daß er sich die Vollmacht zutraut, mit Hülfe der δύναμις Χριστοῦ, die ihm auch sonst beiwohnt (2 Cor. 12, 9), einen dem Satan zu übergeben zum Verderben des Fleisches (1 Cor. 5, 4. 5), d. h. eine körperliche Krankheit über ihn zu verhängen, die der Satan herbeiführen sollte (Vgl. Act. 13, 9—11). Allein diese Wundergabe konnte nur indirect seinen Apostolat bezeugen, sofern der, welcher so sichtlich sich des Beistandes Christi erfreute, sich nicht lügenhafter Weise für seinen Apostel ausgegeben haben konnte[10].

---

9) Daher ist es der Grundsatz des Apostels, das Evangelium nur da zu verkündigen, wo der Name Christi noch nicht bekannt wird (Röm. 15, 20), damit so sein specifisch-apostolischer Beruf sich bewähren könne. Wie er Einzelne, die er bekehrt hat, seine (geistlichen) Kinder nennt (1 Cor. 4, 17. Vgl. Philem. v. 10), so ist er auch der Vater der Gemeinden, die er gezeugt hat (1 Cor. 4, 15. Gal. 4, 19), ist ihr Apostel im engeren Sinne (1 Cor. 9, 2). Sie sind das Siegel seines Apostolats (1 Cor. 9, 2), sein Empfehlungsbrief (2 Cor. 3, 2).

10) Wenn er sich 2 Cor. 12, 1. 7 seiner Gesichte und Offenbarungen rühmt, so wurden solche auch Anderen in der Gemeinde zu Theil (1 Cor. 14, 6. 26. Vgl. Eph. 1, 17), der es an Wundergaben mancherlei Art überhaupt nicht fehlte (1 Cor. 12, 9. 10.

d) Was Paulus über den Apostolat lehrt, ist sichtlich abstrahirt aus sei- nem eigenen apostolischen Bewußtsein und seiner Lebenserfahrung. Es leidet darum auch nur theilweise unmittelbare Anwendung auf die Urapostel, die r aber als solche anerkennt (Gal. 1, 17: οἱ πρὸ ἐμοῦ ἀπόστολοι). Er ennt sich den Geringsten unter den Aposteln, der nicht werth sei, den Apo- elnamen zu führen, weil er die Gemeinde Gottes verfolgt habe (1 Cor. 5, 9); aber er spricht es auch mit Dank gegen die göttliche Gnade frei- üthig aus, daß er mehr als alle gearbeitet habe (v. 10). Uebrigens scheint Paulus den Kreis der Apostel nicht auf sich und die Urapostel beschränkt zu aben. Zwar wenn er 1 Thess. 2, 4. 6 auch Silvanus und Timotheus als postel Christi zu bezeichnen scheint, die mit dem Evangelium betraut sind, kann hier zweifelhaft bleiben, ob der Plural nicht bloß rhetorische Figur t, zumal Timotheus, so oft er auch sonst genannt wird, überall nur als in Mitarbeiter erscheint. Dagegen redet Paulus 1 Cor. 15, 7 von allen posteln im ausdrücklichen Unterschiede von den Zwölfen (v. 5). Namentlich heint unter jene Jacobus eingeschlossen zu sein, der auch Gal. 1, 19, wie Cor. 9, 5 die Brüder des Herrn überhaupt, in gewissem Sinne den Apo- eln gleichgestellt wird, und vielleicht dachte ihn Paulus bei der nach 1 Cor. 5, 7 ihm zu Theil gewordenen Erscheinung zu apostolischer Wirksamkeit be- ufen. Auch Barnabas, der Act. 14, 4. 14 gradezu ἀπόστολος heißt, stellt r Gal. 2, 9 ganz mit sich auf eine Linie (Vgl. auch 1 Cor. 9, 6). Die περλίαν ἀπόστολοι, die dem Apostel in Corinth entgegentraten (2 Cor. 1, 5. 12, 11), weist er mit ihrem Anspruch auf apostolische Würde nicht nfach ab, sondern er sucht aus andern Gründen darzuthun, daß sie ψευδ- πόστολοι seien (11, 13). An sich muß er es also für möglich gehalten ha- n, daß auch Andere außer ihm und den Zwölfen zu apostolischer Wirksam- it berufen werden könnten. Seinen Apostolat aber hatten die Urapostel in erusalem nicht nur überhaupt anerkannt, sie hatten sich auch speciell über- ugt, daß er nach der ihm gegebenen Gnade mit dem εὐαγγέλιον τῆς ἀκρο- υστίας betraut sei, wie Petrus mit dem εὐαγγέλιον τῆς περιτομῆς (Gal. . 7—9). Er selbst war sich bewußt, daß der Zweck seiner ἀποστολή war, n Gehorsam des Glaubens zu wirken unter allen Völkern (Röm. 1, 5. Vgl. 14), daß er der λειτουργὸς Χριστοῦ εἰς τὰ ἔθνη (15, 16), der ἀπό- τολος ἐθνῶν sei (11, 23. Vgl. Eph. 3, 8. 1. Act. 26, 17). Als solcher tte er den Heiden das Evangelium zu verkündigen und sie dadurch zur Mit- iedschaft der Gemeinde zu berufen. Damit war schon gegeben, daß die eiden als solche und nicht erst nach Annahme der Beschneidung und des esetzes (wodurch sie ja Juden wurden) zur Theilnahme an dem christlichen eil berufen waren. Das führt uns aber nach der Eigenthümlichkeit unsers postels (Vgl. §. 69, a) auch hier von der mehr dogmatischen Betrachtung r Erwählung und Berufung zu der Frage, wie dieselbe sich geschichtlich,

. 30). Auch die Erscheinung Christi, die ihm zu Theil geworden war, ist an sich nicht r specifischer Beweis seines Apostolats. Ohne sie hätte er kein Apostel sein können Cor. 9, 1 und dazu not. b), aber Christus war auch mehr als fünfhundert Brüdern schienen, ohne daß diese darum Apostel wurden (1 Cor. 15, 6). Wenn er bei dieser rscheinung zum Apostel berufen zu sein behauptete, so blieb doch das einzige entschei- nde Kriterium für die Wahrheit dieser Aussage der Erfolg seiner gemeindegründenden irksamkeit.

d. h. also insbesondere im Verhältniß zu den beiden großen Theilen der vorchristlichen Menschheit, Heiden und Juden, verwirklicht habe.

§. 90. Die Berufung der Heiden.

Die Universalität des christlichen Heils ist ebenso begründet in dem allgemein menschlichen Heilsbedürfniß, wie in der schlechthinnigen Neuheit desselben, in der Einheit Gottes, wie in der Allherrschaft Christi. a) Hatte sich Gott auch den Heiden gegenüber nicht wie den Juden gegenüber durch eine Verheißung gebunden, so war doch die Barmherzigkeit Gottes, welche die Berufung auch auf die Heiden ausdehnt, vielfach in der Schrift geweissagt worden. b) Die Prärogative Israels, wonach es zuerst das Heil erlangen sollte, war auch durch die Heidenmission des Apostels nicht verleugnet, sofern die von ihm bekehrten Heiden nur in die Heilsgemeinschaft Israels aufgenommen wurden. c) Daß aber dazu nicht der Durchgang durch das Proselytenthum gehöre, beweist Paulus daraus, daß die Rechtfertigung, auf der die Verheißung ruht, dem Abraham, als er noch unbeschnitten war, lediglich auf Grund des Glaubens ertheilt, und dadurch das Heil auch den geistlichen Kindern Abrahams zugänglich gemacht sei. d)

a) Die Universalität des christlichen Heils war dem Apostel mit seiner ganzen Auffassung desselben von vornherein gegeben (Vgl. §. 58, c). Ging er von dem allgemein menschlichen Bedürfniß der δικαιοσύνη aus, so war darin kein Unterschied zwischen Juden und Heiden, sie entbehrten beide der Gerechtigkeit (Röm. 3, 22. 23), weil sie beide unter der Sündenherrschaft standen (v. 9), die als solche von dem Unterschied der vorchristlichen Religionen ganz unabhängig war, und in der beiden gemeinsamen Abkunft von Adam ihren letzten Ursprung hatte. Muß demnach einmal Gott selbst ohne ihr Zuthun und aus freier Gnade den Menschen die Rechtfertigung ertheilen, da sie durch sich selbst die Gerechtigkeit nicht haben und nicht haben können, so wird der Weg, auf dem er dies thut, nur Einer sein können, wie er selbst nur Einer ist (3, 30). Wenn man die Einheit Gottes nicht preisgeben will, so ist Gott nicht nur der Juden, sondern auch der Heiden Gott (v. 29), sein allein durch ihn selbst bedingtes Handeln in der Rechtfertigung kann also bei beiden nur das gleiche sein. Faßt man von der andern Seite das neue Leben in den Blick, das durch die Gnade im Menschen hergestellt werden soll, so ist dies eine Neuschöpfung, der gegenüber der Unterschied der vorchristlichen Religionen ebenfalls etwas durchaus gleichgültiges ist (Gal. 6, 15). Diese Neuschöpfung kommt in Allen in gleicher Weise durch die Lebensgemeinschaft mit Christo zu Stande, in welcher die Unterschiede des vorchristlichen Lebens verschwinden (Gal. 3, 28. 1 Cor. 12, 13. Vgl. Col. 3, 11) und nur noch der Glaube etwas gilt, der die Bedingung derselben ist (Gal. 5, 6). Der erhöhte Herr endlich, dem der Apostel seine Errettung verdankte, war nicht bloß der Messias der Juden; er war der Allherrscher, und es hieße seine κυριότης beschränken, wenn man nicht zugeben wollte, daß er nicht reich genug ist, Alle ohne Unterschied, Heiden wie Juden, zu erretten, wenn sie ihn im Glauben anrufen (Röm. 10, 12. Vgl. v. 14).

b) Ist aber auch das christliche Heil ein universelles, so ist doch die Stellung der Juden und Heiden zu demselben von vornherein keine ganz gleiche. Die Verheißung dieses Heils war den Juden aus Gnaden geschenkt (Gal. 3, 18); aber nachdem Gott einmal diese Verheißung gegeben, hatte er sich ihnen auch zu ihrer Erfüllung verpflichtet (Röm. 15, 8. Vgl. §. 72, d). Den Heiden gegenüber hatte er sich nicht durch eine ähnliche Verheißung gebunden, sie mußten rein die Barmherzigkeit Gottes preisen, wenn er sich ihrer Noth erbarmte (15, 9), wenn er den ganzen Reichthum seiner Herrlichkeit dadurch bewies, daß er nicht nur aus den Juden, sondern auch aus den Heiden sich etliche zu Gefäßen seiner Barmherzigkeit berief (9, 23. 24. Vgl. Eph. 1, 11—14. 3, 6). Allein auch von dieser Seite her scheint die Berufung der Heiden keiner besonderen Rechtfertigung zu bedürfen, da sie ja nur eine reichere Beweisung seiner Barmherzigkeit ist, die ihrem Wesen nach eine freie und unbedingte ist (Röm. 9, 15). Am wenigsten konnten die Juden daran Anstoß nehmen; denn wenn Gott auch den Heiden selbst keine Verheißung gegeben hatte, so hatte doch die Weissagung der Schrift, die sie kannten und anerkannten, vielfältig die Berufung der Heiden in Aussicht genommen (§. 73, b).

c) Hatte aber auch die Weissagung bereits die Berufung der Heiden in Aussicht genommen, so war doch dabei überall die Voraussetzung, daß Israel zuerst an dem messianischen Heil Antheil erlangen sollte und durch seine Vermittlung dasselbe zu den Heiden kommen. In dieser Voraussetzung stimmt Paulus mit den Uraposteln (§. 43, a) überein, wenn auch nach ihm das Heil zuerst den Juden bestimmt ist (Röm. 1, 16). So lange nun die Bekehrung von Heiden etwas Vereinzeltes blieb und der Grundstock der Gemeinde ein judenchristlicher war, blieb diese Prärogative Israels unangetastet; als aber durch die Heidenmission des Apostels die Heiden in Masse zur Gemeinde geführt wurden und der ganze Charakter derselben ein überwiegend heidenchristlicher wurde, mußte die Frage entstehen, wie die Berufung der Heiden mit der Erwählung Israels auszugleichen sei, die auch für Paulus den unverlierbaren Vorzug des Judenthums bildete (§. 72, d). Wenn auch Paulus durch die Art, wie er nach der Apostelgeschichte überall zuerst bei den Juden anknüpfte, principiell diese Prärogative Israels wahrte, so war doch damit factisch wenig geändert; seine ihm speciell gegebene Aufgabe war doch nach §. 89, d die Heidenmission als solche und ihr den aller andern Apostel weit übertreffender Erfolg die Bildung einer Heidenkirche, welche vor Israel und an der Stelle Israels des messianischen Heils theilhaftig ward. Dies war auch für das Bewußtsein des Heidenapostels nur so zu rechtfertigen, daß die Heiden, obwohl sie nicht leibliche Nachkommen Abrahams waren, doch in die Heilsgemeinschaft Israels aufgenommen wurden. Durch einen Act der göttlichen Allmacht und Güte waren die Zweige des wilden Oelbaums eingepfropft in den edlen Oelbaum, dessen Wurzel die Erzväter sind (Röm. 11, 16—24, und besonders v. 17. 22. 24. Vgl. Eph. 2, 11—13. 19), und so war es doch das von ihnen stammende Israel, das die Verheißung erlangt hatte, wenn auch in der neuen Gestalt, die es durch die Einverleibung der gläubigen Heiden gewonnen hatte. Ja, in ihm vollendete sich erst das Ideal der Theokratie (Vgl. §. 44. 45), dessen Repräsentant nun nicht mehr das irdische Jerusalem mit seinen Kindern (Gal. 4, 25) ist, sondern das obere Jerusalem, das die Mutter der Christen genannt wird (v. 26). Es war aber dennoch

nicht jenes uns so geläufige, dem israelitischen Bewußtsein aber ganz undenkbare Quidproquo, mittelst dessen man an die Stelle des leiblichen Samen Abrahams ohne weiteres die geistlichen Kinder Abrahams setzt, wodurch sich Paulus über jene Schwierigkeit hinweghalf. Eben darum deutet er Gal 3, 16 die abrahamitische Weissagung auf Christus, der wirklich auch leiblich τὸ σπέρμα Ἀβραάμ war. Wenn nun auch solche, die leiblich nicht Samen Abrahams sind, die diesem Samen gegebene Verheißung erlangt haben, so ist es nur geschehen, weil sie durch ihre Lebensgemeinschaft mit Christo in eine Verbindung mit ihm getreten sind, kraft welcher sie von dem Kindesrecht des Erbtheils, das dieser Same im ursprünglichen Sinne erlangt hat, nicht ausgeschlossen sein können (v. 28. 29 und dazu §. 83, d. Anm. 5).

d) Der Gedanke, daß auch solche, die nicht leibliche Nachkommen Abrahams waren, in die Heilsgemeinschaft Israels eintreten könnten, war dem Judenthum keineswegs fremd (Vgl. §. 44, d). Alle Proselyten traten ja auf diesem Wege in die Gemeinschaft der abrahamitischen Segnungen ein, aber vollständig freilich nur, indem sie die Beschneidung und das Gesetz annahmen. Es war darum eine sehr nahe liegende Forderung Seitens der Judaisten, wenn sie das Gleiche von den Heiden verlangten, die an dem messianischen Heil Antheil erlangen wollten. Die Urapostel hatten nach §. 43, c diese Forderung abgelehnt, und Paulus konnte sie vollends nicht gewähren, weil ja dann die Heiden nicht als solche, sondern erst, nachdem sie Juden geworden, zur Christengemeinde berufen waren. Er sucht darum nachzuweisen, daß die den Heiden gewährte Theilnahme an den abrahamitischen Verheißungen nicht durch die Beschneidung bedingt sein könne. Er zeigt, daß Abraham, als er die Rechtfertigung aus dem Glauben erlangte (§. 82, b), die nach Röm. 4, 13 die Bedingung für die Erlangung alles ihm verheißenen Heils ist, noch unbeschnitten war (v. 9. 10), vielmehr die Beschneidung erst als Siegel der Rechtfertigung aus dem Glauben empfing, die ihm in der Vorhaut zu Theil ward (v. 11). Darin sieht er die ausdrückliche Absicht Gottes, anzuzeigen, daß die Rechtfertigung (und damit die Heilserlangung) nicht von der Beschneidung abhänge, sondern nur davon, daß einer im Glauben dem Abraham ähnlich und insofern sein geistliches Kind sei, möge er nun beschnitten sein oder nicht (v. 11. 12). So sollte die Verheißung dem *ganzen* Samen Abrahams zu Theil werden, nicht nur dem, welcher es auf Grund des Gesetzes kraft leiblicher Abstammung und Beschneidung ist, sondern auch dem, welcher es in jenem metaphorischen Sinne (Vgl. §. 21, c. Anm. 83, d) kraft der Wesensähnlichkeit mit Abraham durch den Glauben ist (v. 16). Paulus deutet also auch hier, wo er das σπέρμα der abrahamitischen Verheißung collectiv faßt (v. 13), keineswegs den leiblichen Samen ohne weiteres in einen geistlichen um, sondern er zeigt, daß die bedingungslose Annahme *der* Abrahamskinder, die es lediglich im metaphorischen Sinne sind, in die Theilnahme an den Kindesrechten durch jene bedeutungsvolle Anordnung Gottes in Betreff des Zeitpunktes der Rechtfertigung Abrahams sowie durch die Bedingung, woran dieselbe geknüpft, begründet sei und daß die Verheißung Gen. 17, 5 auf eine Vaterschaft Abrahams in diesem weiteren Sinne hinweise, weil leiblich Abraham der Vater *vieler* Völker nicht geworden ist (v. 17). In ähnlicher Weise zeigt er Gal. 3, 2—5, daß die Heidenchristen auf Grund des Glaubens die Geistesmittheilung empfangen haben, wie Abraham die Rechtfertigung (v. 6), daß sie also hinsichtlich ihrer

Glaubens in metaphorischem Sinne Kinder Abrahams sind (v. 7). Wenn r nun aber die Theilnahme der Heiden an dem Segen Abrahams begrün- en will, so beruft er sich nicht auf ein etwa mit diesem metaphorischen Kind- haftsverhältniß ohne weiteres gegebenes Kindes- und Erbrecht, sondern arauf, daß Gen. 12, 3 allen Völkern in Gemeinschaft mit Abraham Segen erheißen sei (v. 8), und also, da diese Verheißung dem gläubigen Abraham egeben sei, auch nur die Gläubigen in Gemeinschaft mit dem gläubigen braham gesegnet werden können (v. 9). Auch hier wird also die Uebertra- ung der Rechte der leiblichen Abrahamskinder auf die geistlichen erst durch e nähere Betrachtung der dem Abraham gegebenen Verheißung ausdrücklich rechtfertigt.

§. 91. Die Verstockung und Bekehrung Israels.

Die mit der Berufung der Heiden Hand in Hand gehende Verwerfung Israels schien der augenfälligste Widerspruch zu sein mit der diesem Volke nwiderruflich gegebenen Verheißung. a) Allein das Verfahren Gottes in r Urgeschichte des Volkes zeigt, daß mit der dem Volke als solchem gege- enen Verheißung nicht allen einzelnen leiblich von den Vätern stammenden ndividuen die Theilnahme an derselben gewährleistet ist. b) Die vom Heile usgeschlossenen sind in Folge des Anstoßes, den sie an Christo genommen nd wegen ihres unentschuldbaren Widerstandes gegen die neue Heilsordnung urch eigene Schuld dem Verstockungsgerichte verfallen, welches nach Gottes eilsplan dazu dienen mußte, das ihnen entzogene Heil den Heiden zuzu- enden. c) Aber doch ist noch ein Rest übrig, der das Heil erlangt hat, und lbst jene zeitweilige Bevorzugung der Heiden hat doch zuletzt den Zweck, die uden zur Nacheiferung zu reizen und so durch Gottes Barmherzigkeit das anze Volk zum Heile zu führen. d)

a) Was die Berufung der Heiden am bedenklichsten erscheinen lassen nnte, war, daß Hand in Hand mit ihr die Verwerfung Israels, wenig- ens dem größten Theile nach, ging. Das Einpfropfen der wilden Zweige tzte das Ausbrechen der natürlichen Zweige voraus (Röm. 11, 19). Wenn ch die christliche Mission in ihrem erfolgreichsten Arbeiter (1 Cor. 15, 10) en Heiden zuwandte, so wurde ihr Segen dem Volke Israel entzogen; aus- rücklich verkündet es Paulus den Juden als ein Gottesgericht, daß die evan- elische Verkündigung, durch welche die Berufung effectuirt wird, sich von en Juden zu den Heiden wendet (Act. 13, 46. 28, 28). Und so geflissent- ich auch die Apostelgeschichte nachweist, daß Paulus immer wieder bei den uden anknüpfte, so deutlich zeigt doch auch sie, daß er immer wieder, als e das Evangelium nicht annahmen, sich von ihnen zu den Heiden wandte. Mit der Entziehung der evangelischen Verkündigung war aber der Weg zum eil ihnen verschlossen, sie waren, obwohl κατὰ φύσιν κλάδοι (Röm. 11, 24), ennoch von der Wurzel und der Fettigkeit des Oelbaumes (v. 17) d. h. von em den Vätern verheißenen Heil, an welchem die Heiden durch ihre Ein- fropfung Antheil erlangt hatten (§. 90, c), ausgeschlossen. Und doch war ie von den Vätern überkommene Verheißung das unverlierbare Besitzthum

Israels, das immer noch um der Väter willen das gottgeliebte Volk war (11, 28). Unmöglich konnte Gott sein Volk, etwa weil es sich nicht verhielt, wie es sich verhalten sollte, verstoßen haben, da er es ja vorher gekannt, ehe er es zu seinem Volke erwählte (11, 2. Vgl. §. 44, a). War es also zur Erlangung des Heils untüchtig, so hätte Gott in Voraussicht dieser seiner Untauglichkeit, es nicht zu seinem Volk erwählt; hatte er es aber einmal erwählt, so konnte, wie wir schon §. 72, d sahen, keine Untreue desselben die Treue Gottes gegen seine Verheißung aufheben (3, 3). Gott konnte die ihm verliehenen Gnadengaben und insbesondere seine Berufung nicht zurücknehmen (11, 29)[1]. Die Frage, welche Paulus Röm. 9—11 so eingehend verhandelt, war auch von seinen Prämissen aus ein schwer zu lösendes Problem, das sein von patriotischem Schmerze um seine Volksgenossen tief bewegtes Herz (9, 1—3. 10, 1) viel beschäftigte.

b) Daß Viele, welche leiblich von Abraham abstammten und darum Anspruch auf das dem Samen Abrahams verheißene Heil zu haben schienen, dasselbe doch nicht erlangten, war also unzweifelhafte Thatsache. Allein Paulus behauptet, daß nicht alle, die leiblich von dem Stammvater der Nation abstammen (πάντες οἱ ἐκ Ἰσραήλ), das Israel bilden, dem die Verheißung gegeben ist (Röm. 9, 6), nicht alle, die leiblich Abrahams Same sind, das Kindesrecht haben, das ihnen den Antheil an der abrahamitischen Verheißung zusichert (v. 7). Damit soll keineswegs gesagt sein, daß der Same Abrahams, dem die Verheißung gegeben ist, nicht im eigentlichen Sinne zu nehmen sei[2]), sondern nur, daß die dem Volk als solchem gegebene Verheißung

1) Dies hat Beyschlag offenbar übersehen, wenn er S. 42 sagt, es liege im Begriff des freien Erbarmens, daß es nichts weniger als einen Rechtsanspruch für alle Zukunft begründet, daß es von denen, welche es einmal empfingen, sich auch wieder zurückziehen kann. Allein das göttliche Erbarmen ist zwar frei in der Wahl seiner Objecte (Röm. 9, 14); gegen wen es sich aber einmal durch ein Versprechen gebunden, dem muß es dasselbe auch halten. Paulus führt die Sendung Christi an Israel ausdrücklich auf die Wahrhaftigkeit Gottes zurück, nach der er seine den Vätern gegebene Verheißung zu halten verpflichtet war (Röm. 15, 8). Wenn bei der Erwählung der Einzelnen eine solche Unwiderruflichkeit nicht stattfindet (§. 88, d), so liegt das eben daran, daß das freie Verhalten des Einzelnen ein schlechthin unberechenbares und nicht durch die geschichtlich erkannte Beschaffenheit desselben für alle Zukunft bedingt ist. Eben darum werden wir sehen, wie auch die Erwählung Israels keineswegs allen einzelnen Gliedern des Volks die Gelangung zum Ziele der Erwählung gewährleistet.

2) So behauptet wieder Beyschlag, S. 29, das Gotteswort, welches die Erzväter für ihre Nachkommenschaft empfangen haben, gehe nach Paulus gar nicht ohne weiteres auf ihre empirische Nachkommenschaft, sondern auf die geistliche, ideale, auf jenes wahre Volk Gottes, das in der apostolischen Zeit sich als ein aus Juden und Heiden gemischtes herausstelle. Aber das ist doch nur wieder jenes Quidproquo, das dem Apostel alle die §. 90, c. d dargelegten Deduktionen erspart haben würde, wenn es ihm so nahe gelegen, wie uns. Zwar gesteht B. S. 30, Paulus habe den nationalen Begriff Israel nicht schlechthin spiritualisirt, aber was er die wesentlich religiöse Fassung desselben nennt, ist doch in der Sache nichts anders als eine solche Spiritualisirung. Wenn Paulus Röm. 2, 25 sagt, die Beschneidung, die das Gesetz nicht hält, sei zur Vorhaut geworden, so heißt das nicht „der gottlose Jude sei ebendamit auch entnationalisirt“; denn dann hätte,

) nicht ohne weiteres auf jedes einzelne Individuum bezieht, das kraft der
blichen Abkunft von den Erzvätern dazu gehört, daß immerhin Einzelne
r ausgehen können, wenn nur das Volk als solches die Verheißung er-
igt [3]). Paulus begründet dies durch zwei Beispiele aus der Urgeschichte
; Volkes. Abraham hatte zwei leibliche Söhne, und doch wurde nur der
rheißungsmäßig geborene als σπέρμα gerechnet und empfing die Rechte
r Gotteskindschaft (9, 7—9). Und wenn man hier noch sagen könnte,
aak allein sei doch der Sohn der rechtmäßigen Gemahlin, Ismael aber
ht ebenbürtig und schon durch sein Verhalten vom Erbe ausgeschlossen ge-
sen, so waren Esau und Jacob Zwillingskinder Eines Vaters und Einer
utter, und doch bestimmte Gott schon vor ihrer Geburt, ehe sie also irgend
vas gethan hatten, daß der Erstgeborene dem Nachgeborenen dienen und
dieser allein das volle Kindesrecht erlangen solle (v. 10—12). Wenn
so auch jetzt nicht alle, die leiblich von Abraham stammen, das Heil er-
ngen, wenn Gott auch jetzt sich vorbehält, zu bestimmen, welche von den
blichen Nachkommen der Erzväter Kindesrecht erhalten sollen, und wenn
bei dieser Bestimmung gar nicht nach ihren Werken fragt, sondern nur
Einzelnen aus Israel den Glauben wirkt und sie so das Heil erlangen läßt,
thut er nur, was er schon in der Urgeschichte des Volks gethan, wo er
r der Geburt der Kinder und ohne jede Rücksicht auf ihr Thun (v. 11) die
estimmung über ihr Schicksal traf. Sofern nun das frühere Verfahren
ottes der beste Ausleger für den Sinn ist, in welchem er dem Samen
brahams die Verheißung gegeben hat, so kann Paulus mit Recht behaup-
n, daß mit der Ausschließung vieler einzelnen Individuen vom Heil diese
erheißung nicht hinfällig geworden ist (v. 6).

c) Es könnte ungerecht erscheinen, wenn Gott ohne jede Rücksicht auf
as unbestreitbare Gerechtigkeitsstreben (Röm. 9, 31. 10, 2) der leiblichen
achkommen Abrahams, das sie vor den Heiden auszeichnet, ihnen die zum
eile führende Gnadenwirkung in der Berufung versagt und an ihrer Statt
ie Heiden beruft (9, 14). Diesen Gedanken schlägt nun Paulus, wie
ereits §. 88, b gezeigt, zunächst damit nieder, daß er auf das absolute Recht
rovocirt, das der Schöpfer über sein Geschöpf hat (v. 20. 21), erinnert
ber daran, wie gerade die Juden am wenigsten Anlaß zu jenem Ha-
ern mit Gott haben, sofern er sich ihnen gegenüber keineswegs jenes abso-
uten Rechtes bedient, sondern sie, trotzdem sie als Zornesgefäße zum Ver-
erben reif waren, dennoch mit vieler Langmuth getragen habe (v. 22), um

---

a alle Juden das Gesetz nicht vollkommen hielten, die ganze Frage, die er Röm. 9 bis
1 verhandelt, jede Bedeutung verloren, da es keinen nicht entnationalisirten Juden, also
berhaupt keine Juden im Unterschiede von Heiden mehr gab. Vielmehr zeigt der Zu-
mmenhang deutlich, daß es sich nur darum handelt, ob der Beschnittene als solcher
nen Nutzen vor dem Heiden voraus habe hinsichtlich der Rechtfertigung vor Gott.
nd Röm. 11, 17 ist die ideale Theokratie, in welche die Heiden aufgenommen, doch immer
e aus der Wurzel der Erzväter erwachsene, also mit deutlicher Beziehung auf ihre na-
nale Grundlage gedacht.

3) Daß dies ganz im Sinne der ATlichen Verheißung gedacht ist, erhellt daraus,
ß die Propheten stets an der Verwirklichung des Heils für das Volk festhalten, wie vie-
n Einzelnen sie auch in den der messianischen Zeit vorhergehenden Gottesgerichten den
ntergang drohen (Vgl. §. 42, a. 44, e).

sie dadurch zur Buße anzutreiben (2, 4). Das setzt voraus, daß die Juden eine schwere Schuld auf sich geladen haben, durch welche sie dem Zorne Gottes und dem Verderben verfallen sind. Diese Schuld besteht nun natürlich nicht darin, daß sie das Gesetz nicht gehalten haben; denn das kann kein Mensch, und die Heiden, welche das Heil erlangt haben, haben es zugestandener Maßen gar nicht einmal versucht (9, 30). Wohl aber bestand ihre Schuld darin, daß sie der Gerechtigkeit aus den Werken nachjagten (9, 31. 32) und so eine eigene Gerechtigkeit aufrichten wollten, statt sich der neuen Ordnung der Rechtfertigung unterzuordnen (10, 3), nachdem doch mit Christus das Ende des Gesetzes gekommen (v. 4) und an die Stelle der Werkgerechtigkeit die Glaubensgerechtigkeit getreten war (v. 5—13). Sie können sich nicht damit entschuldigen, daß sie die Botschaft (von dieser neuen Gerechtigkeit) nicht gehört haben; denn dieselbe ist in alle Welt ergangen (v. 18), auch nicht damit, daß sie dieselbe nicht verstanden haben; denn die unverständigen Heiden haben sie gar wohl verstanden (v. 19. 20). Vielmehr sind sie ungehorsam gewesen dem Evangelium, das seine Annahme und den Glauben an das in ihm dargebotene Heil verlangte (v. 16), weil sie, wie schon der Prophet sie geschildert (Jesaj. 65, 2), ein ungehorsames und widerspenstiges Volk sind (v. 21. Vgl. 15, 31: *οἱ ἀπειθοῦντες*). Der tiefere Grund dieses Ungehorsams war aber, daß sie sich an dem Messias stießen, den das Evangelium verkündete (9, 32), weil der Gekreuzigte kein Messias nach ihrem Sinne war (1 Cor. 1, 23). Darum haben sie das Heil nicht suchen wollen im Glauben an ihn (Röm. 9, 33), sondern sind über den Stein des Anstoßes gestrauchelt (11, 11), und nun ist das Verstockungsgericht über sie gekommen, wie es die Propheten schon geschildert haben (11, 7—10) und wie es Paulus vorgebildet sieht in der Decke Mosis, die dem Volke das Verschwinden des Glanzes auf dem Angesichte Mosis d. h. hier die Vergänglichkeit der Herrlichkeit des Gesetzesbundes verhüllte (2 Cor. 3, 13—15 und dazu §. 73, d). Aber diese Verstockung und die damit gesetzte Ausschließung vom Heil ist ihnen widerfahren durch eigene Schuld: *τῇ ἀπιστίᾳ ἐξεκλάσθησαν* (Röm. 11, 20)[4]). Freilich kann bei diesem Verstockungsgericht die letzte Absicht Gottes nach not. a unmöglich der definitive Fall d. h. das Verderben des Volkes gewesen sein (v. 11). Vielmehr hat Gott sich der menschlichen Sünde nur bedient, um seine Heilsabsichten an den Heiden hinauszuführen, das von den Juden verworfene Evangelium ist den Heiden gebracht und damit diesen die Errettung ermöglicht (v. 11: *τῷ αὐτῶν παραπτώματι ἡ σωτη-*

4) Ganz so lehrt Petrus, daß die ungläubig bleibenden Israeliten wegen ihres Ungehorsams aus dem erwählten Volke ausgerottet werden, nachdem ihnen der Messias zum Stein des Anstoßes und Strauchelns geworden (§. 44, c). Allerdings wirkt ja auch in den Gläubigwerdenden Gott selbst den Glauben, aber doch nur sofern er an ihnen nach §. 88, d die für solche Gnadenwirkung geeignete Beschaffenheit vorhererkannt und sie auf Grund dessen erwählt hat. So bleibt der Unglaube, auch wo er durch das Verstockungsgericht hervorgerufen ist, doch ein selbstverschuldeter, sofern dieses über die Verkehrtheit der damaligen jüdischen Denkart eben darum erging, weil dieselbe das Volk für die göttliche Gnadenwirkung unempfänglich machte. Gott straft eben Sünde mit Sünde (Vgl. §. 70, d), indem er das Volk, das nach seiner ganzen Beschaffenheit sich dem Willen Gottes nicht fügen wollte, dahin bringt, daß die Darbietung des Evangeliums in ihm nicht den Glauben wirkt, sondern den Widerwillen dagegen, daß es nicht mehr glauben kann.

ρία τοῖς ἔθνεσιν). Um der Einpfropfung der Zweige des wilden Oelbaums Raum zu machen, sind die natürlichen Zweige ausgebrochen (11, 19); um der Heiden Willen sind die Gottgeliebten Feinde Gottes geworden, durch Entziehung des Evangeliums, das bei ihnen nicht seine Gotteswirkung übte, feindselig behandelt (v. 28); durch ihren Ungehorsam ist es geschehen, daß sich die Barmherzigkeit Gottes den Heiden zugewandt hat (v. 30). So ist die Uebertretung der Juden oder vielmehr das Gottesgericht, das sich in derselben über Israel vollzog, ein Reichthum für die Völkerwelt, der Verlust, den jene durch die Ausschließung vom Heil erlitten, ein Reichthum für die Heiden geworden (v. 12), die Verwerfung jener hat diesen die Versöhnung gebracht (v. 15).

d) Die somit in der Gegenwart eingetretene Verstockung Israels ist dem Volke doch immer nur theilweise widerfahren (Röm. 11, 25: ἀπὸ μέρους). Die Zahl der vom Heil Ausgeschlossenen mag so groß werden, wie sie will, so groß, daß man immerhin von der Verstockung Israels d. h. des Volkes nach der großen Mehrzahl seiner Glieder (v. 7) reden kann, es bleibt doch immer noch ein Rest übrig, und daß unter Umständen nur ein Rest Israels gerettet wird, das hat ja schon Jesajas geweissagt (9, 27—29). In der Geschichte des Elias ist es vorgebildet, daß selbst zu einer Zeit, wo Alles verloren schien, sich Gott doch noch einen Rest erhalten hatte von 7000, die ihre Knie dem Baal nicht gebeugt (11, 2—4). Und wenn es nur Er, der Heidenapostel selbst, wäre, dieser Israelite von reinstem Geblüte (v. 1), der diesen Rest bildete, so läge der Beweis vor Augen, daß Gott das Volk als solches nicht verstoßen hat (v. 2). Es ist aber auch jetzt noch ein Rest vorhanden, den seine Gnade sich auserwählt hat (v. 5) und bei dessen Auswahl ebensowenig Werkverdienst berücksichtigt ist (v. 6), wie bei der Verstockung der Uebrigen (not. c), und dieser Rest hat das Heil erlangt (v. 7); er ist es also, der nach not. b bestimmt ist zu demjenigen Theile des leiblichen σπέρμα, der das volle Kindesrecht empfangen soll, wie Isaak unter Abrahams, Jacob unter Isaaks leiblichen Söhnen, er ist das Israel Gottes (Gal. 6, 16) im Gegensatz zu dem Israel nach dem Fleische (1 Cor. 10, 18). Aber dabei bleibt freilich die Hoffnung des Apostels für sein Volk nicht stehen. Die Berufung der Heiden, welche durch die Verwerfung Israels ermöglicht ist, hat nicht bloß den Zweck die Heiden des Heils theilhaftig zu machen, sondern sie zielt in letzter Instanz darauf ab, die Juden zur Nacheiferung zu reizen (Röm. 11, 11: εἰς τὸ παραζηλῶσαι αὐτούς) und so auf einem Umwege die ursprüngliche Heilsabsicht Gottes an seinem erwählten Volke dennoch zu erreichen. Bei allem Eifer, mit welchem der Heidenapostel der Erfüllung seines eigentlichen Berufes obliegt, behält er es dennoch als letztes Ziel im Blicke, durch die Verwirklichung des Heils an den bekehrten Heiden seine Volksgenossen, deren Errettung seiner Seele heißester Wunsch und sein stetes Gebet ist (10, 1. Vgl. 9, 3), zur Nacheiferung zu reizen und so etliche von ihnen zu erretten (11, 13. 14). Es erhellt daraus, daß selbst das Verstockungsgericht über die für jetzt verworfenen Glieder des Volkes kein definitives ist und sie keineswegs schon an sich dem Verderben überweist (11, 11), vielmehr ihnen noch zur Buße Raum läßt, die in Folge der neuen wunderbaren Gottesführungen sehr wohl noch eintreten kann. Sobald sie sich zum Herrn bekehren, wird die Decke der Verblendung, die jetzt auf ihren Herzen liegt, von ihnen genommen (2 Cor. 3, 16), und dann werden sie durch dieselbe

Barmherzigkeit Gottes, die jetzt die Heiden erlangt haben, Erbarmu
den (Röm. 11, 31). Sobald sie aufhören ungläubig zu sein, wer
die ausgebrochenen Zweige, wieder eingepfropft werden; ja es ist je
relativ leichter, die natürlichen Zweige wieder einzupfropfen, als es t
pfropfung der Zweige des wilden in den edlen Oelbaum war, und
dieses zu thun vermocht hat, wird jenes um so mehr können (v.
Und diese endliche Errettung Israels ist nicht nur möglich, sie ist de
stel auf Grund der göttlichen Verheißung (v. 26. 27) gewiß, so ge
die Erwählung des Volkes als solchen, das von den Erzvätern stamı
die darin liegende Berufung zum Heile nicht rückgängig gemacht werd
(v. 28. 29)[5]. Wenn die Vollzahl der Heiden eingegangen sein wir
Gemeinschaft des auserwählten Volkes, dann wird ganz Israel geret
den (v. 25. 26). So wenig freilich jenes Eingehen des Heidenpleroı
schließt, daß Einzelne im Unglauben zurückbleiben oder im Abfall
Strafe der Wiederausschließung zuziehen (v. 20—22), so wenig sch
Errettung des ganzen Israel aus, daß Einzelne seiner Glieder unbek
ben und dem Verderben verfallen (not. b). Aber es wird dann nid
wie jetzt, ein kleiner Rest Geretteter dem seiner Mehrzahl nach verı
Israel gegenüberstehen (v. 7), sondern Israel als Volk wird, der
ßung entsprechend, bekehrt und gerettet sein[6]).

5) In der Zeit der größten Spannung zwischen ihm und seinem Volke, i
Paulus nur den definitiven Abfall des Judenthums und das Kommen des Anti
demselben erwartete (§. 63, b. c), hat er diese Hoffnung nicht zu fassen gewagt,
haben gesehen, daß er es mit der Weissagung zu vereinbaren wußte, wenn auch
Rest Israels, so klein er immer sein mochte, gerettet wurde. Jetzt aber ist er zı
apostolischen Hoffnung einer Gesammtbekehrung Israels (§. 42) zurückgeführt.
nicht so, daß nach der ursprünglich intendirten Ordnung Gottes, für deren Dur
noch die Urapostel arbeiteten, Israel zuerst bekehrt werden sollte, damit dann
das Heil zu den Heiden käme. Durch seine Schuld ist eine theilweise und zeitv
werfung Israels dazwischen getreten, in Folge deren das Heil schon jetzt und
den Heiden gekommen ist.

6) Paulus preist die Wunderwege der göttlichen Weisheit (Röm. 11, 33—
es ermöglicht hat, daß die Sünde der Menschen, die ihren Heilsplan zu durchkreu
gerade dazu dienen mußte, ihn in umfassenderer Weise zu verwirklichen, indem die
der Heiden schon jetzt in denselben aufgenommen wurde. Die zeitweise Verstockun
hat es herbeigeführt, daß nun bereits das Heil von den Juden zu den Heiden
ist, und doch muß dies zuletzt nur dazu dienen, daß das Heil von den Heiden
Juden zurückkehrt und so die Verheißung des auserwählten Volkes sich vollkon
füllt. Ja, schließlich muß diese Art der Erfüllung nur dazu beitragen, das göt
barmen herrlicher kundzuthun. Wäre Israel gleich gläubig geworden, so hätt
Heil empfangen, weil Gott nach seiner Treue verpflichtet war, ihm seine V
zu halten (15, 8). Nun es aber durch seinen Ungehorsam sich den ehemalige
gleichgestellt und die Erfüllung der Verheißung verscherzt hat, ist es sein reine
men, das an Juden wie Heiden trotz ihres Ungehorsams das Heil verwirklicht
30—32. Vgl. 9, 23. 24).

Neuntes Capitel.

Die Lehre von der Gemeinde.

§. 92. Die Gemeinde und die Gnadengaben.

Aus den berufenen Juden und Heiden bildet sich eine neue Gemeinschaft, e Gemeinde Gottes, in welcher Gott durch seinen Geist Wohnung macht d welche kraft ihrer realen Lebensgemeinschaft mit Christo dessen Leib bil-t. a) Behufs der weiteren Erbauung der Gemeinde ist der Organismus selben mit einer mannigfaltigen Vielheit von Gliedern ausgestattet durch verschiedenen Gnadengaben, unter welchen die Prophetie für diesen Zweck wichtigste ist. b) Daneben nennt Paulus die Lehrgabe in ihren verschie-en Gestalten, die einfache Paraklese, das Zungenreden mit der Gabe der slegung und die Gabe des wunderwirkenden Glaubens. c) Wenn Pau-s auch die Gabe der Diakonie und der Gemeindeleitung erwähnt, so schließt s nicht aus, daß die Träger derselben mit ihrer Ausübung auch amtlich uftragt wurden, doch scheint das Verfahren des Apostels in Beziehung f die Organisation der Gemeinden nicht überall ein gleiches gewesen zu t. d)

a) Haben in der Lebensgemeinschaft mit Christo die Unterschiede der christlichen Religionsgemeinschaften aufgehört (§. 90, a), so bildet sich aus Christen jenen Gemeinschaften gegenüber eine neue Gemeinschaft, die Cor. 10, 32 ausdrücklich neben Juden und Hellenen als die ἐκκλησία τοῦ οῦ bezeichnet wird [1]). Diese Gemeinschaft gehört also Gott im specifischen

1) Obwohl in den LXX. die israelitische Volksgemeinde als die ἐκκλησία schlechthin ichnet wird (Act. 7, 38) und hienach in den Reden Jesu (§. 31, b) die geschlossene Ge-nschaft der Jünger Jesu, so hängt doch dieser Name bei Paulus schwerlich damit zusam-, daß er in der Christengemeinde das wahre Israel sah (§. 90, c). Der Ausdruck λησία bezeichnet nemlich bei ihm nicht zunächst die Gesammtgemeinde, sondern, ent-chend dem klassischen Gebrauche für die Volksversammlung (Act. 19, 32. 39. 41), die sammlung der Gemeindeglieder (1 Cor. 11, 18. 14, 28. 35), wie sie sich an einem immten Orte zusammenfindet (ἡ κατ' οἶκον ἐκκλησία: 1 Cor. 16, 19. Röm. 16, 5. l. Col. 4, 15. Philem. v. 2). Hienächst heißt dann ἐκκλησία die Einzelgemeinde, wie c. 5, 14, d. h. die Gesammtheit der Christen in einer bestimmten Stadt (ἡ ἐκκλησία οὖσα ἐν Κορίνθῳ: 1 Cor. 1, 2. 2 Cor. 2, 1. Röm. 16, 1. Vgl. ἡ ἐκκλησία Θεσσαλο-έων: 1 Thess. 1, 1. 2 Thess. 1, 1. Col. 4, 16) oder einer Landschaft (αἱ ἐκκλησίαι τῆς ιλατίας: Gal. 1, 2. 1 Cor. 16, 1. Vgl. Gal. 1, 22. 1 Cor. 16, 19. 2 Cor. 8, 1. 1 Thess. 14: ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ). Doch kommt der Ausdruck auch bereits von der Gesammtge-inde der Christen vor (1 Cor. 12, 28). In dem Ausdruck ἐκκλησία liegt hienach noch hts, was die christliche Gemeinschaft als solche bezeichnet. Dies geschieht erst durch den satz τοῦ θεοῦ, der bald die Einzelgemeinde (1 Cor. 1, 2. 11, 16. 22. 2 Cor. 1, 1. Vgl. Thess. 2, 14. 2 Thess. 1, 4) bald die Gesammtgemeinde (Gal. 1, 13. 1 Cor. 10, 32. 15, als ein Gott angehöriges Gemeinwesen charakterisirt.

Sinne an; denn sie ist ja dadurch zu Stande gekommen, daß Gott die Einzelnen sich erwählt und durch die glaubenwirkende Kraft, die er der Verkündigung des Evangeliums unter ihnen mittheilte, berufen d. h. zum Eintritt in dieselbe veranlaßt hat. Natürlich betrachtet daher Paulus alle Glieder der Gemeinde als Erwählte und Berufene, was nach §. 88, d keineswegs ausschließt, daß sie noch abfallen können [2]). Ebenso sind sie alle Gläubige, die in der Taufe den heiligen Geist empfangen haben und daher ἅγιοι (§. 84, a. d), was ja ohnehin die Einzelnen sein müssen, wenn ihre Gemeinschaft in vollem Sinne Gott angehörig sein soll. Indem aber der Geist Gottes in allen Gliedern der Gemeinde wohnt und mit ihm Gott selbst, weiht er nicht nur den Leib jedes Einzelnen (1 Cor. 6, 19), sondern die Gemeinde selbst (3, 16. Vgl. Eph. 2, 21. 22) zu seinem Tempel, der als solcher schon heilig ist (v. 17). Auch für Paulus, wie für Petrus (§. ...) erfüllt sich so die Weissagung von dem Wohnen Gottes inmitten seines Volkes (Vgl. Levit. 26, 11. 12) erst vollkommen in der Christengemeinde (2 Cor. 6, 16. Vgl. §. 73, c); allein er hat diese urapostolische Vorstellung sich auch ... lich vermittelt durch die Reflexion auf den Geistesbesitz der Christen und ... mit seiner Heilslehre in nähere Beziehung gesetzt. Durch die Geistesmittheilung sind aber alle einzelnen Glieder der Gemeinde nach §. 84, b in eine Lebensgemeinschaft mit Christo versetzt (1 Cor. 1, 2: ἡ ἐκκλησία τοῦ ... ἡγιασμένοι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ), und gerade auf dieser beruht es ja Gal. 3, 28, daß alle, die Christum in der Taufe angezogen (v. 27) ... unterscheidenden Merkmale der vorchristlichen Religionsgemeinschaften ... gegeben haben und eins geworden sind (Vgl. Gal. 6, 15). Durch diese Lebensgemeinschaft nämlich sind alle in gleicher Weise mit einem lebendigen Mittelpunkte verbunden und dadurch ein Organismus (σῶμα) geworden, in welchem jedes Glied mit dem andern in lebendiger Gemeinschaft steht, ... Glied dem Ganzen und somit allen Einzelnen dienstbar ist (Röm. 12, 5: οἱ πολλοὶ ἓν σῶμά ἐσμεν ἐν Χριστῷ, ὁ δὲ καθ' εἷς ἀλλήλων μέλη). ... die Taufe, welche in diese Lebensgemeinschaft versetzt, sind alle, Juden und Heiden, zu einem Leibe getauft (1 Cor. 12, 13) [3]). Indem aber Christus in dieser Lebensgemeinschaft jeden Einzelnen durch seinen Geist regiert ... sich so der σώματα derselben zur Ausrichtung seiner Zwecke bedient, ... dieselben 6, 15 als seine Glieder bezeichnet werden. Wie nun der na...

2) Hat sich ein Gemeindeglied grober Sünden oder beharrlichen Ungehorsams gegen die apostolischen Anordnungen schuldig gemacht, so wird jede gesellige Gemeinschaft mit ihm abgebrochen (1 Cor. 5, 11. Vgl. 2 Theff. 3, 14), ohne daß damit die Bemühungen, es zur Umkehr zu bewegen, aufhören (2 Theff. 3, 15). Dahin gehört namentlich die von Paulus gegen den Blutschänder intendirte disciplinarische Maßregel (1 Cor. ...). Eventuell wird dasselbe förmlich aus der Gemeinde ausgeschlossen (1 Cor. 5, 2. ... es Buße thut (2 Cor. 2, 6—8).

3) In andrer Weise vermittelt das Brod im Abendmahl, das in die Gemeinschaft mit Christo (näher mit dem für uns dahingegebenen Leibe Christi) versetzt, die ... Einheit der Vielen (1 Cor. 10, 17. Vgl. §. 85, c. Anm. 2) und von dieser Seite her ließe sich sagen, daß Paulus im Abendmahl ebenso ein constitutives Moment für das ... der Gemeinde sieht, wie in der Taufe. Aber dieser Gesichtspunkt wird von dem Apostel nirgends sonst näher verfolgt, und es ist daher nicht angemessen, die Lehre von den Sacramenten der Lehre von der Gemeinde einzureihen (Vgl. §. 85, a. Anm. 1).

Leib eine Einheit ist und doch viele Glieder hat, alle einzelnen Glieder aber, obwohl sie viele sind, doch nur einen einheitlichen Leib bilden, so verhält sichs auch mit Christo (12, 12). Auch er hat viele Glieder, aber diese vielen Glieder bilden doch nur Einen Leib und insofern kann die organische Einheit der Gemeinde als der Leib Christi bezeichnet werden, dessen Glieder die einzelnen Christen sind (v. 27)[4]).

b) Im Wesen der christlichen Gemeinde liegt es, daß sie sich beständig nach außen hin weiter ausbreiten muß und daß in jedem einzelnen Mitgliede derselben das neue bei der Aufnahme in sie d. h. bei der Taufe erzeugte Leben sich nach allen Seiten hin immer mehr verwirklichen muß. In dieser Beziehung ist sie ein Gott angehöriges Ackerfeld, auf welchem Paulus und seine Mitarbeiter unausgesetzt arbeiten, ein ihm gehöriges Bauwerk, an welchem sie beständig fortzubauen haben (1 Cor. 3, 9). Der Grundstein zu diesem Gebäude ist ein für allemal von Gott gelegt (v. 11), indem er Jesum zum Messias und damit zum Eckstein der vollendeten Theokratie gemacht hat, wie schon die Urapostel lehren (§. 38, c. 50, a). Dennoch wird durch die glaubenweckende und gemeindegründende Verkündigung von Christo dieser Grundstein immer aufs Neue gelegt als Fundament jeder Einzelgemeinde (1 Cor. 3, 10. Röm. 15, 20. Vgl. Eph. 2, 20). Jede Förderung der Gemeinde in ihrer Ausbreitung wie in ihrer Lebensentwicklung ist, diesem Bilde entsprechend, eine Erbauung (*οἰκοδομή*: 1 Cor. 14, 12. 26. 2 Cor. 10, 8. 13, 10; *οἰκοδομεῖν*: 1 Cor. 14, 4)[5]). Wie nun die Gründung der Gemeinde nur zu Stande kommt dadurch, daß Gott durch seinen Geist in den Aposteln die Gnadengabe der glaubenweckenden Verkündigung des Evangeliums wirkt (§. 89, c), so kann auch ihre Erbauung nur zu Stande kommen durch eine gleiche Gotteswirkung, welche in gleicher Weise von dem Geiste ausgeht, den die einzelnen Glieder der Gemeinde haben, und der sich darin kundgiebt, daß er jedem Einzelnen eine Gabe verleiht zum Nutzen der Gemeinde (1 Cor. 12, 7). Diese Gnadengaben (*χαρίσματα*: 1 Cor. 7, 7. Röm. 12, 6. Vgl. Eph. 4, 7) d. h. die Fähigkeiten, welche der Eine Geist giebt (1 Cor. 12, 4. 11) oder worin sich die Eine Gnadengabe des Geistes je nach den verschiedenen Anlagen der Einzelnen besondert, werden aber der Natur des Organismus (*σῶμα*) entsprechend sehr mannigfaltige sein. Denn zu einem Organismus gehört nicht bloß die einheitliche Verbundenheit mit einem lebendigen Mittelpunkt (not. a), sondern auch eine lebensvolle Vielheit von Gliedern (1 Cor.

4) Als das Haupt dieses Leibes ist Christus in unsern Briefen noch nicht ausdrücklich bezeichnet; denn wenn er nach 1 Cor. 11, 3 das Haupt jedes Mannes ist, so bezeichnet dies nur wie unser „Oberhaupt" seine Herrscherstellung überhaupt. Diese ist aber die Folge seiner κυριότης, die er durch seinen Tod erworben (§. 76, a. 81, b). Doch wird dieselbe nicht ausdrücklich zum Wesen der Gemeinde als solcher in Beziehung gesetzt. Dagegen findet sich 2 Cor. 11, 2 bereits die Vorstellung angedeutet, wonach die Gemeinde die Braut Christi ist, die ihm als eine keusche Jungfrau darzustellen (behufs der ehelichen Verbindung mit ihr bei der Parusie) die Aufgabe des Apostels ist (Vgl. Röm. 7, 4: εἰς τὸ γενέσθαι ὑμᾶς ἑτέρῳ scil. ἀνδρί).

5) Dieser bildliche Ausdruck ist dem Apostel so geläufig geworden, daß er ihn, seines Ursprungs uneingedenk, auch auf die Förderung des christlichen Lebens im Einzelnen überträgt (1 Cor. 8, 10. 14, 4. 17. 2 Cor. 12, 19. Röm. 14, 19. 15, 2. Eph. 4, 29. Vgl. §. 86, d).

12, 14. 19. 20), von denen jedes sein eigenthümliches Geschäft hat (Röm. 12, 4)[6]). Der einheitliche Zweck aller dieser Gaben mit Ausnahme des Apostolats (1 Cor. 12, 28) ist aber die Erbauung der Gemeinde, von ihrer Ausübung gilt: πάντα πρὸς οἰκοδομὴν γενέσθω (14, 26). Insbesondere ist dies der Zweck der προφητεία (14, 3. 4), die 12, 28 und Röm. 12, 6 als die höchste unter allen Gaben neben der des Apostolats erscheint (Vgl. 1 Thess. 5, 20)[7]). In der Regel scheint mit der Prophetengabe die Gabe der Geisterprüfung verbunden gewesen zu sein (14, 29), die freilich auch als besondere Gabe vorkommt (12, 10) und 1 Thess. 5, 21 in gewissem Sinne von der ganzen Gemeinde gefordert wird. Es handelt sich dabei um die Beurtheilung, ob die höhere Begeisterung, welche den Propheten erfüllt, göttlichen oder dämonischen Ursprungs sei (2 Thess. 2, 2 und dazu §. 62, d)[8]).

c) Neben den Propheten stehen 1 Cor. 12, 28 die Lehrer, welche also ohne besondere theopneustische Erregung zur Belehrung der Gemeinde befähigt waren (14, 26: διδαχή, Röm. 12, 7: διδασκαλία). Ihre Rede wäre

---

6) Der letzte Urheber dieser Gaben ist natürlich Gott selbst, der einem jeden gegeben hat (1 Cor. 3, 5) je nach dem Maß des Glaubens (Röm. 12, 3) und nun die verschiedenen Wirkungskräfte in dem Einzelnen wirkt (1 Cor. 12, 6: ἐνεργήματα), durch welche Christo als dem Einen Herrn, dessen nächstes Interesse die Erbauung der Gemeinde ist, gedient wird (v. 5: διακονίαι). Weil sie aber durch die Mittheilung seines Geistes vermittelt sind (Gal. 3, 5: ὁ ἐπιχορηγῶν ὑμῖν τὸ πνεῦμα καὶ ἐνεργῶν δυνάμεις ἐν ὑμῖν), heißen diese Gaben πνευματικά (1 Cor. 12, 1. 14, 1. 37. Vgl. §. 84, a. Anm. 3). Einen Unterschied von natürlichen Gaben und Wundergaben im engeren Sinne giebt es hienach nicht. Alle diese Gaben sind schlechthin höheren Ursprungs, wenn auch bei ihrer Vertheilung an die Einzelnen überall die natürliche Anlage und Empfänglichkeit derselben berücksichtigt ist.

7) Der Inhalt der prophetischen Rede kann strafender (1 Cor. 14, 24. 25), ermahnender (v. 3), tröstender (v. 3) und belehrender Art sein (v. 31), das Wesentliche an ihr ist, daß sie auf einen Impuls des Geistes erfolgt (v. 30: ἐὰν ἄλλῳ ἀποκαλυφθῇ). Dennoch beherrscht der Prophet sein theopneustisch erregtes Geistesleben soweit, daß er aufhören kann zu reden, wenn ein Anderer zu prophezeien beginnt (v. 30 — 32), was der Apostel der Ordnung wegen (v. 33) ausdrücklich verlangt. Auch sollen in der Regel nicht mehr als zwei oder drei Propheten in einer Gemeindeversammlung auftreten (v. 29). Nach v. 26 scheint die prophetische Rede unter Umständen auch dichterische Form gehabt zu haben (ψαλμός).

8) Neben dem λαλεῖν ἐν προφητείᾳ nennt Paulus 1 Cor. 14, 6 noch ein λαλεῖν ἐν ἀποκαλύψει und unterscheidet ebenso das ἀποκάλυψιν ἔχειν von dem ψαλμὸν ἔχειν (v. 26), das wie dieses nur eine Art der prophetischen Rede sein kann. Allerdings beruht nun jede prophetische Rede auf einer ἀποκάλυψις (v. 30); allein Paulus scheint hier speciell an die Offenbarung der μυστήρια zu denken, deren Erkenntniß auch 13, 2 neben der Prophetie als etwas besonderes genannt wird. Diese Erkenntniß der von Gott durch seinen Geist offenbarten Mysterien (2, 10) ist nun nach 2, 6. 7 die Sache der christlichen σοφία (Vgl. Eph. 1, 17), und so dürfte der 12, 8 unter den Geistesgaben erwähnte λόγος σοφίας eine Rede sein, welche diese Mysterien der Gemeinde enthüllt. Nach 2, 9 denkt Paulus dabei wohl hauptsächlich an eschatologische Geheimnisse, wie 1 Cor. 15, 51. Röm. 11, 25, und somit scheint er die Weissagung im engeren Sinne noch von der Prophetie unterschieden zu haben, weil in dieser mehr die Form, in jener auch der ganze Inhalt aus der ἀποκάλυψις stammt.

ann nach 1 Cor. 12, 8 neben dem *λόγος σοφίας* der *λόγος γνώσεως*, wie ch 13, 2 die *γνῶσις* neben der Erkenntniß der *μυστήρια* steht; doch wird 4, 6 das *λαλεῖν ἐν γνώσει* noch von dem *λαλεῖν ἐν διδαχῇ* unterschieden nd scheint daher eine Lehrrede zu sein, die eine noch tiefer eindringende Ernntniß der Heilswahrheiten erschließt als die gewöhnliche Lehrrede. Ebenso scheint Röm. 12, 8 neben der Prophetie noch die Paraklese, die also auch n an sich der prophetischen Rede eignendes Moment enthält (1 Cor. 14, 3. l), nur daß sie als solche ebenfalls nicht auf Grund einer besonderen theoneustischen Erregung, sondern auf Grund einer allgemeinen durch den Geist wirkten Befähigung geübt wird. Das in Corinth so sehr überschätzte ungenreden war nach den gelegentlichen Andeutungen des Apostels (1 Cor. 4) ein Gebet in ekstatischem Zustande gesprochen (*πνεύματι*: v. 2. 14), den dern völlig unverständlich (v. 2. 7—11. 16), das darum wohl in abgessenen Exclamationen, vielleicht selbst in unartikulirten Lauten (Vgl. besonrs v. 9) bestand, wobei die Zunge, durch den Geist in Bewegung gesetzt, lein thätig zu sein schien (*λαλεῖν γλώσσῃ* v. 2. 4. 18. 27. *διὰ τῆς γλώσσης* v. 9. *ἐν γλώσσῃ* v. 19. 39)[9]). Zuweilen verband sich damit die Gabe r Zungenauslegung (v. 5. 13. 27. 28), namentlich scheinen die Zungendner die Zungenrede Anderer verstanden zu haben (v. 16). Doch kommt e *ἑρμηνεία γλωσσῶν* auch als eigene Gabe vor (12, 10. 30). Der Apol will deshalb die Ausübung dieser Gabe in der Gemeindeversammlung r gestatten, wenn zugleich ein Ausleger da ist, und auch dann nur in beränktem Maße (14, 27. 28). Unter den praktischen Gaben steht 12, 9 voran e Gabe der *πίστις* d. h. des wunderwirkenden Gottvertrauens (§. 82, c. nm. 10), das 13, 2 als bergeversetzendes charakterisirt wird (Vgl. Matth. 7, 20). Es werden dort (12, 9. 10) davon noch unterschieden die *χαρίσματα ἰαμάτων* d. h. die Gaben, Krankheiten verschiedener Art oder in verschiedener Art zu heilen, und die *ἐνεργήματα δυνάμεων*, bei denen wohl namentlich an Dämonenaustreibungen zu denken ist. Da aber diese beiden ., 28—30 ohne die Gabe der *πίστις* und umgekehrt 13, 2 die Gabe der *ίστις* ohne sie erscheint, so liegt es nahe, in ihnen nur die verschiedenen ormen des wunderwirkenden Glaubens zu sehen.

d) Eine Bethätigung der Gabe der Diakonie (Röm. 12, 7) waren jenfalls die Hilfsleistungen (*ἀντιλήψεις*: 1 Cor. 12, 28), wozu das *μεταδόναι* und *ἐλεεῖν* (Röm. 12, 8) gehört, wenn dasselbe auch nicht gerade sschließlich auf Almosenvertheilen und Krankenpflege zu beziehen ist. Endh nennt Paulus 1 Cor. 12, 28 die Gaben der Gemeindeleitung (*κυβερνήσεις*), wenn auch allerdings alle *προϊστάμενοι* (Röm. 12, 8), auch die, elche in andern Verhältnissen einem Ganzen vorstehen sollten, diese Gaben nwenden konnten. Daß Paulus die Diakonie und die Kybernese als Gaen des Geistes aufführt, schließt natürlich an sich in keiner Weise aus, daß

9) Es gab verschiedene Arten von Zungenreden (γένη γλωσσῶν: 12, 10. 28, λαλεῖν λώσσαις: 12, 30. 13, 1. 14, 5. 6. 23. 39. Vgl. Act. 10, 46. 19, 6. γλῶσσαν ἔχειν: Cor. 11, 26), wovon wohl in der Unterscheidung des προσεύχεσθαι und ψάλλειν (v. 15) ine Andeutung zu finden. Den Idioten oder Heiden erschien der Zungenredner leicht ls wahnsinnig (v. 23. Vgl. Act. 2, 13). Das Zungenreden konnte zur Selbsterbauung ienen (14, 4), aber für die Gemeinde brachte es keine Frucht der Erbauung (v. 17) und ar höchstens ein σημεῖον für die Nichtchristen (v. 21. 22).

die also Begabten mit dem entsprechenden Dienst auch amtlich betraut wurden. Wenn Paulus mit Barnabas in den auf der ersten Missionsreise gegründeten Gemeinden, wie es scheint unter Leitung der Gemeindewahl (χειροτονήσαντες. Vgl. 2 Cor. 8, 19 und den analogen Vorgang §. 41, c), Presbyter einsetzt (Act. 14, 23), so ist freilich zu erwägen, daß jene Reise von ihm nicht selbstständig unternommen war und jene Gemeinden auch in anderer Beziehung von der Urgemeinde abhängig blieben (Act. 16, 4. Vgl. §. 43, c). In den Gemeinden Galatiens und Corinths finden wir keine Spur von beamteten Vorstehern (auch nicht 1 Cor. 16, 15), ja die in der letzteren eingerissenen Unordnungen und die Art, wie Paulus nirgends die Vorsteher für dieselben oder ihre Abstellung verantwortlich macht, schließen das Vorhandensein solcher schlechthin aus. Dagegen scheinen die makedonischen Gemeinden beamtete Vorsteher und Helfer gehabt zu haben (1 Thess. 5, 12: προϊστάμενοι. Vgl. Phil. 1, 1: ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι), und in der Hafenstadt Corinths finden wir Röm. 16, 1 eine Diakonissin. Nur von einem eigenen Lehramt kann nach 1 Cor. 14 nicht die Rede sein.

§. 93. Die Gemeindepflichten.

Soll die Verschiedenheit der Gaben segensreich zusammenwirken, so bedarf es der christlichen Bescheidenheit, die sich der Stellung jeder einzelnen Gabe im Organismus des Ganzen, sowie des relativen Werths der Gaben überhaupt bewußt bleibt und die zuletzt in der christlichen Demuth wurzelt. a) Die erste christliche Grundtugend bleibt aber die Liebe gegen die Brüder und gegen alle Menschen, auch gegen die Feinde. b) Eine besondere Uebung der christlichen Liebe erforderte die Verschiedenheit der Ansichten über den Genuß des Götzenopferfleisches, sowie über andere Enthaltungen und Uebungen, die der Apostel für Adiaphora hielt, die aber einem Theil der Gemeinde Gewissenssache waren. c) Hier verlangt der Apostel, daß man sich gegenseitig in seiner verschiedenen Praxis anerkenne und daß der Freigesinnte in selbstloser Liebe auf seine Freiheit verzichte, um dem schwächeren Bruder keinen Anstoß zu geben. d)

a) Aus der Verschiedenheit der Begabung ergiebt sich als die erste christliche Grundpflicht, daß keiner mehr von sich halte, als er von sich halten darf, daß jeder bei der Selbstschätzung das rechte Maß halte (Röm. 12, 3. Vgl. 1 Cor. 4, 6), und daß er andererseits jedem die Ehrerbietung zu Theil werden lasse, die ihm nach seiner Begabung und Stellung in der Gemeinde zukommt (Röm. 12, 10. 13, 7. Vgl. Phil. 2, 3. Eph. 5, 21). Da der Organismus der Gemeinde der geringeren Gaben so gut bedarf wie der höheren, so soll keiner den Werth der ihm verliehenen Gabe geringschätzen (1 Cor. 12, 15—18), aber auch keiner die, welche geringere Gaben empfangen haben, als er (v. 21—26). Es sollen nicht Alle höher begabte sein wollen, nicht nach hohen Dingen trachten (Röm. 12, 16). Vor Allem aber soll man den Werth der Gaben an sich selbst nicht überschätzen, denn ohne die Liebe, welche sie ganz in den Dienst der Gemeinde stellt und zu ihrem Besten verwerthet, sind sie alle werthlos (1 Cor. 13, 1—3), ja sie können gefährlich werden,

wenn sie den Einzelnen aufblähen (8, 1: ἡ γνῶσις φυσιοῖ). Dazu sind sie ... vergänglich (13, 8), weil sie immer nur unvollkommen sind und darum mit dem Eintritt der Vollendung aufhören (v. 9—12). Diese christliche Bescheidenheit beruht aber auf der Demuth, welche nicht bei sich selbst klug sein will (Röm. 12, 16, vgl. 11, 25), sich nicht selbst einbildet, irgend etwas zu sein (Gal. 6, 3), welche weiß, daß sie überhaupt nichts hat, was sie nicht empfangen hätte (1 Cor. 4, 7), und daß die ganze Gnadenanstalt des Christenthums darauf angelegt ist, jeden menschlichen Selbstruhm auszuschließen (Röm. 3, 27. 1 Cor. 1, 29. 3, 21. 2 Cor. 10, 17). So ist die Demuth auch hier wie in der Lehre Jesu und bei Petrus (§. 25, d. 47, a) eine der beiden christlichen Cardinaltugenden, nur daß sie hier besonders in der Form der Bescheidenheit als Gemeindepflicht auftritt.

b) Sind die Gaben vergänglich, so ist die Liebe dagegen ihrem Wesen nach unvergänglich (1 Cor. 13, 8). Können die Gaben durch Mißbrauch gefährlich werden, so liegt es dagegen im Wesen der Liebe, daß sie auf die Förderung des geistlichen Lebens im Nächsten gerichtet ist (8, 1: ἡ ἀγάπη οἰκοδομεῖ. Vgl. 13, 4: οὐ φυσιοῦται). Sind die Gaben ohne die Liebe werthlos, so muß diese auch die Norm sein für das Streben nach den höheren Gaben (12, 31. 14, 1. 39), sie muß diejenigen Gaben für die höheren halten, welche am meisten zur Förderung der Gemeinde beitragen (Vgl. 1 Cor. 14, besonders v. 5. 12). In dieser Beziehung ist die Liebe sogar werthvoller als der Glaube und die Hoffnung (13, 13), sofern diese nur für das individuelle Leben des Einzelnen Bedeutung haben, jene aber zugleich für das Leben der Gemeinde [1]). Sie ist die Quelle aller Tugenden (1 Cor. 13, 4—7), die erste Frucht des Geistes (Gal. 5, 22), durch die darum der Glaube, welcher die Geistesmittheilung bedingt, sich wirksam erweist (Gal. 5, 6). Die Liebe und zwar die ungeheuchelte (2 Cor. 6, 6) steht darum auch Röm. 12, 9 unter allen Ermahnungen voran und faßt sie 1 Cor. 16, 14 alle zusammen. Gemeint ist hiemit zunächst die Bruderliebe (Röm. 12, 10: ἡ φιλαδελφία ἡ εἰς ἀλλήλους. Vgl. 1 Thess. 4, 9. 10) d. h. die Liebe gegen die Glaubensgenossen (Gal. 6, 10); denn grade um dieser Liebe willen, welche sie unter einander verbindet, nennen sich die Christen Brüder (§. 83, a. Anm. 2). Sie wird erhalten durch die Einheit der Ansichten (1 Cor. 1, 10) und des Strebens (Röm. 15, 5. 2 Cor. 13, 10: τὸ αὐτὸ φρονεῖν), besonders durch das gleiche Trachten nach dem Besten der Andern (Röm. 12, 16), welches den Frieden der Eintracht sichert (2 Cor. 13, 10) und den Spaltungen (1 Cor. 1, 10. 11, 18. 12, 25) wehrt. Sie zeigt sich als gegenseitige Sympathie (1 Cor. 12, 26. Röm. 12, 15), in thätiger Handreichung (Röm. 12, 13. 16, 2),

1) So kommt Paulus wie in den Thessalonicherbriefen (§. 62, b), übereinstimmend mit der Lehre Jesu und der Urapostel, dazu, die Liebe für die höchste unter den christlichen Tugenden zu erklären. Wie er aber hier ihren Primat ausdrücklich begründet, so ist er Röm. 13, 8—10 nach, daß die Liebe des Gesetzes Erfüllung ist (§. 87, a), sofern sie dem Nächsten nichts Böses thut (v. 10) und also der im Gesetz ausgesprochene Wille Gottes, welcher darauf gerichtet ist, daß dem Nächsten keinerlei Unbill geschehe (v. 9), dadurch erfüllt wird, daß man sich beständig zur gegenseitigen Liebe verpflichtet fühlt und dieser Pflicht nie sich entledigt zu haben glaubt (v. 8). Ebenso ist nach Gal. 5, 13. 14 die Liebe von positiver Seite des Gesetzes Erfüllung, sofern man durch sie angetrieben wird, einander zu dienen.

welche Paulus namentlich durch seine Collecte für Jerusalem beförderte (1 16. 2 Cor. 8. 9. Röm. 15, 25—28), und in der Fürbitte (2 Cor. 1, 11. 1, 10. 15, 30). Aber sie soll sich nach §. 62, b auch auf alle Mensch strecken. Daher ermahnt Paulus, mit allen Menschen, so viel an u und so lange es möglich, Frieden zu halten (Röm. 12, 18), wozu schon §. 25, c. 47, a. 56, d die Sanftmuth gehört (Gal. 5, 23. Vgl. 6, 1) durch das Unrecht, das der Andere uns thut, nicht erbittert wird (οὐ παρ νεται), sondern das Böse nicht anrechnet (1 Cor. 13, 5); ferner, sich selbst zu rächen, sondern das Böse mit Gutem zu überwinden (Röm. 12, 19— und die Verfolger zu segnen (v. 14. 1 Cor. 4, 12. 13. Vgl. Matth. 5, Die Liebe ist ihrem Wesen nach langmüthig (1 Cor. 13, 4. 1 Thess. 5, μακροθυμεῖ. Vgl. Gal. 5, 22. 2 Cor. 6, 6: μακροθυμία) und huldv so daß sie Allen mit Wohlthun zuvorkommt (Röm. 12, 17. 1 Cor. 13 χρηστεύεται. Vgl. Gal. 5, 22. 2 Cor. 6, 6: χρηστότης), wie die gött Liebe (Röm. 2, 4). Symbolischer Ausdruck der Bruderliebe ist der h Kuß (φίλημα ἅγιον: 1 Cor. 16, 20. 2 Cor. 13, 12. Röm. 16, 16. 1 Th 26. Vgl. §. 47, a).

c) Besondere Schwierigkeiten für das Gemeindeleben bereiteten die Theil aus der vorchristlichen Zeit herübergebrachten Verschiedenheiten i Auffassung gewisser Fragen, welche die Einen für Adiaphora hielten, rend die Anderen ihnen religiöse Bedeutung beilegten. Ein solcher war der Genuß des Gotzenopferfleisches, in welchem die Einen eine g dienerische Verunreinigung sahen, weil sie nicht von der Anschauung lo men konnten, daß die Götter der Heiden, die unter den Idolen verehrt den, wirkliche Gottheiten seien, wenn auch falsche oder untergeordnete (1 8, 7, vgl. mit v. 4—6), während andere dies Fleisch ohne Scheu aß Ebenso gab es solche in den Gemeinden, die aus ascetischen Gründen Fleisch- und Weingenuß sich versagen zu müssen glaubten (Röm. 14, 2 und an die Feier gewisser Tage (wahrscheinlich Fasttage) sich gebunden ten (v. 5). Paulus bezeichnet sie als schwach im Glauben (v. 1), ihr Vertrauen auf das in Christo gegebene Heil nicht stark genug war zu erkennen, daß der Heilsbesitz durch solche Dinge nicht gefährdet w könne. Er ging von dem Grundsatz aus, daß weder der Genuß no Sichversagen einer Speise, die ja gleich dem Organ, für das sie best vergänglich ist (1 Cor. 6, 13), den Werth des Menschen vor Gott besti könne (8, 8). Er weiß, daß das Reich Gottes nicht in Essen und T besteht (Röm. 14, 17), und stimmt daher denen zu, die sich zutrauen, zu essen und jeden Tag gleich zu achten (v. 2. 5). Er ist überzeugt keine Speise durch sich selbst unrein ist (v. 14. 20), sondern jede gleic

2) Das Decret des Apostelconcils hatte zwar den Genuß des Götzenopferfleisch boten; aber theils galt dieser Beschluß gar nicht in dem paulinischen Missionsgebiet (§. theils zielte auch seine ursprüngliche Intention gar nicht auf die Regelung des Ver in gemischten Christengemeinden. Wenn der Apostel, von der Ansicht ausgehend, Götter der Heiden zwar Dämonen, aber keine wirkliche Gottheiten seien (§. 70, c allen, die diese Erkenntniß hatten (1 Cor. 8, 1. 4. 10), das εἰδωλόθυτον nicht fü Gottheit geweihtes Fleisch halten konnte (1 Cor. 10, 19. Vgl. 8, 4), sondern nur meine Speise (8, 8), die wie alle Speise Gottes Gabe ist (10, 26), so trat er dam nicht einmal in einen Gegensatz zum Apostelbecret, das keineswegs principiell den des Götzenopferfleisches für unerlaubt erklärt hatte.

sobald sie mit Danksagung gegen Gott genossen wird (1 Cor. 10, 30. 31. Röm. 14, 6), und macht daher in dieser Beziehung mit Entschiedenheit den Grundsatz geltend, daß dem Christen alles erlaubt ist (1 Cor. 6, 12. 10, 23. Vgl. 3, 22). Aber er erkennt ebenso bestimmt an, daß für denjenigen, wel- her etwas für unrein achtet, es unrein ist (Röm. 14, 14), weil er es nicht ssen kann, ohne daß sein schwaches Gewissen (conscientia consequens. Vgl. §. 69, a) mit dem Bewußtsein einer Schuld befleckt wird (1 Cor. 8, 7). Ist er nun trotzdem, daß sein Gewissen an dem Genuß Anstoß nimmt (Röm. 14, 20), so ist dieses nicht aus seiner Glaubenszuversicht hervorgegangene Thun Sünde, wodurch er dem göttlichen Strafurtheil verfällt (v. 23), und ein solches gewissenswidriges Thun kann, indem es ihn an der tiefsten Wur- zel seines religiösen Lebens verwundet (1 Cor. 8, 12, vgl. v. 10), ihm ge- radezu zum Verderben gereichen (8, 11. Röm. 14, 15. 20). Hienach konnte die bestehende Differenz der Anschauung nicht gehoben werden, und Paulus verlangt nur, daß jeder in seinem Sinn (*νοῦς*), der ja nach §. 86, b der Sitz dieser verschiedenen Ansichten ist, vollüberzeugt werden soll (Röm. 14, 5), so daß er nicht zweifelnd hin- und herschwankt (v. 23), und, was er auch für eine Observanz befolgt, dieselbe im Dienste Christi übe (v. 6. 7).

d) Konnten demnach gewisse in der Gemeinde vorhandene Differenzen der Ansichten nicht gehoben werden, so kam es doch nach not. b darauf an, auch in diesem Stücke die Bruderliebe zur höchsten Norm für sein Verhalten zu machen (Röm. 14, 15: *κατὰ ἀγάπην περιπατεῖν*) und zu fragen, wie man am besten für den Frieden der Gemeinde und die Förderung der Ande- ren sorgen könne (v. 19). Dazu gehörte nun zunächst, daß der Stärkere d. h. der Freiergesinnte den Schwächeren nicht wegen seiner unnöthigen Scru- pulosität verachte, und wiederum dieser jenen nicht verurtheile als einen, der durch seine freiere Praxis sich des Heils verlustig gemacht habe (v. 3. 4). Beide Theile sollen einander in brüderlicher Liebe aufnehmen (15, 7), ohne daß der Stärkere die Scrupel des Schwächeren seiner Kritik unterwirft (14, 1). Eine besondere Liebespflicht hat hiebei aber der Stärkere zu erfül- len; denn ihm allein ist die Sache, um die es sich handelt, ein Adiaphoron, er allein kann einen Genuß, den er für erlaubt hält, aufgeben, ohne seiner Ueberzeugung etwas zu vergeben (14, 22) und ohne dadurch in Gottes Augen zu verlieren (1 Cor. 8, 8). Nun aber fordert die Liebe, daß er dem Bruder keinen Anstoß gebe (1 Cor. 8, 9. 13. 10, 32. Röm. 14, 13. 21) d. h. ihn nicht zu einem gewissenswidrigen Handeln verleite, das ihn ins Verderben bringen kann. Verleitet er ihn nemlich durch seine freiere Praxis zu gleichem Thun, ohne daß seine Ueberzeugung im tiefsten Grunde geändert wird, so ist das nur scheinbar eine Förderung des schwachen Bruders (1 Cor. 8, 10), in Wirklichkeit ein Verderben desselben. Er wird also um des fremden Ge- wissens willen unter Umständen einen ihm an sich erlaubten Genuß aufgeben müssen (1 Cor. 10, 28. 29), in diesem Falle wird für ihn die Entsagung das sittlich Lobenswerthe sein (Röm. 14, 21). Es gilt hier die Schwäche der Unvermögenden zu tragen (Röm. 15, 1. Vgl. Gal. 6, 2) und nicht sich selbst zu gefallen in rücksichtslosem Geltendmachen seiner freieren Ueberzeugung, sondern dem Nächsten zu gefallen, indem man ihn in seinem christlichen Le- ben fördert (15, 2. Vgl. 1 Cor. 10, 33). Die wahre Liebe sucht nicht das Ihre (1 Cor. 13, 5) sondern das, was des Andern ist (10, 24. Vgl. Phil. 2, 4)[3].

3) Paulus kann hiefür auf sein eigenes Beispiel verweisen, indem er den Juden ein

§. 94. Die Gemeinde und die Ordnungen des natürlichen L

Der Apostel erklärt die bestehende obrigkeitliche Ordnung al eine göttliche und hält nur das Processiren vor heidnischen Tril des Christen unwürdig.a) Auch in dem bestehenden Sclavenve der Christ eine Ordnung sehen, der er sich als Knecht Christi Freiheit zu fügen hat und der er sich darum nicht entziehen soll, sich ihm die Gelegenheit dazu bietet. b). Obwohl Mann und We religiösen Verhältniß zu Christo einander völlig gleichstehen, so das Weib kraft der in der Schöpfung begründeten Gottesordnung unterthan. c) Ein Ausdruck dieser Stellung des Weibes ist es, die Kopfbedeckung, die ein Symbol seiner Unterthänigkeit ist, in Versammlung nicht ablegen und in der Gemeindeversammlung Wort ergreifen darf. d) •

a) Die christliche Gemeinschaft konnte nicht ein Leben gan sen für sich führen, sie befand sich inmitten einer Welt, der si eigensten Wesen nach entnommen wußte und mit der sie doch durc mannigfacher Verhältnisse und Lebensordnungen aufs Engste verf Der Apostel stellt nach §. 87, b den Grundsatz auf, daß der C Verhältnissen, in welchen ihn die Berufung getroffen habe, (1 Cor. 7, 17. 20. 24). Er soll also nicht die Bande zerreißen, mit den Ordnungen des natürlichen Weltlebens verknüpfen, er s die Thatsache, daß ihn die Berufung in einem bestimmten Leben vorgefunden hat, als eine Aufforderung Gottes betrachten, ge Ordnungen dieses Verhältnisses die Gebote Gottes zu erfüllen (v. nächste Anwendung dieses allgemeinen Grundsatzes ergab sich i die bestehende Staatsordnung. Schon Petrus hatte dieselbe unte des göttlichen Befehls gestellt, welcher die Unterordnung unter lichen Ordnungen fordert. Paulus geht noch einen Schritt w sahen schon §. 63, d, welche hohe Bedeutung er der römischen nung beilegt. Er erklärt die bestehende obrigkeitliche Ordnung a *οὖσαι* scil. *ἐξουσίαι*) ausdrücklich für eine von Gott geordnete, d derselben statt sich ihr unterzuordnen das Strafurtheil Gottes zuzieh 1. 2). Eine göttliche Ordnung ist sie aber zunächst insofern, als

Jude, den Heiden ein Heide, den Schwachen ein Schwacher wurde und sich Knechte machte, um Alle zu gewinnen (1 Cor. 9, 19—22. Vgl. §. 87, b) Apostel die Forderung an die Freigesinnten gerade auf dieses Vorbild grün klarsten, daß seine Behandlung dieser Frage von demselben Geiste geleitet Beschluß des Apostelconcils (§. 43, c), wenn dieser auch zunächst durch ande und andere Zwecke bestimmt wurde.

1) Paulus kommt damit auf dieselbe Unterordnung unter alle menschli gen hinaus, die auch Petrus nach §. 47, b um Gottes willen fordert, er von vornherein jedem Versuche, die bestehenden Ordnungen des natürlich Namen des neuen christlichen Princips in revolutionärer Weise umzustürzen cifischen Ziele des christlichen Gemeindelebens mit fremdartigen Weltverbes zu vermischen und durch sie zu compromittiren.

ttes Dienerin dem Gutesthuenden Lob, dem Uebelthäter Strafe zuer-
wie ihr denn eben behufs dieser Rechtsvollstreckung das Schwerdt und
as Recht über Leben und Tod verliehen ist (v. 3. 4). Aber auch darin
ottes Dienerin, daß sie die Aufgabe hat, Zoll und Steuern einzuneh-
d dieselben im Interesse des Gemeinwohls als λειτουργός d. h. als
er, dem öffentliche Dienste übertragen sind, zu verwenden (v. 6. 7).
rum muß ihr der Gehorsam um des Gewissens willen geleistet (v. 5)
schuldige Ehrerbietung gezollt werden (v. 7). Diese volle Anerken-
r bestehenden obrigkeitlichen Ordnung schließt nicht aus, daß Paulus
hristen für unwürdig erklärt, wenn sie ihre Civilstreitigkeiten vor
e Gerichte bringen (1 Cor. 6, 1). Es ist schon schlimm genug, wenn
e Brüder es unter sich überhaupt zu Rechtsentscheidungen kommen
weil dieses voraussetzt, daß der eine Theil dem Bruder Unrecht ge-
er ihn beraubt hat, und daß der Andere, statt um des Friedens wil-
er Unrecht zu leiden, Streit und Proceß begonnen hat (v. 7. 8). Es
entwürdigend, wenn man solche Processe vor den Ungläubigen führt,
kein christlicher Bruder weise genug wäre, dergleichen im Wege des
gerichts zu entscheiden (v. 5. 6). Dadurch erachten die Christen, die
erufen sind, die Welt, ja die Engel zu richten, sich selbst der Rechts-
idung in diesen kleinlichen irdischen Dingen unwerth (v. 2. 3) und setzen
igen auf die Richterstühle, die sie doch sonst so tief unter sich stehend
(v. 4) und die ihrem Wesen nach ἄδικοι sind (v. 1), also zu Rich-
iber sie wenig geeignet. Es kann dies Urtheil im Widerspruch damit
hen scheinen, daß die (heidnische) Obrigkeit als Gottes Dienerin die
rechtspflege übt; aber es ist nicht zu übersehen, daß in jenem Falle der
kraft der gottgesetzten obrigkeitlichen Ordnung ihrem Urtheilsspruch
worfen ist, während er in dem unsern sich ihr freiwillig unterwirft.
e als Gottes Dienerin handelt, hat der Christ sich ihr um Gottes Wil-
unterwerfen, auch wenn ihr Spruch nicht dem Rechte entspricht; wo
aber selbstbeliebig anruft, legt er selbst ihrem Spruch einen Werth bei,
erselbe nicht beanspruchen kann.

) Eine besonders wichtige Anwendung erleidet der eben besprochene
satz mit Beziehung auf das Sclavenverhältniß. Sollte der um theu-
eis aus seinem bisherigen Knechtszustande Erkaufte (§. 80, d) nicht ein
henknecht werden (1 Cor. 7, 23), so konnte darin die Aufforderung zu
scheinen, sich einem solchen des Christen unwürdigen Verhältnisse zu
en; hatte in der Gemeinschaft mit Christo der Unterschied von Herren
Sclaven aufgehört (Gal. 3, 28. 1 Cor. 12, 13), so konnte der christge-
ne Sclave sich durch das Evangelium selbst emancipirt glauben. Allein
ier gilt die Regel, daß der Sclave in der Thatsache des bestehenden
enverhältnisses die Aufforderung Gottes sehen soll, gerade in dem Ge-
n gegen die Ordnungen dieses Verhältnisses seine Christenpflicht zu er-
. Er soll daher nicht nur kein Bedenken tragen Sclave zu bleiben,
er als Sclave bekehrt ist, sondern er soll selbst, wenn sich ihm die Ge-
eit bietet frei zu werden, es vorziehen, in dem Stande, in welchem
e Berufung getroffen hat, seinen Christenberuf zu erfüllen (1 Cor. 7,
Auch als Sclave ist er ja, wenn er Christ geworden, ein Freigelasse-
hristi, d. h. ein von Christo zur wahren Freiheit geführter, während
Christ, auch wenn er frei würde, doch ein Knecht Christi bliebe (v. 22).

Der Gegensatz der Knechtschaft und Freiheit in den irdischen Lebensverhältnissen ist für den Christen in die höhere Einheit der wahren Knechtschaft und Freiheit aufgehoben, er bleibt für ihn etwas relativ gleichgültiges, da er in jedem Stande mit wahrer Freiheit Christo zu dienen hat durch Erfüllung der Pflichten, die ihm die bestehende Ordnung auflegt. Eine principielle Aufhebung oder Umgestaltung des ganzen Verhältnisses durch die fortschreitende Herrschaft des Christenthums in den Blick zu fassen, konnte dem Apostel bei seiner Erwartung der nahen Parusie gar nicht in den Sinn kommen.

c) In der Lebensgemeinschaft mit Christo ist nicht nur der Unterschied der vorchristlichen Religionen und der natürlichen Standesverhältnisse, sondern auch der Unterschied der Geschlechter aufgehoben (Gal. 3, 28); aber diese Aufhebung gilt selbstverständlich nur auf dem religiösen Gebiete oder in dem Verhältniß zu Christo, in welchem jeder dem andern gleich, weil jeder in gleicher Weise von Christo allein abhängig ist [2]). Allein für die sociale Stellung der beiden Geschlechter zu einander bleibt Paulus dennoch bei dem durch die ursprüngliche Schöpfungsordnung gesetzten Abhängigkeitsverhältniß des Weibes stehen. Das Weib ist aus dem Manne geschaffen und zwar nicht zufällig, sondern weil es überhaupt um des Mannes willen geschaffen ist (11, 8. 9. Vgl. Gen. 2, 18—22). Daher ist der Mann allein unmittelbar nach dem Bilde Gottes geschaffen und trägt darum die ihm Gen. 1, 26 verliehene Herrschermajestät Gottes abbildlich an sich (11, 7: εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ), während im Weibe nur der Abglanz dieser Herrschermajestät zur Erscheinung kommt (ἡ γυνὴ δόξα ἀνδρός), sofern sie alles, was sie ist, nur durch den Mann ist, alle Macht, die sie im Hause hat, nur von ihm empfängt und in seinem Namen ausübt. Daraus folgt nun, daß der Mann das Oberhaupt (11, 3: κεφαλή) des Weibes ist, das Weib ihm schlechthin untergeordnet. Wenn im Zusammenhange damit gesagt wird, daß Christus das Oberhaupt des Mannes sei (§. 92, a. Anm. 4), so ist damit natürlich nicht gemeint, daß er nur mittelbar, nemlich durch den Mann vermittelt, das Oberhaupt des Weibes und das Verhältniß dieses auch zu Christo ein anderes sei als das des Mannes, sondern es soll dies nur darauf hindeuten, daß der Mann deshalb doch kein absoluter Selbstherrscher über das Weib ist, sondern, daß auch er von Christo schlechthin abhängig ist, seine Herrschaft nur nach dessen Willen ausüben darf.

d) Das Verhältniß der beiden Geschlechter zu einander realisirt sich allerdings vollständig erst in der Ehe, und der Apostel hat wohl bei diesen Auseinandersetzungen meist das verheirathete Weib und den Ehemann im Blicke; doch bezieht er sich auf dasselbe auch in Fragen, die mit der Ehe nicht oder doch nicht ausschließlich zusammenhängen, und die wir daher zunächst zu betrachten haben. Die mit einem Schleier versehene Kopfbedeckung der Frauen

2) Allerdings kennt Paulus in gewissem Sinne auch eine natürliche Gleichstellung beider Geschlechter, wonach jedes des andern in gleicher Weise bedarf, keines also von dem andern schlechthin unabhängig ist, und er hebt ausdrücklich hervor, daß diese Gleichstellung auch im Christenstande (ἐν κυρίῳ: 1 Cor. 11, 11) fortbesteht. Denn das Weib ist bei der Schöpfung aus dem Manne entstanden und der Mann wird immer wieder aus dem Weibe geboren; beides aber beruht auf einer göttlichen Ordnung (v. 12: τὰ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ), nach welcher der Mann eben so wenig ohne das Weib sein kann, wie das Weib ohne den Mann (v. 11).

betrachtet Paulus als ein Symbol der Herrschermacht (ἐξουσία), welche der Mann nach not. c über das Weib besitzt (1 Cor. 11, 10). Während daher der Mann das Haupt nicht verhüllen darf, weil er dadurch seine gottebenbildliche Herrschermajestät verleugnen würde, indem er das Zeichen der Abhängigkeit annimmt (v. 7), ja während er sein Haupt dadurch schänden würde (v. 4), so schändet das Weib umgekehrt ihr Haupt durch Entschleierung (v. 5). Das gesunde Schicklichkeitsgefühl erklärt sich gegen diese Entblößung des Hauptes (v. 13: πρέπον ἐστίν) und zwar auf Grund der Naturordnung, die dem Weibe in dem langen Haarwuchs gleichsam einen natürlichen Schleier gegeben hat (v. 14. 15). Auf Grund derselben gilt das lange Haar beim Manne für eine Schande, beim Weibe für eine Ehre (v. 14. 15). Das Abscheeren desselben charakterisirt die schamlose Buhldirne (v. 5). Will das Weib also den Schleier der Kopfbedeckung ablegen, so möge sie auch diesen natürlichen Schleier ablegen; gilt dieses nach dem ganz allgemeinen Schicklichkeitsgefühl für einen Schimpf, so ist auch jenes ein solcher (v. 6: αἰσχρόν ἐστιν), indem es das Weib der Buhldirne gleichstellt (v. 5) [8]). Wenn der Apostel bei der Verhandlung dieser Frage von einem öffentlichen Auftreten der Weiber in den Gemeindeversammlungen redet, wobei sie vorbeteten oder prophetische Reden hielten, ohne dies ausdrücklich zu rügen (v. 5. 13), so geschieht das nur, weil mit der dort geforderten Verhüllung ein solches öffentliches Auftreten ja von vornherein abgeschnitten war. Dagegen erklärt er 14, 34 ausdrücklich, daß nach allgemein christlicher Sitte das Weib in der Gemeindeversammlung zu schweigen habe (Vgl. v. 36). Es widerspricht das Reden in der Gemeinde ebenso dem natürlichen Schicklichkeitsgefühl (v. 35: αἰσχρόν ἐστιν), wie der Gen. 3, 16 gebotenen Unterordnung des Weibes unter den Mann (v. 34). Denn der Redende oder Vorbetende ist wenigstens momentan der Leiter der Gemeindeversammlung (Vgl. §. 41, d), er beherrscht dieselbe, und da auch Männer in ihr sind, so ist damit das natürliche Unterordnungsverhältniß des Weibes verkehrt. Nicht einmal unter dem Vorwande, Fragen aufzuwerfen und Belehrung darüber zu empfangen, sollen sie in der Versammlung das Wort ergreifen. Wollen sie Belehrung empfangen, so ist ihr Haus die natürliche Stätte dazu; dort mögen sie ihre eigenen Männer fragen (v. 35), wobei der Apostel wohl voraussetzt, daß, falls diese ihre Fragen nicht zu beantworten wissen, die Männer sich ja in der Gemeindeversammlung Raths erholen können.

§. 95. Die Ehe.

Die fleischliche Gemeinschaft der Geschlechter außerhalb der Ehe ist kein Adiaphoron, sondern ein Mißbrauch und eine Entwürdigung des eigenen Leibes. a) Wenn der Apostel die Ehe der herrschenden Unzucht gegenüber als die gottgestiftete Ordnung zur Befriedigung des Geschlechtstriebes betrach-

8) Eigenthümlich ist an dieser Argumentation besonders, daß der Apostel die Kopfbedeckung des Weibes unter den doppelten Gesichtspunkt eines Zeichens der Abhängigkeit vom Manne und eines Zeichens der Schamhaftigkeit stellt. Ihm ist also das Emancipationsgelüste zugleich eine Verleugnung der natürlichen Schamhaftigkeit; nur in der Unterordnung unter den Ehemann ist die Ehre des Weibes gesichert, das nur im Interesse schamloser Buhlerei die Ehe verschmähen könnte.

tet, so schließt er damit keineswegs eine höhere Würdigung derselben
einer in Christo geschlossenen Gemeinschaft der Gottangehörigkeit aus
Die bestehende Ehe darf nicht gelöst und, wo eine Scheidung eingetre
die Möglichkeit der Versöhnung nicht durch Wiederverheirathung abgeschn
ten werden, auch wenigstens Seitens des christlichen Theils nicht in gem
ten Ehen. c) Paulus für seine Person zieht aus ascetischen Gründen
Angesichts der nahenden Endzeit die Ehelosigkeit vor, hält aber das Hein
nicht nur für erlaubt, sondern unter Umständen für geboten. d)

a) Eine der schwierigsten Aufgaben hinsichtlich der geschlechtlichen
hältnisse war es, die heidenchristlichen Gemeinden über die richtige Be
tung der πορνεία d. h. der fleischlichen Geschlechtsgemeinschaft außerhalb
Ehe zu verständigen. Diese galt bei Griechen und Römern als ein Adia
ron. Daher hatte schon das Apostelconcil (Act. 15, 20. 29) von den H
denchristen die Enthaltung von der Hurerei gefordert (§. 43, c), weil die
für sie zunächst noch auf gleicher Linie mit solchen Enthaltungen stand, w
che lediglich die jüdische Sitte gebot. Aus 1 Cor. 6, 12. 13 erhellt, daß m
auch in Corinth immer noch geneigt war, die so tief gewurzelte Neigung
Hurerei durch Hinweisung auf ihren adiaphoristischen Charakter zu beschön
Daher hebt Paulus mit solchem Nachdruck hervor, daß die Hurerei n
weniger wie Ehebruch und unnatürliche Wollustlaster vom Himmelreich au
schließe (v. 9), und stellt sie darin den andern specifisch heidnischen La
(§. 62, a. 69, d) ganz gleich (v. 10). Er will aber auch hier dieselbe n
mit einer einfachen gesetzlichen Vorschrift bekämpfen, sondern er weist ei
hend nach, daß die Hurerei kein Adiaphoron und mit den Voraussetzung
der christlichen Heilslehre unverträglich sei (§. 87, d. Anm. 8). Er zeigt n
lich, daß es sich mit der Hurerei anders verhalte, als mit dem allerdings adi
phoristischen Speisegenuß (1 Cor. 6, 13. Vgl. §. 93, c). Denn während b
diesem außer der vergänglichen Speise nur die κοιλία in Betracht komm
die bei der Verklärung des Leibes wegfällt, wird bei der fleischlichen V
mischung (Gen. 2, 24) der ganze Leib dergestalt an die Hure hingegeben,
der Mensch mit ihr ἓν σῶμα wird (v. 16), sein Leib also ein μέλος πό
(v. 15). Da nun der Leib nicht vergeht wie die κοιλία, sondern bei der
erstehung in verklärter Gestalt wieder hergestellt wird (v. 14), so hat der
nicht bloß eine vorübergehende Bedeutung wie jene, sondern eine e
er gehört dem Herrn an, ist bestimmt zum Organe zu werden, durch
ches der Herr wirkt (v. 13: τὸ σῶμα — τῷ κυρίῳ καὶ ὁ κύριος τῷ σώμ—
Der Leib soll nach §. 92, a ein μέλος Χριστοῦ werden, und dieser Be
mung widerspricht es, wenn man ihn zum μέλος πόρνης macht (v.
Die Hurerei ist darum die specifische Versündigung an dem eigenen L
weil derselbe durch solchen Mißbrauch befleckt und seiner hohen Bestimm
zuwider entwürdigt wird (v. 18). Dasselbe erhellt daraus, daß Gott
Leib durch die Einwohnung seines Geistes zu seinem Tempel geweiht (v.
und ihn dadurch solchem profanen Mißbrauch entnommen hat. Ihn,
uns erlöst hat und dem wir darum zu eigen gehören, gilt es auch in uns
Leibe zu verherrlichen, indem wir denselben vor solcher Befleckung bewah
(v. 19. 20). Es scheint damit freilich zu viel und darum zu wenig bewie
denn wenn die in der fleischlichen Gemeinschaft sich vollziehende Hingabe
Leibes an einen Menschen statt an Gott und Christum das eigentlich V

werfliche an der Hurerei ist, so scheint damit auch die Ehe verworfen zu sein, in welcher eine solche ebenfalls stattfindet. Es erhellt hieraus aber nur, daß der Apostel als durchaus selbstverständlich voraussetzt, daß die Ehe nach der 1 Cor. 6, 16 citirten Genesisstelle (2, 24) eine gottgestiftete Ordnung ist, welche die Hingabe des Leibes an den andern fordert (1 Cor. 7, 4), innerhalb derer dieselbe also der Hingabe des Leibes an Gott und Christum nicht widersprechen kann.

b) Wenn die gottgestiftete Ordnung der Ehe der Hurerei darin gleichsteht, daß in beiden eine fleischliche Gemeinschaft der Geschlechter stattfindet, so unterscheidet sich die mit der Ehe gegebene doch von vornherein dadurch, daß sie unter den Gesichtspunkt der gegenseitigen Pflicht gestellt ist, die der Mann dem Weibe und das Weib dem Manne in gleicher Weise schuldet (1 Cor. 7, 3). Findet dabei also eine Hingabe der Verfügungsgewalt über den eigenen Leib zu Gunsten des Andern statt (v. 4), so geschieht es kraft der göttlichen Ordnung, welche die fleischliche Gemeinschaft zu einem wesentlichen Moment in der Vollziehung der Ehe gemacht hat (Gen. 2, 24. Vgl. 1 Cor. 6, 16). Wie Paulus überhaupt die πρόνοια τῆς σαρκός an sich für berechtigt hält (Röm. 13, 14), so ist ihm auch der Geschlechtstrieb an sich ein berechtigter und die Ehe die gottgestiftete Ordnung zur Befriedigung desselben. Die Fähigkeit zu völliger geschlechtlicher Enthaltsamkeit hält er für eine besondere Gnadengabe, die nicht jeder hat (1 Cor. 7, 7). Die Ehe ist ihm daher das Mittel, wodurch der Einzelne sich sein eigenes Gefäß d. h. sein Organ zur Befriedigung des Geschlechtstriebes verschafft in einem Acte, in welchem er das Weib zur Vollziehung einer göttlichen Ordnung mit ihm weiht und ihm Ehre anthut (ἐν ἁγιασμῷ καὶ τιμῇ), statt in der Leidenschaft der Begierde, wie es bei der Hurerei geschieht, es zu mißbrauchen und zu schänden (1 Theß. 4, 4. 5). Daher verlangt Paulus in Corinth mit Rücksicht auf die factisch vorhandene Unenthaltsamkeit (1 Cor. 7, 6), daß zur Vermeidung der Unzuchtvergehungen jeder (scil. dem die Gabe der Enthaltsamkeit fehlt) sein eigenes Gemahl habe (v. 2. 9), wobei der monogamische Charakter der Ehe schon im Ausdruck stark hervorgehoben wird. Er verlangt, daß in der Ehe höchstens auf kurze Zeit und in Folge gegenseitiger Uebereinkunft, etwa zu ascetischen Zwecken, der eheliche Umgang suspendirt werde, damit nicht die Unenthaltsamkeit zur Unzucht verführe (v. 5). Wenn der Apostel der herrschenden Neigung zur Unzucht gegenüber insbesondere diesen Zweck der Ehe geltend macht, so folgt daraus natürlich nicht, daß dies ihr einziger Zweck ist, oder daß ihr ganzes Wesen in die fleischliche Gemeinschaft aufgeht. Es kann keine tiefere Auffassung der Ehe geben, als wenn Paulus gegenüber dem Bedenken, das christliche Eheleute haben könnten, die Ehe mit dem ungläubig gebliebenen Theile fortzusetzen, geltend macht, daß nicht die Profanität des ungläubigen Theils die Heiligkeit des christlichen beflecke und schädige, sondern daß umgekehrt die Gottgeweihtheit des christlichen Theiles in Kraft der gottgeordneten Lebensgemeinschaft in der Ehe auf den nichtchristlichen übergeht und daß ebenso die Kinder christlicher Eltern, obwohl noch nicht getauft, in Kraft des gottgestifteten Familienbandes geheiligt seien d. h. an der Gottgeweihtheit der Eltern theilnehmen (7, 14. Vgl. §. 84, d. Anm. 12) [1]). Wenn ferner der Apostel bei der Wiederverheirathung

1) Wenn diese Auffassung einerseits aufs Klarste das Nichtvorhandensein der Kinder-

der Wittwen nur die eine Bedingung stellt, daß dieselbe ἐν κυρίῳ
(7, 39), so schließt er damit nicht nur aufs Bestimmteste die Schlie
mischter Ehen Seitens der Christen aus, sondern er läßt die Verh
ausdrücklich als einen in Christo vollzogenen, d. h. als einen unter d
des religiösen Lebens zu stellenden Act erscheinen.

c) Wenn jeder in den Verhältnissen bleiben soll, in welchen
Berufung getroffen hat, so gilt dies auch von den Verehelichten.
auch sonst über das Schließen der Ehe denke; wer einmal verheir
darf sich nicht scheiden (1 Cor. 7, 27), weder der Mann vom Weil
das Weib vom Manne, wofür sich der Apostel ausdrücklich auf ein
des Herrn beruft (v. 10. 11. Vgl. Marc. 10, 9 und dazu §. 24, b
Röm. 7, 2 setzt der Apostel als selbstverständlich voraus, daß nur
die Ehe löst. Auf demselben Herrenwort beruht unstreitig die V
daß, wenn trotzdem eine Scheidung vorkommen sollte, der geschiede
unvermählt bleiben soll (weil seine frühere Ehe in Gottes Augen n
besteht) oder sich mit dem Gatten aussöhnen (1 Cor. 7, 11). Dies
lute Verbot der Ehescheidung hatte eine besondere Bedeutung in de
wo von einem Ehepaare nur der eine Theil sich bekehrte und dem
wordenen Theile wohl der Zweifel entstehen konnte, ob er mit de
christlichen das eheliche Leben fortsetzen müsse oder auch nur dürfe.
nun nach der apostolischen Anwendung des Gebotes Christi, das fü
lich auf dergleichen Verhältnisse nicht direct beziehen konnte, der
Theil unbedingt bereit sein, das eheliche Verhältniß fortzusetzen,
der ungläubige irgend einwilligt (v. 12. 13). Trennte sich dagegen d
christliche Theil vom christlichen, so sollte dieser sich durch jenes Ge
geknechtet fühlen (v. 15). Dies kann nun weder heißen, er solle
nicht fortsetzen, was er ja, wenn der andere Theil ihn verließ, ohne
konnte, noch, er dürfe sich wieder verheirathen, was im directen Wid
mit v. 11 stehen würde, sondern er solle sich kein Gewissensbedenken
machen, daß seine Ehe dem Gebote Christi (v. 10) zuwider nun d
sei. Ausdrücklich deutet der Apostel an, er dürfe sich den Frieden,
er berufen sei (v. 15), dadurch nicht rauben lassen; denn auch die
keit, die ihm in Folge der Scheidung geraubt sei, eventuell den un
Theil noch zu bekehren bei der Fortsetzung der Ehe, sei doch eine
selhafte (v. 16). Dem christlichen Theil bleibe nur übrig seinerseits
thun, um den Stand, in dem ihn die Berufung getroffen hat, z
(v. 17). Es erhellt also, daß hier von keinem erlaubten Ehescheidun
die Rede ist, sondern lediglich von dem Verhalten des christlichen T
genüber der ihm angethanen Scheidung.

d) Paulus selbst war unverheirathet (1 Cor. 7, 7. 8. Vgl.
er für seine Person hält die völlige Enthaltung von allem geschlechtli
gange für etwas lobenswerthes (καλόν: 7, 1), sofern ihm jede U
der Ueberwindung eines natürlichen Triebes etwas sittlich werthvo
(9, 24—27). Er sähe es gern, wenn alle Menschen unverheirath
wie er selbst, also die ledigen ehelos blieben und die Verwittweten
der heiratheten (7, 7. 8), ja im Grunde ist dies nur die Consequenz

taufe zur Zeit des Apostels voraussetzt, so ist sie doch andererseits der Anknüpf
aus welchem fast nothwendig die Kindertaufe sich bilden mußte.

schrift, daß jeder in dem Stande bleiben soll, in dem ihn die Berufung getroffen hat (v. 27 und dazu not. c). Die Rücksicht auf die Fortpflanzung des Geschlechts konnte ihn an diesem Wunsche nicht hindern, da er ja die Parusie unmittelbar bevorstehend erwartete; aber dennoch giebt er denselben nur als seine immerhin sehr beachtenswerthe Meinung (v. 25. 40), die aber für Niemanden schlechthin verbindlich sein soll (v. 35). Er verkennt nicht, daß eine allgemeine Erfüllung seines Wunsches unmöglich sei, da nicht alle die Gabe der Enthaltsamkeit haben und in diesem Falle das Heirathen sogar Pflicht sein kann (not. b) [2]). Aber Paulus konnte nach seiner Individualität nicht anders urtheilen, als daß Nichtheirathen besser (v. 38) und seliger (v. 40) sei. Für diese Bevorzugung der Ehelosigkeit macht er zunächst einen Grund allgemeinerer Art geltend. Die Ehe verwickelt nothwendig in eine Menge irdischer Angelegenheiten und zieht unsere Sorge auf sie. Dadurch wird das Interesse, das ganz Christo angehören soll, getheilt zwischen ihm und dem Gatten, während der Ehelose volle Freiheit hat, sich der Sache Christi und seinem Dienst allein mit Leib und Seele zu ergeben (v. 32—34). So gewiß diese Ansicht durch tausendfältige Erfahrung bestätigt wird (Vgl. Matth. 19, 12), so gewiß erkennen wir in der Art, wie sie Paulus ausschließlich geltend macht, die Erfahrung seines eigenen Lebens, in welchem gerade seine Freiheit von Familienbanden ihm die ungetheilte Hingabe an die Sache seines Herrn ermöglichte. Er selbst weiß übrigens sehr wohl, daß es ein ἔχειν γυναῖκα ὡς μὴ ἔχοντες giebt d. h. ein solches, wobei der Mensch innerlich frei und unbehindert bleibt durch das eheliche Verhältniß (v. 29). Allein wenn die Weltperiode bis zur Parusie ausdrücklich abgekürzt ist, damit man lerne, sich innerlich von allen weltlichen Verhältnissen zu befreien und so auf die Parusie vorzubereiten (v. 29—31), so lohnt es doch wahrlich nicht, sich erst noch neue Verhältnisse aufzubürden, in denen man nachher nur die Aufgabe hat, sich innerlich wieder davon loszumachen. Ist es sonach hier wie §. 94, b der Blick auf die Nähe der Parusie, welcher den Apostel hindert, die Frage aufzuwerfen, ob nicht die Ehe, richtig aufgefaßt und geführt, die Ehegatten gegenseitig in dem μεριμνᾶν τὰ τοῦ κυρίου vielmehr fördern als hindern kann, so kam nun noch hinzu, daß der Parusie eine Zeit schwerer Bedrängnisse vorhergehen sollte, die natürlich in den gebundenen Verhältnissen des ehelichen Standes noch härter empfunden werden mußten als im ledigen Stande (v. 26). Paulus kann mit Recht sagen, es sei nur Schonung gegen sie, wenn er den Jungfrauen durch den Rath ehelos zu bleiben die Bedrängnisse, welche sie als Ehefrauen in jener Zeit würden zu erfahren haben (Vgl. Matth. 24, 19), ersparen wolle (v. 28). Es geschieht nur zu ihrem Besten, wenn er durch denselben die Drangsale der Endzeit und die ungetheilte Hingabe an den Herrn ihnen erleichtern will (v. 35), und hierin eben liegt es begründet, daß das Nichtheirathen besser und seliger ist. Sehen wir so die Anschauung des Apostels über die Stellung des Christen zu den Ordnungen des natürlichen Lebens überall bedingt durch den Blick

2) Handelt es sich also z. B. darum, ob ein Vater seine Tochter verheirathen soll, so kommt es zunächst darauf an, ob in dem Naturell derselben eine objective Nöthigung dazu liegt; ist diese nicht vorhanden und der Vater auch subjectiv fest überzeugt von dem Vorzug des ehelosen Standes, so thut er gut, wenn er sie nicht verheirathet (v. 36. 37). Das Heirathen aber ist nicht nur keine Sünde (v. 28. 36), es ist sogar ein καλῶς ποιεῖν (v. 38).

auf den nahe bevorstehenden Abschluß der Weltentwicklung, so leitet dies naturgemäß zur Darstellung seiner Eschatologie über.

Zehntes Capitel.
Die Eschatologie.

---

§. 96. Die Errettung und das Leben.

Auf die bereits in Christo erfahrene Gnade Gottes gründet sich die Hoffnung, die in dem Christen durch den heiligen Geist gewirkt wird. a) Ihr Gegenstand ist die Errettung vom ewigen Verderben, die freilich erst bei der Wiederkunft Christi erfolgt, aber dem Gläubigen in der Hoffnung so gewiß ist, daß er sich bereits errettet weiß. b) Als Erretteter empfängt er das ewige Leben, welches ebenso wegen der zugerechneten wie wegen der factisch in ihm gewirkten Gerechtigkeit, ebenso wegen der Wirksamkeit des Geistes in ihm wie wegen seiner Lebensgemeinschaft mit Christo dem Gläubigen zu Theil werden muß. c) Der leibliche Tod hat dadurch seine Bedeutung verloren, sofern er nur noch dazu dienen kann, die Christen zu einer höheren himmlischen Gemeinschaft mit dem Herrn zu führen. d)

a) Im Gegensatz zu dem ungläubigen Judenthum, das sich mit eitlen Hoffnungen täuscht (Röm. 2, 3), rühmt sich der Christ, in welchem die Trübsal nur immer aufs Neue Geduld und Bewährung gewirkt hat (5, 4. Vgl. §. 86, c), einer Hoffnung, die nicht beschämt, indem sie durch den Erfolg als nichtig dargethan wird (v. 5), weil sie auf die Liebe Gottes gegründet ist, deren bereits erfahrene Beweise auf ihre noch in der Hoffnung erwarteten ferneren Beweisungen schließen läßt (5, 8—11. 8, 30—32). Es liegt nemlich im Wesen der Hoffnung, daß ihr Gegenstand nicht vor Augen liegt (Vgl. Col. 1, 5), sondern in Geduld erwartet werden muß (Röm. 8, 24. 25); aber dennoch erfüllt sie das Herz mit Freude (12, 12) und Zuversicht (2 Cor. 3, 12), und umgekehrt, je mehr Gott, der allein die Hoffnung wirken kann, unsere Herzen im Glauben mit Freude und Friede erfüllt, um so mehr wächst die Hoffnung in uns (Röm. 15, 13), weil wir in dieser lebendigen Erfahrung unseres Heilsstandes das Unterpfand haben, daß wir das letzte Ziel desselben erreichen werden. Gott giebt also die Hoffnung, indem er uns in diesen Heilsstand versetzt (15, 13: ὁ θεὸς τῆς ἐλπίδος. Vgl. 2 Theff. 2, 16), und weil dies durch Christum geschieht, so ruht unsere Hoffnung auf ihm (15, 12). Als das dritte Hauptmoment des subjectiven Christenlebens (neben dem Glauben und der Liebe: 1 Cor. 13, 13. Vgl. 1 Theff. 1, 3. 5, 8. Col. 1, 4. 5) kann aber die Hoffnung, wie alles, was zum Bestande desselben gehört, nur gewirkt (Gal. 5, 5) und gemehrt (Röm. 15, 13) werden durch die Kraft des heiligen Geistes, der uns der göttlichen Liebe gewiß macht (5, 5) und selbst das Angeld der noch zu erwartenden Liebesbeweise Gottes

ist (§. 83, c). Schon hienach liegt der Schwerpunkt des paulinischen Systems nicht in der Hoffnungslehre, sondern in dem bereits in Christo empfangenen und im Glauben angeeigneten Heil, und das Eigenthümlichste an der Gestaltung der Hoffnungslehre bei ihm ist die Art, wie er sie an die Grundthatsachen seiner Heilslehre anknüpft und aus ihnen ableitet.

b) Der Gegenstand der Christenhoffnung ist, wie wir es übereinstimmend mit der urapostolischen Verkündigung schon in den Thessalonicherbriefen fanden (§. 61, b), die messianische Errettung, da ATliche Stellen, die von dieser handeln, wie Jesaj. 10, 22. Joel 3, 5, unmittelbar auf die Christen angewandt werden (Röm. 9, 27. 10, 13). Diese Errettung (σωτηρία) ist nach Röm. 10, 9. 10 das Ziel des christlichen Glaubens und Bekenntnisses, wie nach 1 Cor. 1, 21. 15, 2. Röm. 1, 16 das Ziel aller Wirksamkeit des Evangeliums (Vgl. Eph. 1, 13). Auch hier ist diese Errettung eine Errettung vom göttlichen Zorn (Röm. 5, 9. Vgl. 1 Thess. 1, 10), vom Tode (2 Cor. 7, 10) oder von dem ewigen Verderben, das 1 Cor. 1, 18. 2 Cor. 2, 15 ihren Gegensatz bildet (Vgl. Phil. 1, 28), also von dem Ende, das nach §. 66, d alle trifft, die nicht zur Gerechtigkeit gelangt sind. Sie erfolgt demnach am Tage der Wiederkunft Christi (1 Cor. 5, 5. Röm. 13, 11), wo durch ihn (Röm. 5, 9. Vgl. 1 Thess. 5, 9) das Gericht Gottes entscheidet, wer dem Verderben verfallen und wer von demselben gerettet werden soll. Die Errettung ist also eine schlechthin zukünftige; aber es ist eben die Eigenthümlichkeit einer lebendigen, ihres Zieles ganz gewissen Hoffnung, daß sie dieses Ziel bereits anticipirt, daß es ihr ideell bereits gegenwärtig ist. Der Hoffnung nach kann sich der Christ bereits als errettet betrachten (Röm. 8, 24: τῇ ἐλπίδι ἐσώθημεν). Insbesondere liegt es aber im Wesen dieses rein negativen Begriffs, daß, wenn die Bedingungen der zukünftigen Errettung vollständig erfüllt sind, der Mensch sich gerettet weiß, obwohl dasjenige, wovon er errettet werden soll, erst in der Zukunft eintritt und damit auch erst die volle Realität der Errettung selbst. In diesem Sinne ist den Heiden bereits die Errettung zu Theil geworden (Röm. 11, 11), der Tag der Errettung ist schon da (2 Cor. 6, 2); denn indem das Evangelium die Gerechtigkeit darbietet (Röm. 1, 17), deren Mangel allein dem Verderben verfallen läßt, muß es heilskräftig sein zur Errettung für den Gläubigen (v. 16). Wer darum durch die evangelische Verkündigung zum Glauben gebracht wird, der wird eben damit gerettet (1 Cor. 7, 16. 9, 22. 10, 33. Röm. 11, 14. 26. 10, 1). Wir haben hier nur dasselbe Ineinandersein von Gegenwart und Zukunft, das wir in der Lehre Jesu und Petri (§. 15, c. 51, c) betrachteten.

c) Das positive Correlat zu dem negativen Begriff der σωτηρία ist der Begriff der ζωή, die wir übereinstimmend mit der urapostolischen Verkündigung schon in den Thessalonicherbriefen als Gegenstand der Christenhoffnung fanden (§. 64, d). Daß das Evangelium eine Gotteskraft zur Errettung ist (Röm. 1, 16), wird v. 17 dadurch begründet, daß es eine Gerechtigkeit offenbart, deren Folge das Leben ist (Vgl. Röm. 5, 10: σωθησόμεθα ἐν τῇ ζωῇ), und nach 2 Cor. 2, 15. 16 ist die evangelische Verkündigung ἐν τοῖς σωζομένοις — ὀσμὴ εἰς ζωήν. Das Grundgesetz der göttlichen Gerechtigkeit, wonach der Gerechtigkeit das Leben zu Theil wird (§. 65, d), ist also im Christenthum nicht nur nicht aufgehoben, sondern es wird gerade die Begründung für dieses Stück der Hoffnungslehre. Allerdings ist die Ge-

rechtigkeit dem Menschen in der Rechtfertigung aus Gnaden geschenkt, aber nachdem es geschehen, muß dem so gerecht gesprochenen nach jenem Grundsatz auch das Leben zuerkannt werden (Röm. 5, 21: ἡ χάρις βασιλεύει διὰ δικαιοσύνης εἰς ζωὴν αἰώνιον. Vgl. v. 17. 18: δικαίωσις ζωῆς). Die Gerechtigkeit wird aber nicht bloß dem Menschen zugerechnet, sie wird auch wirklich im Menschen hergestellt, und auch das Ende, zu dem diese factische Gerechtigkeit führt, kann nach 6, 22 nur das ewige Leben sein; da sie aber lediglich durch die Gnade gewirkt ist, so bleibt auch dies mittelst ihrer erworbene ewige Leben eine Gnadengabe Gottes, die wir in Christo empfangen haben (v. 23)[1]. Nun wird aber die factische Gerechtigkeit im Menschen gewirkt durch den Geist und dadurch ergiebt sich eine neue Begründung für die Hoffnung des Lebens. Denn der Geist war es ja, nach welchem Christus im Tode nicht bleiben konnte (§. 78, d), zu seinem Wesen gehört es, daß er ζωοποιοῦν ist (1 Cor. 15, 45. 2 Cor. 3, 6), weshalb er Röm. 8, 2 der Geist des Lebens heißt. Weil darum der Gegenstand des Trachtens des Geistes, also auch das, was er durch seine Wirksamkeit in uns erzielen will, Leben ist (8, 6), so wird jeder, der sich der Herrschaft des Geistes hingiebt, leben (v. 13) oder, wie es Gal. 6, 8 heißt, vom Geiste her das ewige Leben ernten. Hat dieser Geist erst in uns ein neues Geistesleben gewirkt (§. 86, b), so trägt dasselbe um der ihm eignenden Gerechtigkeit willen ein Leben in sich, das über den Tod, dem der Leib um der Sünde willen verfällt, erhaben ist (Röm. 8, 10)[2], und auch in diesem Sinne kann man sagen, daß der Geist das Angeld der zukünftigen Vollendung ist (not. a). Durch seinen Geist treten wir aber mit Christo in Lebensgemeinschaft, diese gewährleistet uns allerdings zunächst nur ein neues sittliches Leben (6, 8); aber ein Leben in Gemeinschaft mit dem auferstandenen Christus, der nicht mehr sterben kann (v. 9. 10), trägt in sich selbst die Gewähr seiner ewigen Dauer.

d) Schon Röm. 8, 10 sahen wir, daß der Apostel, indem er sich an das Ziel des menschlichen Lebens versetzt, wo das Resultat der vom Geiste (im Gegensatz zum Fleische) geleiteten Lebensentwicklung zu Tage treten muß,

---

1) Es folgt schon aus der ausdrücklichen Nennung des ewigen Lebens, daß jene Correlation von Gerechtigkeit und Leben sich nicht auf das neue sittliche Leben bezieht, wie Schmid (II, S. 245) und Meßner (S. 200) annehmen, in welchem Sinne sie auch eine leere Tautologie ergäbe. Das neue sittliche Leben wird überhaupt in unseren Briefen nur im Gegensatz zu dem Gestorbensein mit Christo (Röm. 6, 4. 11. 13) und höchstens etwa Gal. 5, 25 als Leben im prägnanten Sinne bezeichnet. Außerdem kommt ζῆν Röm. 7, 9 in metaphorischem Sinne vor, wo das Gedankenspiel, daß der Mensch lebt, so lange die Sünde in ihm todt ist, und stirbt, sobald diese auflebt, die Darstellung bestimmt.

2) In dieser Stelle kann πνεῦμα nur das neue in uns durch den Geist gewirkte Geistesleben bezeichnen, nicht den empfangenen Geist selbst, wie v. Hofm. (z. d. St.) will, weil, wie R. Schmidt, S. 36 richtig bemerkt, dieser an sich Leben ist und nicht um Gerechtigkeit willen; aber auch nicht, wie dieser selbst will, den natürlichen Geist des Menschen, weil ja nur von solchen die Rede ist, in denen Christus ist. Daraus folgt dann aber auch, daß die δικαιοσύνη nicht mit ihm von der zugerechneten Gerechtigkeit verstanden werden kann, sondern nur von der habituellen, weil nur diese, nie aber jene, von der Einwohnung Christi in uns (durch seinen Geist) abgeleitet wird (Vgl. §. 84, d).

sagt, daß der Leib zwar todt sei um der Sünde willen, der Geist aber Leben sei d. h. seinem Wesen nach Leben in sich trage um der Gerechtigkeit willen (not. c). Es erhellt daraus, daß der leibliche Tod für den Christen seine Bedeutung verloren hat. Deshalb wird das Leben, dessen der Christ nach 8, 13 theilhaftig wird, dem leiblichen Tode entgegengesetzt, als ob dieser für den Christen völlig fortfällt. Dieser Tod kann ihn nicht mehr von der Liebe Gottes scheiden (8, 38), er kann das Leben in der Gemeinschaft mit dem über den Tod erhabenen Christus nicht mehr aufheben (6, 8—10), er kann es nur zum ewigen Leben potenziren. Der leibliche Tod ist daher für den Christen kein Tod mehr, er ist nur noch ein Uebergangszustand, aus welchem er zu einem höheren Leben erwacht, ein Schlaf, ein *κοιμᾶσθαι* (1 Cor. 7, 39. 11, 30, 15, 6. 18. 20. 51. Vgl. 1 Thess. 4, 13—15). Bei dieser bildlichen Ausdrucksweise (Vgl. Matth. 9, 24) ist aber keineswegs an die Vorstellung eines wirklichen Seelenschlafs zu denken, wie noch Usteri, S. 368 meint. Auch abgesehen von der Auferstehung aus dem Tode beginnt mit dem leiblichen Tode für den Christen unmittelbar ein höheres Leben in der Gemeinschaft mit Christo, sonst könnte der Apostel sich nicht sehnen, *ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος καὶ ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον* (2 Cor. 5, 8) und mit dieser Sehnsucht das Verlangen, die Parusie zu erleben, um des leiblichen Todes überhoben zu werden (v. 4), stillen (Vgl. Phil. 1, 21. 23). Schwerlich dachte Paulus bei dieser Gemeinschaft mit Christo die Seele des Gläubigen im Hades, der nach Röm. 10, 7 im Abgrund gedacht wird (Vgl. Phil. 2, 10: *καταχθόνιοι*), da ja der erhöhte Christus im Himmel ist; eher wohl im Paradiese (2 Cor. 12, 4), das keinesfalls wie Luc. 23, 43 im Hades, sondern jenseits des dritten Himmels (v. 2), also in der eigentlichen Wohnstätte Gottes zu suchen ist. Daß im Ganzen so selten auf diesen Zwischenzustand zwischen Tod und Auferstehung reflectirt wird, liegt daran, daß Paulus mit der damaligen Generation die Wiederkunft Christi noch zu erleben hofft (§. 63, d), für dieselbe also die Frage nach demselben höchstens hypothetisch in Betracht kam. Wenn Paulus 1 Cor. 15 gegen die Auferstehungsleugner so polemisirt, als sei mit der Leugnung der Auferstehung jede (wenigstens jede selige) Fortdauer nach dem Tode geleugnet (v. 18. 19. 32), so ist zu erwägen, daß ihm mit der Leugnung der Möglichkeit einer Auferstehung auch die Auferstehung Christi fiel (v. 13. 16) und daß dann auch von keiner Gemeinschaft mit dem lebendigen Christus mehr die Rede sein konnte. Dann aber blieb nur noch das trübe Schattenleben des Hades übrig, das schon ursprünglich im jüdischen Bewußtsein kein wahres Leben und kein Gut war und das für den vollends kein Leben mehr sein konnte, der dasselbe für den Gläubigen zur seligen (wenn auch zunächst noch rein geistigen) Gemeinschaft mit dem erhöhten Christus verklärt sah [3]).

---

3) Wenn Paulus die Thessalonicher über das Schicksal ihrer Verstorbenen nicht mit Verweisung auf diese selige Gemeinschaft, sondern mit ihrer Auferstehung bei der Parusie tröstet, so liegt das daran, daß dieselben nach 1 Thess. 4, 15 hauptsächlich darüber besorgt waren, ob jene nicht gegen die, welche die Parusie erleben sollten, in Nachtheil kommen würden (§. 64, c). Er kann also nur von ihrem Schicksal in diesem Zeitpunkte reden. Die Annahme von Sabatier (S. 153—57), daß dem Apostel erst unter der Todesgefahr, die ihn zwischen dem 1. und 2. Corintherbriefe bedrohte, der Gedanke an das Martyrium und damit an ein seliges Leben bei Christo unmittelbar nach dem

§. 97. Die Auferstehung und das Erbe.

Die Besiegung des Todes vollendet sich erst durch die Auferweckung, welche wegen der Lebensgemeinschaft mit Christo, wie wegen des in ihnen wohnenden Geistes Gottes den Gläubigen zu Theil werden muß.a) Die Auferstehung aber bringt ihnen eine durchaus neue Art von Leiblichkeit, welche, von aller Vergänglichkeit und Schwachheit befreit, im Glanze himmlischer Herrlichkeit leuchtend, ganz Organ des Geistes geworden ist. b) Mit diesem verklärten Auferstehungsleibe empfangen die Christen Theil an der göttlichen Herrlichkeit und treten damit in die volle Erbschaft der Gotteskinder ein. c) Endlich empfangen sie auch das dem Abraham und seinem Samen zugesagte Besitzthum im vollendeten Gottesreich und in der Mitherrschaft mit Christo. d)

a) In der rein geistigen Gemeinschaft mit Christo (§. 96, d) kann die letzte Vollendung des Christen noch nicht liegen; denn die Leiblichkeit ist ein wesentlicher Bestandtheil des Menschen, und da ihre Auflösung im Tode Folge der Sünde ist, so muß dieselbe in der Vollendung der Erlösung wieder aufgehoben werden. Principiell ist der Erlöste von dem Tode als der Strafe der Sünde befreit, völlig fertig gemacht dazu, auch ohne den Tod der Vollendung theilhaftig zu werden (2 Cor. 5, 4. 5), wie denn auch alle, welche die Parusie erleben, den Tod nicht schmecken werden. Aber da der Tod erst als der letzte Feind besiegt wird (1 Cor. 15, 26), so müssen bis dahin noch alle sterben und können erst bei der Parusie auferweckt werden, wo dann mit der Wiederaufhebung des Todes bei den inzwischen gestorbenen der volle Triumph der Erlösung errungen ist (v. 54. 55). In der Hoffnung auf eine Auferstehung stimmt nun zwar Paulus mit dem pharisäischen Judenthum überein (Vgl. Act. 23, 6. 24, 15. 21), aber auch diese Hoffnung hat doch erst in Christo eine feste Grundlage erhalten. Zunächst ist durch Einen Menschen die Todtenauferstehung gekommen, wie durch einen Menschen der Tod (1 Cor. 15, 21); denn durch die Thatsache der Auferstehung Christi ist dargethan, daß es eine Todtenauferstehung überhaupt giebt (v. 12), er ist der Erstling der Entschlafenen (15, 20. 23. Vgl. Col. 1, 18. Act. 26, 23), die auferweckt werden und deren Tod sich dadurch erst ganz als bloßer Uebergangszustand erweist. Dieselbe Allmacht, mit welcher Gott Christum auferweckt hat, wird auch uns auferwecken (1 Cor. 6, 14. Vgl. 1 Thess. 4, 14. Eph. 1, 19. 20). Der Grund dieser Hoffnung liegt aber näher, wie §. 96, c, in unserer Lebensgemeinschaft mit Christo. Wie in der Lebensgemeinschaft mit Adam alle sterben, so werden auch ἐν τῷ Χριστῷ Alle (d. h. natürlich alle, die mit ihm in Lebensgemeinschaft stehen) lebendig gemacht d. h. nach dem Zusammenhang mit v. 21 auferweckt werden (1 Cor. 15, 22); denn um mit dem Auferstandenen vollkommene Gemeinschaft zu haben, wie den Gläubigen schon in den Thessalonicherbriefen in Aussicht gestellt wird (§. 64, d).

Tode nahe trat und alle seine eschatologischen Ideen umgestaltete, ist ganz unerweislich. Auch 2 Cor. 5, 1. 3 redet er nicht von einer Zwischenleiblichkeit, wie er auch dort noch sich sehnt, die Parusie zu erleben, um durch die Verwandlung der Ablegung des Leibes im Tode überhoben zu werden.

müssen auch sie auferweckt werden. So erst können sie an dem Leben des Auferstandenen vollkommen Antheil nehmen, in welchem sie sich nach Röm. 5, 10 als Gerettete befinden sollen (σωθησόμεθα ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ). Andererseits kommt auch hier, wie §. 96, c, der Besitz des Geistes in Betracht, durch welchen die Lebensgemeinschaft mit Christo vermittelt wird. Wenn nämlich der Geist dessen, der Jesum von den Todten erweckt hat, in uns wohnt, so wird der, welcher Christum von den Todten erweckt und deshalb auch die Macht hat, Andere zu erwecken, auch unsere sterblichen Leiber lebendig machen um seines Geistes willen, der in uns wohnt (Röm. 8, 11 lies: διὰ τὸ πνεῦμα), d. h. weil ein σῶμα, das er trotz seiner Sterblichkeit gewürdigt hat, die Wohnung seines Geistes zu sein, nicht für immer dem Tode verfallen kann. So muß sich die Herrschaft des lebendigmachenden Geistes, nachdem er dem πνεῦμα des Gläubigen ein unvergängliches Leben mitgetheilt (8, 10), endlich auch bis auf die Leiblichkeit des Menschen erstrecken.

b) Die Auferstehung, welche Paulus erwartet, ist aber keineswegs eine bloße Wiederherstellung der diesseitigen Leiblichkeit. Was schon in der Lehre Christi angedeutet liegt (§. 34, b), hat er weiter entwickelt. Er veranschaulicht den Hergang derselben an dem Gleichniß vom Samenkorn, das der Verwesung verfallen muß, damit ein Pflanzenleib daraus hervorgehen könne, der ein ganz neuer ist (weil das Samenkorn überhaupt noch keinen Leib hatte, sondern ein γυμνὸς κόκκος war) und doch ein dem bestimmten Samenkorn eigenthümlicher (1 Cor. 15, 36—38). So ist es der der Verwesung verfallene Leib des bestimmten Menschen, der in der Auferstehung wiederbelebt wird, und doch wird er seiner Beschaffenheit nach ein durchaus neuer, wie es ja auch sonst sehr verschiedene σώματα giebt nach den verschiedenen Stoffen, aus denen sie bestehen, und nach der verschiedenen Herrlichkeit, die ihnen eignet (v. 39—41). Die specifische Beschaffenheit des Auferstehungsleibes versucht der Apostel durch verschiedene Gegensätze anschaulich zu machen. An die Stelle der Vergänglichkeit, die in der Verwesung des Körpers im Grabe am grellsten zur Erscheinung kommt (φθορά), tritt nach v. 42 die Unvergänglichkeit (ἀφθαρσία: Röm. 2, 7), was Röm. 8, 23 als die Erlösung des Leibes von der δουλεία τῆς φθορᾶς (v. 21) bezeichnet wird. An die Stelle der Unehre, die dem gebrechlichen Körper an sich eignet und am stärksten den verwesenden Leichnam trifft, tritt nach 1 Cor. 15, 43 die δόξα, die auch Röm. 2, 7 mit der ἀφθαρσία verbunden wird, übrigens aber nicht die Ehre, sondern die der höchsten Ehre werthe himmlische Lichtsubstanz des Auferstehungsleibes bezeichnet (Vgl. Phil. 3, 21). An die Stelle der Schwachheit, die im Leichnam als völlige Kraftlosigkeit erscheint, tritt die Kraftfülle (1 Cor. 15, 43). Alles aber faßt sich v. 44 zusammen in den Grundgegensatz, wonach die von Adam stammende Leiblichkeit irdischer (v. 47. 48) und darum psychischer (v. 45. 46) Art war, während die von dem himmlischen zweiten Menschen (§. 79, a) stammende himmlisch (v. 47. 48) und darum wie der Leib des auferstandenen Christus (v. 45. 46) pneumatischer Art sein wird. Damit ist ebenso die Unvergänglichkeit wie die Kraftfülle, vor allem aber jener himmlische Lichtglanz gegeben, der den Geisteswesen, die den Himmel bewohnen, eignet (§. 76, d). In dieser verklärten Leiblichkeit hat erst der Geist ein ihm vollkommen entsprechendes Organ gefunden, sie ist ein von Gott selbst herrührendes Bauwerk, eine οἰκία ἀχειροποίητος αἰώνιος (2 Cor. 5, 1). Für die Hoffnung

ist sie bereits ideell im Himmel vorhanden (ἔχομεν — ἐν τοῖς οὐραν
um bei der Auferstehung zugetheilt zu werden (Vgl. Col. 3, 4).

c) Mit dieser verklärten Leiblichkeit aus himmlischer Lichtsubstan
der Gläubige zu der göttlichen Herrlichkeit (δόξα) gelangt, die schon
Petrus und in den Thessalonicherbriefen (§. 64, d) das letzte Ziel der (
stenhoffnung bildet (Röm. 5, 2: ἐλπὶς τῆς δόξης), zu welchem die Ch
von vornherein bestimmt sind (1 Cor. 2, 7. Röm. 9, 23. Vgl. 2 Cor. 4
Röm. 8, 18. 30. Eph. 1, 18). Paulus hat hier, wie so oft, einer allgem
ren und unbestimmteren Vorstellung der urapostolischen Verkündigung (§.
Anm. 5) einen bestimmteren Sinn im Zusammenhange seines Systems
geprägt. Da nun Christus bei seiner Auferstehung diese göttliche Her
keit zuerst empfangen hat, so tragen die Auferstandenen das Bild des ἐ
ρανίου (1 Cor. 15, 49), sie werden gleichgestaltet dem Bild des Sohnes
tes, auf daß er der Erstgeborene unter vielen Brüdern sei (Röm. 8, 29.
Phil. 3, 21). Wie Christus selbst, so sind auch sie damit in den Besi
höchsten väterlichen Gutes und damit in das volle Recht der Kindschaft
getreten (Röm. 8, 23), so daß sie nun erst vollkommen als Söhne G
offenbar geworden (8, 19. Vgl. Col. 3, 4), weil sie vollkommen an a
was der Sohn Gottes hat, theilhaben (1 Cor. 1, 9: κοινωνία τοῦ υ
Damit aber ergiebt sich eine neue Begründung für dieses Stück der
nungslehre. Es liegt im Wesen des Sohnesverhältnisses, namentlich
dasselbe wie im Begriff der Adoption vorwiegend von seiner rechtlichen
gefaßt wird (§. 83, a), daß dasselbe ein Anrecht auf das Erbe d. h. auf
Besitz der väterlichen Güter verleiht (Gal. 4, 7: εἰ υἱός, καὶ κληρονό
Danach sind die Christen Erben Gottes und Miterben Christi, der zuer
den Besitz dieser Güter getreten ist (Röm. 8, 17), und daß der Apostel
hauptsächlich an die Theilnahme an der göttlichen δόξα denkt, erhellt
dem Zusammenhange (ἵνα — συνδοξασθῶμεν). Wie die Rechtferti
das Leben (§. 96, c), so verbürgt ihre Folge, die Adoption, die Theilna
an der göttlichen δόξα als zweites Hauptstück der Christenhoffnung, in
chem sich die ganze Seligkeit und Herrlichkeit jenes ewigen Lebens in
große Anschauung zusammenfaßt. Sofern aber der Geist es ist, der un
Kindschaft gewiß macht, erhellt auch von dieser Seite, wie er das S
und Angeld der zukünftigen Vollendung ist.

d) Wenn Paulus den Begriff der κληρονομία, der bei Petrus (§. 5
nur das den Christen bestimmte Besitzthum bezeichnet, zur Bezeichnung
den Gotteskindern bestimmten Erbes zugespitzt hat, so zeigt sich hier nur
selbe Fortschritt lehrhafter Ausprägung urchristlicher Vorstellungen, die
eben bei dem Begriffe der δόξα beobachteten. Es läßt sich aber auch
Uebergang von jener ursprünglichen zu dieser so zu sagen dogmatisch-
nischen Bedeutung noch deutlich nachweisen. Nach §. 72, d war dem A
ham und seinem Samen der Besitz des messianischen Reiches zugesagt (
4, 13). Abraham war noch κληρονόμος kraft des ihm von Gott besti
ten Besitzthums (Gal. 3, 18); wenn nun aber seine Nachkommen als κλ
νόμοι bezeichnet werden (Röm. 4, 14. Vgl. v. 16), so drängt sich hier
reits der Gedanke ein, daß der Same Abrahams kraft seines Kindesverh
nisses zu Abraham ein Anrecht an das dem Vater gehörige Besitzthum
also die Vorstellung des Erbes. Wird dagegen als der Same Abrah
Christus gedacht (Gal. 3, 16. 19), der ja auch als der erhöhte κύριος

herrscher und Besitzer des Messiasreichs geworden ist, so sind die Christen in Folge ihrer Lebensgemeinschaft mit Christo (3, 28: πάντες ὑμεῖς ἐστὲ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ) mit eingeschlossen in den Samen Abrahams (εἰ δὲ ἡμεῖς Χριστοῦ, wodurch nach §. 84, b das οἱ ἐν Χριστῷ wieder aufgenommen wird, ἄρα τοῦ Ἀβραὰμ σπέρμα ἐστέ) und somit κατ᾽ ἐπαγγελίαν κληρονόμοι (v. 29). In beiden Wendungen führt aber diese Gedankenreihe nicht auf den Besitz der göttlichen δόξα, sondern auf den des vollendeten Gottesreichs (Gal. 5, 21. 1 Cor. 6, 9. 10. 15, 50. Vgl. Eph. 5, 5), wie es Christus und die Urapostel (§. 34. 50, c. 57, d) verkündigt haben (Vgl. §. 64, d). Ja, da Christus in diesem Gottesreich herrscht, kann nach der zweiten Wendung die Lebensgemeinschaft mit ihm in ihrer Vollendung als ein Mitherrschen mit Christo (1 Cor. 4, 8. Röm. 5, 17) in diesem Reiche bezeichnet werden, und da die Function des Herrschers nach morgenländischen Begriffen auch die des Richtens einschließt, kann auch diese den Gläubigen beigelegt werden (1 Cor. 6, 2. 3. Vgl. Matth. 19, 28).

§. 98. Die Wiederkunft Christi.

Die Verwirklichung der Christenhoffnung knüpft sich an die Wiederkunft des Herrn in seiner Herrlichkeit, die Paulus immer noch mit der gegenwärtigen Generation zu erleben hofft, der aber eine schwere Drangsalszeit und die Ueberwindung aller gottfeindlichen Mächte vorhergeht. a) Der Tag der Parusie ist zugleich der messianische Gerichtstag, wo Gott durch Christum entscheiden wird, wer bewährt erfunden wird und wer nicht. b) Die Norm aber, nach welcher darüber entschieden wird, kann nur die von Gott geforderte Gerechtigkeit sein. c) Selbst der Gesichtspunkt der äquivalenten Vergeltung im Gericht steht mit der paulinischen Gnadenlehre nicht im Widerspruch, zumal derselben ausdrücklich ihr eigentlich rechtlicher Charakter abgestreift ist. d)

a) In dem Maße, in welchem es dem Apostel in seinen Hauptbriefen um die Darlegung des in Christo bereits erschienenen Heiles zu thun ist, tritt die Verkündigung der Wiederkunft Christi, wie wir sie in den Thessalonicherbriefen so farbenreich geschildert fanden (§. 64, a), zurück. Dennoch findet sich auch hier die Vorstellung von einem Kommen des Herrn (1 Cor. 4, 5. 11, 26. 16, 22. Vgl. 2 Theff. 1, 10. Phil. 4, 5) [1]), bei welchem er in seiner Herrlichkeit offenbar wird (1 Cor. 1, 7: ἡ ἀποκάλυψις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Vgl. 2 Theff. 1, 7. Col. 3, 4) und mit welchem das Ende in absolutem Sinne (1 Cor. 1, 8. Vgl. 2 Cor. 1, 13. 14) und damit der Zeitpunkt für die Verwirklichung der Christenhoffnung gekommen ist. Wie nahe der Apostel dies Kommen des Herrn erwartet, erhellt am deutlichsten aus Röm. 13, 11, wo die kurze Zeit, welche seit der Bekehrung der Christen verstrichen ist, bereits als eine solche betrachtet wird, während deren die mit der Parusie eintretende Errettung sich genähert hat, so daß nun der Tagesan-

1) Der Terminus παρουσία, der häufig von der Ankunft oder Anwesenheit eines Menschen vorkommt (1 Cor. 16. 17. 2 Cor. 7, 6. 7. 10, 10. Vgl. Phil. 1, 26. 2, 12), wird darauf nur 1 Cor. 15, 23 angewandt.

bruch der Vollendungszeit unmittelbar nahe ist (v. 12). Wenn 13, 20 die letzten Tage verkürzt werden, um die Auserwählten mer steigenden Gefahr des Abfalls zu bewahren, so ist nach 1 der Zeitlauf bis zur Parusie verkürzt, damit im Blick auf die Näl sich jeder frei mache von Allem, was ihn in der Bereitschaft dar kann (Vgl. Phil. 4, 5). Der Apostel redet sogar, wie in den Th briefen (§. 63, d), in der bestimmten Voraussetzung, daß er und wärtige Generation die Parusie noch erleben werden (1 Cor. 15, κροὶ ἐγερθήσονται — καὶ ἡμεῖς ἀλλαγησόμεθα)[2]). Von den schen Katastrophen, welche er nach den Thessalonicherbriefen no Eintritt der Parusie erwartete (§. 63), ist hier nicht mehr die Rel wartet er nach 1 Cor. 7, 26. 28 auch jetzt noch schwere Bedrängn unmittelbaren Vorläufer des Endes nahe bevorstehend. Wie er der Lehre Jesu und Petri (§. 33, b. 51, b) übereinstimmt, so sch jetzt auch darin an die urapostolische Verkündigung an, daß er den Endvollendung abhängig macht von der nach der Vollendung der He (§. 91, d) gehofften Gesammtbekehrung Israels. Ausdrücklich sa der Ersatz des durch die zeitweilige Verwerfung Israels erlittene (Röm. 11, 12), nemlich die Wiederannahme des Volkes als sol geringeres herbeiführen werde als die Todtenauferstehung (v mit der Endvollendung eintritt. Dann sind alle gottfeindlichen bisher in der Heidenwelt wie in der ungläubigen Judenwelt wirk los gemacht, weil die bekehrten Heiden und Juden aus ihrer G nommen sind, und dann ist das Ende da (1 Cor. 15, 24. 25)[3]). hofft also Paulus, daß die Mission, deren Werk er in so gewalti sionen gefördert hatte, mit gleicher Schnelligkeit fortgehen und ih im laufenden Menschenalter vollenden werde.

b) Auch hier wie in den Thessalonicherbriefen (§. 64, b) ist Wiederkunft Christi der in der Weissagung in Aussicht genom messianische Gerichtstag (ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστ 1, 8, vgl. v. 7. 5, 5: ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου. 2 Cor. 1, 14. Vgl. 10. 2, 16)[4]). Auch hier wird dieser Tag im Feuer als dem G

2) Wenn er v. 51 von Allen ohne Ausnahme dies zu behaupten schei τες μὲν οὐ κοιμηθησόμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα), so ist zu erwägen, hier nach dem Context nur darauf ankommt hervorzuheben, daß keiner von rusie erlebenden ohne Verwandlung in das jenseitige Gottesreich übergehen Sollten Einzelne von den jetzt noch lebenden inzwischen entschlafen, so trete mit in die Kategorie der νεκροί, die er v. 52 den ἡμεῖς entgegenstellt. Da möglicher Weise zu diesen Ausnahmen gehören könnte (Vgl. Phil. 1, 20. 2, so wenig verborgen, daß er 2 Cor. 5, 2—9 ausdrücklich darüber reflectirt, in diesem Falle zu trösten habe (§. 96, d).

3) Es folgt aus 1 Cor. 15, 24 keineswegs, daß die Besiegung aller Fei der Parusie erfolgt; da vielmehr die mit der Endvollendung eintretende Ü an den Vater diese Besiegung voraussetzt und da jene Endvollendung unmit Todtenerweckung bei der Parusie folgt, mittelst welcher der letzte Feind besiegt so muß die Besiegung aller andern Feinde der Parusie vorhergehen.

4) Wie in den Thessalonicherbriefen (§. 61, a) erscheint auch hier Chr Weltrichter (2 Cor. 5, 10: τὸ βῆμα τοῦ Χριστοῦ), den man eben darum z



hen Zorngerichts offenbar (1 Cor. 3, 13. Vgl. 2 Theff. 1, 8), nur daß Feuer als Prüfungsfeuer gedacht wird, welches alles Unbewährte ver- und dadurch herausstellt, was als bewährt übrig bleibt (3, 13—15). inem besonderen Gericht über die ungläubige Welt nemlich kann hier nehr die Rede sein; da Juden und Heiden im Ganzen vor der Parusie t werden (not. a) und die Einzelnen unter ihnen, die ungläubig ge- n, selbstverständlich vom Heile ausgeschlossen sind. Dagegen bringt ericht hier wesentlich nur die schon von Jesu wie von Petrus in Aus- enommene Sichtung der Gläubigen (§. 33, c. 51, b), bei denen am der Entwicklung entschieden werden muß, wer als bewährt erfunden Denn die Erwählung schließt ja nach §. 88, d nicht aus, daß Gläu- bfallen oder sich anderswie während der irdischen Entwicklung als unbe- erweisen können. Wegen verschiedener Sünden kann der Christ dem t Gottes (1 Cor. 11, 29. 31. 32. 34. Röm. 13, 2. 14, 23) oder dem chen (1 Cor. 10, 5—11. Vgl. 8, 11. Röm. 14, 15) verfallen, beid- Sünden schließen schlechthin vom Gottesreiche aus (Gal. 5, 21. 1 Cor. 10. Vgl. Eph. 5, 5). Ueber die, welche Jesum nicht lieb haben, spricht s das Anathema aus (1 Cor. 16, 22), wie über die, welche falsche führen (Gal. 1, 9). Die Christen erweisen sich als unbewährt, wenn us nicht in ihnen ist (2 Cor. 13, 5), sie verfallen dem Tode, wenn sie ach dem Geiste wandeln sondern nach dem Fleische (Röm. 8, 13), oder sie begangene Sünden nur nach der Weise der Welt betrauern, ohne Sinn zu ändern (2 Cor. 7, 10). Nur wer mit Christo leidet, kann m verherrlicht werden (Röm. 8, 17. Vgl. Phil. 3, 10. 11); daher kann ur durch die Geduld und die Tröstung, welche die Schrift wirkt, die ung haben (Röm. 15, 4), darum bezweckt die Tröstung, welche in Ge- wirksam wird, die endliche Errettung (2 Cor. 1, 6. Vgl. Phil. 1, 20.) und die gegenwärtige Trübsal, indem sie Geduld wirkt, die zukünf- errlichkeit (2 Cor. 4, 17. Vgl. Röm. 5, 4). Auch die Erfüllung seines eren Berufs ist für den Einzelnen die Bedingung der Theilnahme an eil, welches das Evangelium bietet (1 Cor. 9, 23. Vgl. Phil. 1, 19). n müssen Alle dargestellt werden vor dem Richterstuhle Gottes, damit der über sich selbst Rechenschaft ablege (Röm. 14, 10. 12. Vgl. 1 Cor. ob sein Leben das eines der Heilsvollendung würdigen Gläubigen ge- ist oder nicht.

) Auffallen kann nur, daß bei diesem Gerichte die Urnorm der gött- Gerechtigkeit (Röm. 2, 6. Vgl. §. 65, c) zur Anwendung kommt, wo- eder davontragen wird, was er gethan hat, es sei gut oder böse (2 Cor.), und nicht der Glaube, der doch nach §. 86, d das Einzige ist, wo- der Mensch seinerseits seine Heilsvollendung schaffen kann. Wirklich aur, S. 178. 181 deshalb gemeint, die ganze Rechtfertigungslehre

---

Vgl. Eph. 5, 21), besonders überall da, wo sein Wiederkunftstag als Gerichtstag ist (s. o.). Aber eben so oft ist auch wie 1 Theff. 1, 10. 3, 13. 2 Theff. 1, 5 das artende Gericht Gottes Gericht (Röm. 14, 10. 12: τὸ βῆμα τοῦ θεοῦ. Vgl. 2, 5. . 2 Cor. 7, 1). Die ausdrückliche Vermittlung beider Vorstellungsweisen bietet , 16, wo von dem Tage die Rede ist, an welchem Gott richten wird durch Jesum m, und 1 Cor. 4, 4. 5, wo Christus bei seinem Kommen das Urtheil fällt und arauf hin die Belohnung ertheilt.

mit ihrem Gegensatz von Glauben und Werken durchaus nur auf den genſatz von Judenthum und Christenthum beziehen zu müssen als einen stract gedachten principiell allgemeinen Gegensatz, der, auf die concreten hältnisse des Lebens angewandt, sofort wieder zu einem relativen Allein die Gnadenanstalt des Christenthums hat keineswegs den Zweck ursprüngliche Forderung der Gerechtigkeit (oder des *εὐάρεστον αὐτῷ* 2 Cor. 5, 9) aufzuheben oder abzuschwächen, sondern nur ihre Erfüllung ermöglichen. Hat der Mensch die dazu dargebotenen Mittel nicht benutzt dieses Ziel nicht erreicht, so bleibt er dafür verantwortlich; im letzten kann nur gefragt werden, ob der Zweck Gottes, den er durch seine stalt erreichen wollte, an dem Einzelnen erreicht ist oder nicht. auf dieses Gericht soll der Christ danach streben, ganz und allseitig den len Gottes zu erfüllen, weil jedes Nachlassen in solchem Streben zeigen daß er den Zweck der göttlichen Gnadenanstalt verkennt und die ihm botenen Mittel zur Gerechtigkeit zu gelangen nicht gebraucht. Das aber keineswegs aus, daß solche Mängel an seiner sittlichen Vollendung, che mit dem Verharren im Glauben nicht unverträglich sind, weil sie aus der noch zurückgebliebenen Schwachheit des Fleisches hervorgingen demnach ein solches Verkennen und Mißbrauchen nicht constatiren, ebe im Gericht wie in der Rechtfertigung auf Grund des Glaubens zugeb werden. Von diesem Gesichtspunkte aus erscheint das Gericht nach den W ken, wie es auch Petrus und Jacobus (§. 51, d. 57, b) lehren, nicht unv einbar mit den Prämissen der paulinischen Gnadenlehre, obwohl zugestand werden muß, daß dem Apostel eine ausdrückliche Vermittlung mit densel nicht Bedürfniß gewesen ist.

d) Besonders schwierig erscheint es, wenn auch das Gericht über Christen unter den Gesichtspunkt der äquivalenten Vergeltung gestellt w wie wir sie in den Thessalonicherbriefen (§. 64, b) wohl in Uebereinstimm mit der urapostolischen Lehrweise hervorgehoben fanden, und doch liegt ser Gesichtspunkt deutlich darin, wenn jeder das davonträgt, was er than hat (2 Cor. 5, 10), da nur, um diese Aequivalenz auszudrücken, das im Gericht davongetragene die Summe des Gethanen selbst gen wird (Vgl. 1 Cor. 3, 17: *εἴ τις — φθείρει, φθερεῖ τοῦτον ὁ θεός* Allein es ist wohl zu bemerken, daß auf das Christenleben als solches Lohnverhältniß im streng rechtlichen Sinne auch eigentlich nicht angew wird. Jene 2 Cor. 5, 10 betonte Aequivalenz ist nach Gal. 6, 7. 8 nu natürliche Congruenz von Ernte und Aussaat. Weil alles Thun

5) Zwar die Strafvergeltung (2 Cor. 11, 15: *ὧν τὸ τέλος ἔσται κατὰ τὰ ἔργα τῶν*) ist die natürliche Folge davon, daß der Mensch dafür verantwortlich bleibt, er die Mittel, zum Ziel zu gelangen, nicht benutzt hat (not. c); und selbst der Ge einer irdischen Vergeltung ist dem Apostel so wenig fremd, daß gerade wie in der Jesu und bei Jacobus (§. 32, d 57, c) Krankheit und früher Tod gelegentlich als S besonderer Versündigungen vorkommen (1 Cor. 11, 30). Da aber die Gnade den schließenden Gegensatz gegen das Lohnverhältniß bildet (Röm. 4, 4) und nach 11, 35 Hiob 41, 2) schon das ursprüngliche Verhältniß zu Gott jeden Anspruch auf Vergel ausschließt, so scheint hier ein Widerspruch vorzuliegen, den Reuß (II. S. 236) zu heben zu können meint, daß Paulus für die praktischen Zwecke der Paränese die p läre Redeweise adoptire, die eigentlich seinem System widerspreche.

len vom Geiste her bestimmt war, so muß auch der Erfolg desselben denselben Geist bestimmt werden, in welchem ja nach §. 96, c. 97, a hoffte Heilsvollendung beruht. Und wenn auf den göttlichen Segen, s Geben belohnt, selbst im strengsten Sinne der Grundsatz der Aequi- von Lohn und Leistung angewandt scheint (2 Cor. 9, 6. Vgl. Phil. 4, v. 18), so zeigt hier schon das Bild, daß der Lohn nicht als rechtlich ernder gedacht ist, sondern als Folge derselben naturnothwendigen enz von Saat und Ernte, und aus dem Zusammenhange erhellt, e Ernte dieser Liebesaussaat in den Mitteln und der Lust zu erhöhter hätigkeit besteht (v. 8—11). Noch weniger Schwierigkeit macht das om Wettkämpfer, der um den unvergänglichen Kranz ringt (1 Cor. 9, . Vgl. Phil. 3, 14). Hat Gott einmal dem Menschen das Ziel der ollendung vorgesteckt und Bedingungen gesetzt, an welche die Erreichung en geknüpft ist, so kann der Christ durch Erfüllung derselben danach , wie der Wettkämpfer nach dem Siegespreis, obwohl es die Gnade denselben aussetzt und die ihn zur Erlangung desselben befähigt (Vgl. a). Ja es kann sogar alles Thun, welches auf die Erfüllung dieser gungen gerichtet ist, unter den Gesichtspunkt eines gewinn- oder nutzen- nden gestellt werden (1 Cor. 13, 3. 15, 32). Der Eudämonismus, heinbar darin liegt (Vgl. 15, 19), ist durchaus nicht verwerflich, weil rch solches Thun erstrebte Heilsvollendung ebenso das höchste Gut, ie höchste Verwirklichung des göttlichen Willens am Menschen ist (Vgl. c)[6]).

§. 99. Die Endvollendung.

Als der letzte aller Feinde wird der Tod besiegt, indem bei der Wieder- Christi die Todten auferweckt und die Ueberlebenden verwandelt wer- Die Auferstehung und Verwandlung stellt eine Leiblichkeit her, wel- ein himmlisches Leben in der neuen Welt bestimmt ist, während die Un- gen im Tode bleiben. b) Das Ziel der Endvollendung ist das jenseitige

Etwas anders steht es mit denen, die als Mitarbeiter Gottes (1 Cor. 3, 9) zu ichsam in ein freies Vertragsverhältniß getreten sind. In diesem Verhältniß em- wirklich jeder seinen besonderen Lohn nach seiner besonderen Arbeit (v. 8), voraus- daß dieselbe bewährt erfunden wird (v. 14. 15). In diesem Sinne kann alle arbeit in Christo, sofern dieser als der Auferstandene auch ihnen das ewige Leben t, in welchem der Lohn ertheilt wird, nicht vergeblich sein (1 Cor. 15, 58). Die- n aber besteht nach 1 Cor. 4, 5 nur in der Belobung, welche Gott nach v. 2 dem fundenen Haushalter ertheilt. So gereicht dem Apostel seine erfolgreiche Arbeit zum am Tage Christi (2 Cor. 1, 14), weil dieser Erfolg eben zeigt, daß Gott seine bewährt erfunden hat (1 Thess. 2, 19. 20: στέφανος καυχήσεως. Vgl. Phil. 2, 16. Uebrigens betrachtet Paulus für seine Person seine evangelische Verkündigung nicht en freiwilligen Dienst, sondern als eine pflichtmäßige Leistung, für die er keinen rwarten kann (1 Cor. 9, 16. 17), und sucht daher sein καύχημα, das eben hier m Context deutlich als sein μισθός erscheint, darin, daß er auf die Unterstützung ie Gemeinden, auf welche er ein Recht hat, verzichtet und so unentgeltlich arbeitet 9, 15. 18).

Gottesreich, in welchem sich die unmittelbare Gottesherrschaft auf vollkommene Weise verwirklicht. c). Damit ist das Ziel der Weltentwicklung, die höchste Verherrlichung Gottes erreicht, welche durch sein Vorbild und seine Aufforderung zur Danksagung zu fördern der Apostel sich zur steten Aufgabe macht. d)

a) Der letzte aller Feinde, die nach §. 98, a vor dem Eintritt der Endvollendung besiegt und aller Macht beraubt werden, ist der Tod (1 Cor. 15, 26). Soll also diese Endvollendung mit der Parusie eintreten, so müssen die entschlafenen Christen, über welche der Tod noch herrscht, obwohl sie doch im Princip bereits von der Sünde und ihren Folgen erlöst sind (§. 97, a), bei der Parusie auferweckt werden (15, 23) und es erfolgt diese Auferweckung in einem Moment auf das mit der letzten Posaune gegebene Signal (v. 52), welches nach 1 Thess. 4, 16 zugleich die Wiederkunft Christi ankündigt. Allein auch die dann noch Lebenden tragen ja eine Leiblichkeit an sich, welche noch nicht von der Knechtschaft der φϑορά (Röm. 8, 21) erlöst (v. 23) und darum sterblich ist (v. 11: τὰ ϑνητὰ σώματα). Diese Leiblichkeit ist nicht zur Theilnahme an dem vollendeten Gottesreiche geschickt (1 Cor. 15, 50); allein da der Tod jetzt keine Gewalt mehr hat, werden diese Ueberlebenden nicht etwa sterben, um sofort wieder auferweckt zu werden, sondern in demselben Moment, in welchem die Todten auferstehen, verwandelt werden (v. 52 vgl. v. 51), so daß ihre Leiblichkeit unmittelbar statt der Verweslichkeit und Sterblichkeit die Unverweslichkeit und Unsterblichkeit anzieht (v. 53), oder daß sie unmittelbar mit der aus dem Himmel stammenden Wohnung d. h. mit dem verklärten Leibe, welcher den Christen als Hoffnungsbesitz im Himmel aufbewahrt ist (2 Cor. 5, 1. Vgl. §. 97, b), überkleidet werden (v. 2). Da sie auf diese Weise der Entkleidung vom Leibe, wie sie im Tode stattfindet, vollständig überhoben werden, indem das Sterbliche unmittelbar vom Leben verschlungen wird, so sehnt sich der Apostel danach, die Parusie zu erleben (v. 4). Von diesem Act der Verwandlung sagen die Thessalonicherbriefe noch nichts; aber die dort verheißene Entrückung der Ueberlebenden zur ewigen Gemeinschaft mit dem verklärten Herrn (§. 64, c) setzt dieselbe nothwendig voraus. Erst durch sie ist auch die Leiblichkeit der Ueberlebenden für alle Zukunft der Herrschaft des Todes entnommen und damit der volle Sieg über den Tod errungen (1 Cor. 15, 54. 55).

b) Da nach der Ueberwindung aller Feinde, deren letzter nach not. a der Tod ist, sofort die Reichsübergabe an den Vater eintreten soll (1 Cor. 15, 24), so ist für ein irdisches Reich Christi in chiliastischem Sinne bei Paulus schlechterdings kein Raum da. Schon in den Thessalonicherbriefen sahen wir die Gläubigen der Erde entrückt und von dem erhöhten Herrn zur Gemeinschaft mit ihm im Himmel heimgeholt werden (§. 64, d). Aber auch nach 15, 49 tragen die Gläubigen nach der Auferstehung, resp. Verwandlung eine Leiblichkeit, wie sie die Himmelsbewohner tragen (Vgl. v. 48. 40), welche vom Himmel stammt (2 Cor. 5, 1. 2) und daher auch nur für ein himmlisches Leben bestimmt sein kann. Mit dieser himmlischen Leiblichkeit sind sie nach §. 97, c in das volle Erbe der Gotteskinder eingetreten und dadurch als solche offenbar geworden. Auf diese Offenbarung der Gotteskinder aber wartet nach Röm. 8, 19 mit Sehnsucht die ganze (vernunftlose) Schöpfung. Denn diese ist auch und zwar wahrscheinlich in Folge des Fluches, den Gott nach dem Sündenfall über die Erde aussprach (Gen. 3, 17. 18), der Nichtig-

keit und Vergänglichkeit unterworfen und zwar unfreiwillig, ohne ihr eigenes Zuthun, da sie ja sich nicht verschuldet hatte, sondern nur um Gottes Willen, der sie in Folge der adamitischen Sünde der Vergänglichkeit unterwarf (v. 20). Darum aber ist ihr auch die Hoffnung gelassen, daß sie von dieser Knechtschaft der Vergänglichkeit wieder frei werden und zu einer der Herrlichkeit der Gotteskinder entsprechenden Freiheit gelangen soll (v. 21), nach der sie sich jetzt schon insgesammt seufzend sehnt und die sie gleichsam in den schmerzlichen Wehen, die sie durchschauern, herauszugebären trachtet (v. 22). Dann erscheint eine neue herrliche Weltgestalt an Stelle der jetzigen, die nach 1 Cor. 7, 31 bereits im Vergehen begriffen ist. Tritt diese zugleich mit der Verklärung der Gotteskinder ein (Röm. 8, 19), so ist auch von dieser Seite her kein Raum für ein irdisches Messiasreich [1]). Dann ist das Vollkommene (τὸ τέλειον) gekommen (1 Cor. 13, 10), wo die Gaben (v. 8) und alles Stückwerk der Erkenntniß (v. 9) aufhört. Es beginnt das Schauen von Angesicht zu Angesicht in der unmittelbaren Gottesgemeinschaft (v. 12. Vgl. §. 34, b). Damit hängt zusammen, daß Paulus auch von einer doppelten Auferstehung nichts weiß. Wenn er 1 Cor. 15, 23 sagt, daß jeder in seiner ihm bestimmten Zeitstellung auferstehe, als Erstling Christus, danach die Christen bei seiner Wiederkunft, so ist damit nur der Frage vorgebeugt, warum denn noch keiner der Entschlafenen auferstanden sei, da doch Christus schon auferstanden und nach der bisherigen Darlegung lediglich an seine Auferstehung die unsrige geknüpft ist [2]). Paulus redet hier wie in den Thessalonicherbriefen (§. 64, c) nach §. 97 immer nur von e i n e r Auferstehung, welche an die Bedingung der Lebensgemeinschaft mit Christo und des Geistesbesitzes geknüpft ist (Vgl. Phil. 3, 11), und nur von e i n e r Beschaffenheit der Auferstehungsleiber (Vgl. Phil. 3, 21), welche zu dem Erbtheil der Gotteskinder gehört. Für die, welche an dem christlichen Heile keinen Antheil

1) In der verklärten Welt ist jedenfalls wie in der Lehre Jesu (§. 34) der Gegensatz von Himmel und Erde aufgehoben, wenn auch die gehoffte Endvollendung nicht wie bei Petrus (§. 50, c) geradezu als eine himmlische bezeichnet ist.

2) Diese Tendenz erkennt auch R. Schmidt, S. 137 an, dann aber macht es gar keine Schwierigkeit, daß durch das ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι die πάντες v. 22 von dem Christus, in dem sie auferstehen, gesondert werden, und es bedarf der gewaltsamen Trennung dieses Satzes vom Folgenden (S. 135) nicht, die immer wieder auf die unnachweisliche und mit not. a unvereinbare Vorstellung einer Auferstehung in verschiedenen Abtheilungen führt. Wenn Paulus hinzufügt, daß auf die Auferstehung der Christen das Ende folge (v. 24: εἶτα τὸ τέλος), so ist es willkührlich, dies anders zu verstehen als 1 Cor. 1, 8. 2 Cor. 1, 13, wo es die mit der Parusie eintretende Endvollendung bezeichnet (Vgl. §. 98, a). An das Ende der Auferstehung und somit an die Auferstehung derjenigen, die nicht Christen sind, zu denken, ist schon darum ganz unmöglich, weil Paulus kein dazwischenliegendes chiliastisches Reich kennt und weil die πάντες in 15, 22, auf welche das ἕκαστος in v. 23 sich bezieht, nur solche sind, die in Christo lebendig gemacht werden, die also gläubige Christen sind. Auch erfolgt nach 1 Cor. 15, 24—26 die Reichsübergabe an den Vater u n m i t t e l b a r nach Besiegung aller Feinde, deren letzter der Tod ist. Diese Besiegung ist aber mit der Auferweckung und Verwandlung der Gläubigen vollendet (v. 54. 55), es kann also nicht noch eine neue Besiegung des Todes bei der Auferweckung der Ungläubigen jenseits einer wie auch immer gedachten Zwischenperiode rückständig sein.

haben, giebt es also keine Auferstehung (Vgl. §. 34, d). Während die ganze Schöpfung am Auferstehungstage von der Knechtschaft der φθορά frei wird, verfallen sie derselben (Gal. 6, 8. Vgl. 1 Cor. 3, 17). Ihr Loos ist das Verderben, das nach §. 66, d in dem Tode besteht, welcher den Gegensatz gegen das ewige Leben bildet (Röm. 6, 21. 23. Vgl. 2 Cor. 2, 15. 16. Röm. 8, 13), also nie wieder aufgehoben wird. Die Auferstehung könnte aber nur den Zweck haben, ihren Todeszustand aufzuheben [3]).

c) Wie schon in den Thessalonicherbriefen nach dem Vorgange Christi und der Urapostel (§. 64, d), wird der Zustand der himmlischen Endvollendung, an welchem Theil zu nehmen die Gläubigen durch die Auferstehung und Verklärung befähigt werden (not. b), als das Gottesreich schlechthin bezeichnet (1 Cor. 15, 50). Von diesem Gottesreiche sind alle Sünder ausgeschlossen (1 Cor. 6, 9. 10. Gal. 5, 21. Vgl. Eph. 5, 5) [4]). In ihm verwirklicht sich die Gottesherrschaft in vollkommener Weise. Christus, welcher als Heilsmittler bis dahin die Herrschaft über die Gläubigen geführt hat (§. 76, c) und welchem noch schließlich nach §. 98, a alle seine Feinde unterworfen sind (1 Cor. 15, 24—28), übergiebt dann die Herrschaft Gott (v. 24), weil nunmehr der Zweck seines Mittlerregiments, die durch die Sünde gestörte Herrschaft Gottes auf Erden wiederherzustellen, erfüllt ist. Fortan ist Gott Alles in Allen (v. 28) d. h. er ist im Gegensatz zu dem relativ selbstständig geführten Mittlerregiment des Sohnes der unmittelbar in Allen herrschende geworden. Schon der Zusammenhang dieser Stelle schließt die Beziehung derselben auf eine Apokatastasis, welche noch Neander (II, S. 836. 837) wenigstens für wahrscheinlich hält, aus; denn die Herrschaft, welche fortan Gott unmittelbar führt, kann keine andere sein, als die, welche Christus empfangen und ihm übergeben hat, und diese besteht nicht darin, daß alle feindlichen Mächte vernichtet oder bekehrt sind, sondern darin, daß sie machtlos geworden und seinem Willen unterworfen sind. Dieser aber verwirklicht sich ebenso dadurch, daß die Gläubigen gerettet und beseligt, wie dadurch, daß die Widerstrebenden dem definitiven Verderben nach dem Urtheil Gottes verfallen sind (not. b). Daß aber eine Apokatastasis mit den Voraussetzungen der paulinischen Erwählungslehre, welche überall einen doppelten Aus-

3) Diesen dauernden Todeszustand kann Paulus nur als ein beständiges Schattenleben im Hades (§. 34, c) gedacht haben, das auch ihm ein unseliges war. Mit dem Bleiben der Ungläubigen im Tode steht das καταργεῖσθαι des Todes als des letzten Feindes (1 Cor. 15, 26) nicht im Widerspruch. Wenn der Tod nur noch über die herrscht, welche nach dem definitiven göttlichen Richterspruche dem Tode verfallen sind, so ist der Tod keine Gott widerstrebende Macht mehr, er ist wie alle anderen Mächte dem Willen Gottes unterworfen und muß ihm dienen (v. 27. 28). Nur in diesem Sinne heißt es ja auch 15, 24 von allen anderen gottfeindlichen Mächten, daß sie vernichtet d. h. all ihrer selbstständigen Macht und Wirksamkeit beraubt werden (Vgl. §. 98, a), was gleich darauf dahin erklärt wird, daß sie unter die Füße Christi gethan, seinem Willen dienen müssen (v. 25).

4) Paulus braucht den Ausdruck ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ nur von diesem Reiche der Vollendung, nie von der irdischen Gemeinschaft der Gläubigen. In Stellen wie Röm. 14, 17. 1 Cor. 4, 20 (Vgl. Col. 4, 11), wo es so scheinen könnte, ist nicht von dem Gottesreiche in seiner thatsächlichen Verwirklichung die Rede, sondern von dem Gottesreich seinem Wesen nach, welches natürlich schon jetzt für die Christen die Norm ihres Verhaltens abgeben muß.

gang für das Endschicksal der Menschen in Aussicht nimmt, durchaus unvereinbar sei, liegt am Tage. Doch erhellt allerdings aus §. 91, d, in wie umfassendem Maßstabe Paulus die Gesammtbekehrung der Heiden und Juden hoffte und daß er auch den an sich möglichen Abfall der einmal Bekehrten der bewahrenden Treue Gottes gegenüber nur in den seltensten Ausnahmefällen eintretend dachte (§. 88, a).

d) Das letzte Ziel der ganzen Weltentwicklung ist die Verherrlichung Gottes; denn wie Alles aus ihm hervorgegangen und Alles durch ihn vermittelt ist, so ist er auch das Ziel, auf welches Alles abzweckt (Röm. 11, 36: *τὰ πάντα ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτόν*), und dieses gilt insbesondere von der erlösten Menschenwelt (1 Cor. 8, 6: *ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν*). Ihm gebührt daher die Ehre in alle Ewigkeit (Gal. 1, 5. Röm. 11, 36. 16, 27. Vgl. Eph. 3, 21. Phil. 4, 20), die der Apostel ihm in seinen Doxologieen darbringt (2 Cor. 11, 31. 1, 3. Röm. 1, 25. Vgl. Eph. 1, 3). Dieses letzte Ziel muß schon in der irdischen Verwirklichung des göttlichen Heilsrathschlusses beständig in den Blick gefaßt werden. Wenn die Gemeinde in Eintracht verbunden ist nach dem Willen Christi (Röm. 15, 5), so erstrebt sie das Eine Ziel, daß Alle einmüthig und mit Einem Munde Gott preisen (v. 6). Um diesen Preis Gottes zu fördern hat sich Christus unserer (v. 7) und insbesondere der Heiden angenommen (v. 9), auf ihn zielt die Erfüllung aller Gottesverheißungen in Christo ab (2 Cor. 1, 20. Vgl. Eph. 1, 6. 12. 14. 3, 21. Phil. 1, 11. 2, 11). Ebenso soll alles Thun der Christen zur Verherrlichung Gottes gereichen (1 Cor. 6, 20. 10, 31: *πάντα εἰς δόξαν θεοῦ ποιεῖτε*. Vgl. Gal. 1, 24. 2 Cor. 9, 13). Insbesondere geschieht dies aber durch die beständige Danksagung (*εὐχαριστία*) für alle gegenwärtigen Gnadenthaten Gottes (2 Cor. 4, 15). Daher strömt der Mund des Apostels über von Danksagungen für das, was Gottes Gnade an den Gemeinden (1 Cor. 1, 4. 2 Cor. 8, 16. 9, 15. Röm. 1, 8. 6, 17. Vgl. 1 Theß. 1, 2. 2, 13. 2 Theß. 1, 3. 2, 13. Col. 1, 3. Eph. 1, 16. Philem. v. 4. Phil. 1, 3) und an ihm selber gethan hat (1 Cor. 1, 14. 14, 18. 15, 57. 2 Cor. 2, 14. Röm. 7, 25). Daher läßt er nicht ab, sie zu gleicher Danksagung zu ermahnen (2 Cor. 1, 11. 4, 15. 9, 11. 12. Vgl. 1 Theß. 5, 18. Phil. 4, 6. Col. 1, 12. 2, 7. 3, 17. 4, 2. Eph. 5, 4. 20).

Dritter Abschnitt.

Die Fortbildung des Paulinismus in den Gefangenschaftsbriefen.

Elftes Capitel.

Die paulinische Grundlage.

§. 100. Die Rechtfertigungslehre.

Obwohl in den Gefangenschaftsbriefen die Erörterung der Voraussetzungen der Rechtfertigungslehre zurücktritt, so gehen doch auch sie von denselben Grundbegriffen und insbesondere von denselben anthropologischen Vorstellungen aus, wie die älteren Briefe a), und von derselben religionsgeschichtlichen Betrachtung des Heiden- und Judenthums. b) Auch hier ist die Zeit der durch Christum vermittelten Gnade angebrochen, deren Heilsveranstaltung auf seinem Tode ruht. c) Endlich erscheint die Rechtfertigungsthese selbst gelegentlich in aller Schärfe und mit ihr die Lehre von dem neuen Kindschaftsverhältniß zu Gott. d)

a) Mit der Polemik gegen den Judaismus (Vgl. §. 59, c) mußte in den Gefangenschaftsbriefen nothwendig die eingehendere Erörterung und Begründung der Voraussetzungen, auf welchen die Rechtfertigungslehre ruht, zurücktreten. Dennoch fehlen dieselben nicht. Schon der Begriff der Gerechtigkeit (Vgl. §. 65) ist ebenso gefaßt, wie in den älteren Briefen; was Col. 3, 20 als das εὐάρεστον schlechthin, das Gottwohlgefällige (Röm. 12, 1. 2. Vgl. 14, 18. 2 Cor. 5, 9), bezeichnet wird (Vgl. Eph. 5, 10. Phil. 4, 18), heißt in der Parallelstelle (Eph. 6, 1) δίκαιον[1]). Das Verhältniß der δικαιοσύνη zur ἀλήθεια ist ganz das paulinische. Die δικαιοσύνη, als der normale Zustand des nach Gott geschaffenen Menschen, entspricht der Wahr-

---

1) Ein Nachlassen der strengeren Lehrsprache zeigt sich nur darin, daß Col. 4, 1. Phil. 1, 7 das δίκαιον mehr dem classischen Sprachgebrauch entsprechend dasjenige bezeichnet, was dem Verhältniß des Menschen zu anderen Menschen entspricht. Wenn dagegen ἀδικεῖν Col. 3, 25. Philem. v. 18 von dem Unrechtthun gegen den Anderen in engerem Sinne vorkommt, so ist das nach §. 65, b. Anm. 2 auch in den älteren Briefen der Fall.

heit als dem sittlichen Princip (Eph. 4, 24: δικαιοσύνη — τῆς ἀληθείας), das Gerechte ist zugleich das Wahre (Phil. 4, 8), Gerechtigkeit und Wahrheit sind Synonymbegriffe (Eph. 5, 9. 6, 14)[2]). Erst muß man den auf dem Willen Gottes (Col. 1, 9. 4, 12. Eph. 6, 6) beruhenden Unterschied von Gut und Böse prüfen lernen, dann kann die Frucht der Gerechtigkeit im Menschen erwachsen (Phil. 1, 10. 11. Eph. 5, 9. 10), die sich in den guten Werken (Eph. 2, 10. Col. 1, 10) oder der Gutheit überhaupt (Eph. 5, 9: ἀγαθωσύνη. Vgl. 2 Theß. 1, 11. Gal. 5, 22. Röm. 15, 14) zeigt. Gottes Gerechtigkeit erscheint als Unparteilichkeit (Eph. 6, 9. Col. 3, 25); sein Zorn ist es, der über die Söhne des Ungehorsams kommt (Eph. 5, 6. 2, 3. Col. 3, 6) und ihnen das Verderben bringt (Phil. 3, 19. Vgl. 1, 28). An sich giebt es nun auch hier wohl einen Weg, auf welchem der Mensch sich selbst die Gerechtigkeit verschaffen kann, indem er das Gesetz befolgt (Phil. 3, 9: ἡ ἐμὴ δικαιοσύνη ἡ ἐκ τοῦ νόμου. Vgl. §. 66, a); aber auch hier wird die Gerechtigkeit auf diesem Wege thatsächlich nirgends verwirklicht[3]). Heiden und Juden wandeln in den Begierden, die den Menschen täuschen, indem sie ihm eine Befriedigung und damit ein Glück vorspiegeln (Eph. 4, 22) und ihn statt dessen der Leidenschaft (πάθος: Col. 3, 5) und dem Zorne Gottes verfallen (Eph. 2, 2. 3) lassen. Diesen empirischen Zustand charakterisirt auch hier der Ausdruck ὁ κόσμος, der selten das Universum (Eph. 1, 4), gewöhnlich die Menschenwelt (Col. 1, 6) und zwar die nichtchristliche (2, 8. 20), die ungöttliche (Eph. 2, 12), von der Sünde beherrschte (Phil. 2, 15 = γενεὰ σκολιὰ καὶ διεστραμμένη) bezeichnet, wie sie dem vormessianischen Weltalter (Eph. 2, 2: ὁ αἰὼν τοῦ κόσμου τούτου) im Gegensatz zu dem messianischen (1, 21: ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι) angehört. Vor Allem aber ist die anthropologische Grundlage, auf welcher die Behauptung der allgemeinen Sündhaftigkeit ruht, in unsern Briefen ganz die specifisch paulinische (Vgl. §. 68). Auch hier bilden die dem ganzen N. T. gemeinsamen Begriffe von σάρξ, ψυχή, καρδία die Voraussetzung, wie bereits §. 67, d (Vgl. bes. Anm. 5. u. 6) und §. 68, d. Anm. 8 gezeigt ist; aber es tritt nun die eigenthümliche Umbildung ein, wonach die beseelte σάρξ das natürlich menschliche Wesen überhaupt (Vgl. Phil. 1, 22. 3, 3 und dazu §. 68, b. Anm. 4) und in diesem Sinne Sitz der Sünde ist (Eph. 2, 3: ἐπιθυμίαι τῆς σαρκός). Das zeigt sich am deutlichsten Col. 2, 11, wo das

---

2) Daneben bezeichnet ἀλήθεια wie §. 65, b. Anm. 3 die Wahrheit einer Aussage (Eph. 4, 25) oder die Aufrichtigkeit eines Strebens (Phil. 1, 18), die Wahrheit als Inhalt des Evangeliums (Col. 1, 5. Eph. 1, 13) oder daß das Unterrichtetwerden in Christo das wahre (ἀλήθεια = τὸ ἀληθινόν: Eph. 4, 21), die Erkenntniß der Leser in Wahrheit Erkenntniß (Col. 1, 6) sei. Mit der Antithese gegen die Gesetzeslehre verschwindet dagegen hier die Bezeichnung der Sünden (ἁμαρτίαι: Eph. 2, 1. Col. 1, 14; παραπτώματα: Eph. 1, 7. 2, 1. 5. Col. 2, 13; ἔργα πονηρά: Col. 1, 21. Vgl. Eph. 5, 16) als παραβάσεις und ihres Princips als der ἀνομία.

3) Wenn der Apostel Phil. 3, 6 sagt, er sei nach der δικαιοσύνη ἡ ἐν τῷ νόμῳ untadelig gewesen, so erhellt aus dem Zusammenhange, daß es sich hier nur um das Ideal des Pharisäerthums handelt, dem er allerdings vollkommen genügt hat, daß diese Tadellosigkeit nicht vom Standpunkte Gottes, sondern seiner Sectengenossen aus gemeint ist. Doch mag zugegeben werden, daß er sich in dem Kampf mit der judaistischen Gesetzeslehre eines solchen Ausdrucks der möglichen Mißdeutung wegen nicht bedient haben würde.

σῶμα τῆς ἁμαρτίας (Röm. 6, 6) ein σῶμα τῆς σαρκός heißt, Eph. 2, 3. Col. 2, 18, wo von den θελήματα und einem νοῦς τῆς σαρκός die Rede ist, und Col. 2, 23, wo die Schonungslosigkeit gegen den Leib eine Sättigung des Fleisches bewirkt, beides also einen relativen Gegensatz bildet[4]. Damit hängt zusammen, daß die ψυχή oder das natürlich-menschliche πνεῦμα (zu Col. 2, 5 vgl. §. 68, c. Anm. 6) nirgends mehr als Träger des höheren Lebens im Menschen erscheint; vielmehr ist Eph. 3, 16, ganz wie §. 68, d, von dem ἔσω ἄνθρωπος die Rede, der durch den Geist gekräftigt werden muß, also im natürlichen Menschen ohnmächtig ist, weil es ihm an diesem Geiste fehlt, und v. 17 zeigt, daß dieser ἔσω ἄνθρωπος seinen Sitz im Herzen hat, wie Phil. 4, 7 der damit identische νοῦς mit seinen νοήματα. Dieser bleibt auch im Christen der Sitz des verständig reflectirenden Bewußtseins (Vgl. §. 86, b), welches nicht begreifen kann, wie man allen Schicksalen gegenüber ruhig und freudig sein kann (Vgl. Eph. 3, 20), und daher der Quell der durch den Frieden Gottes zu überwindenden Sorgen ist (Phil. 4, 7. Vgl. v. 6)[5].

b) Die religionsgeschichtliche Betrachtung des Heidenthums bietet in unseren Briefen die interessantesten Parallelen zu der Darstellung der älteren Briefe (Vgl. §. 69. 70). Die Heiden oder Hellenen (Col. 3, 11) wandeln in der ματαιότης ihres νοῦς (Eph. 4, 17), weil sie durch ihre Abkehr von Gott denselben seines wahren Inhalts entleert haben (Vgl. Röm. 1, 21), und dadurch ihre Herzen immer mehr verhärtet, d. h. für die Erkenntniß des Göttlichen unempfänglich geworden und sie selbst in eine selbstverschuldete Unwissenheit (ἄγνοια. Vgl. Act. 17, 30) gerathen sind, durch welche sie in ihrer gesammten Denkthätigkeit verfinstert (Eph. 4, 18: ἐσκοτωμένοι τῇ διανοίᾳ. Vgl. 5, 8: ἦτε — πότε σκότος). Von praktischer Seite war die Folge jener Abkehr von Gott der principielle Ungehorsam (Eph. 2, 2. 5, 6: υἱοὶ τῆς ἀπειθείας), der ihm entfremdet und feindselig gesinnt ist (Col. 1,

---

4) Besonders merkwürdig ist noch, wie hier die menschlichen Herrn κύριοι κατὰ σάρκα heißen im Gegensatz zu dem höheren Herrn, den der Gläubige in Christo hat (Eph. 6, 5. Col. 3, 22. Vgl. Philem. v. 16), wo ebensowenig wie in ähnlichen Ausdrücken der älteren Briefe an die Herrschaft innerhalb der Sphäre dieser gegenwärtigen sichtbaren Welt gedacht sein kann (Vgl. R. Schmidt, S. 23 und dazu §. 68, a. Anm. 2).

5) Es ist nur scheinbar ein Widerspruch mit der paulinischen Entgegensetzung des νοῦς und der σάρξ, wenn der Christ, der sich einer selbstgemachten Menschenweisheit hingibt, nach Col. 2, 18 aufgeblasen wird von dem νοῦς seines Fleisches. Vielmehr erhellt hieraus nur aufs Deutlichste, wie auch hier die σάρξ das natürlich-menschliche Wesen in seiner Entgegensetzung gegen das Göttliche ist, dem auch geistige Sünden, wie der Hochmuth, angehören. Da die σάρξ auch im Christen bleibt und selbst mit dem πνεῦμα im Kampfe liegt, so kann sie natürlich noch viel leichter sich des durch den Geist erst widerstandsfähig gemachten νοῦς bemächtigen und es ist ein Zeichen, daß derselbe wieder ganz der Macht der σάρξ anheimgefallen (Vgl. das σῶμα τ. σαρκός: Col. 2, 11), wenn der Christ von ihm aufgeblasen wird in sündlichem Hochmuth. Ebenso erklärt sich der Ausdruck πνεῦμα τοῦ νοὸς ὑμῶν (Eph. 4, 23) nur dadurch, daß der νοῦς des natürlichen Menschen den Anknüpfungspunkt für das göttliche πνεῦμα bietet, durch welches der innere Mensch oder der νοῦς gekräftigt (Vgl. Eph. 3, 16) und erneuert wird (Vgl. Röm. 12, 2), nachdem er durch die Sünde geschwächt und seines wahren Inhalts entleert war (Eph. 4, 17).

), und die specifisch heidnischen Laster der Habgier und Unzucht, die hier
εἰδωλολατρεία d. h. als Vergötterung der irdischen Lust und des irdi-
en Guts bezeichnet werden (Col. 3, 5. Eph. 5, 5) und als heimliche
euel, von denen zu reden schon die Schicklichkeit verbietet (Eph. 5, 12).
ch hier ist der Götzendienst einerseits Verehrung von Wesen, die nicht Göt-
sind (ἄθεοι: Eph. 2, 12), andererseits Knechtschaft unter die Mächte
Finsterniß (Col. 1, 13. Act. 26, 18), welche als Weltbeherrscher (Eph.
12) die Söhne des Ungehorsams regieren (2, 2). Das Resultat der sitt-
en Entwicklung im Heidenthum, das auch hier gelegentlich als Zornge-
t Gottes (5, 6) erscheint, ist die vollendete Gefühllosigkeit gegen jede
wissensrüge (4, 19: ἀπηλγηκότες), in der sie sich der zügel- und scham-
n Unzucht (ἀσέλγεια) hingeben. Von der anderen Seite wird auch hier
Heidenthum als eine Anfängerreligion betrachtet, da die heidenchristli-
n Colosser nach Col. 2, 20 durch das Gestorbensein mit Christo von den
χεῖα τοῦ κόσμου losgekommen sind. Auch die Betrachtung des Juden-
ms oder der Beschneidung im Gegensatz zur Vorhaut (Eph. 2, 11. Col.
11. 4, 11) ist ganz dieselbe, wie in den älteren Briefen (Vgl. §. 71. 72).
s dasselbe vom Heidenthum scheidet, ist zunächst das Gesetz, welches seine
ge Lebensweise in bestimmte Schranken einschließt, wie ein Zaun (Eph. 2,
15). Trotzdem wandeln die Juden factisch in den Lüsten des Fleisches
ch den Söhnen des Ungehorsams und sind darum wie sie Kinder des
ns (Eph. 2, 3). Wenn aber hier das φύσει hinzugefügt wird, so in-
virt das bereits den Gegensatz dessen, was sie θέσει, d. h. auf Grund
Bündnisse der Verheißung (2, 12) geworden sind. Auch hier ist näm-
die Beschneidung und die Abstammung von den Vätern (Phil. 3, 5) als
hoher Gewinn bezeichnet (v. 7), sofern sie die Theilnahme an der Ver-
ßung bedingt, auf Grund derer die Juden bereits auf den Messias hofften
h. 1, 12), während die Heiden ohne Hoffnung dahinlebten (2, 12)[6].
ch müssen wir hierauf später noch näher zurückkommen.

c) Der göttliche Heilsrathschluß wird auch hier wie §. 75 bezeichnet als
μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων (Col. 1, 26. Eph. 3,
11. Vgl. v. 3. 4), das zwar in der Weissagung vorherverkündigt, aber,
il diese doch erst für die christliche Gegenwart bestimmt war und im Lichte
Erfüllung allein vollkommen verstanden werden konnte, in anderen Ge-
rationen den Menschenkindern nicht so kundgethan ist, wie es jetzt den
osteln und Propheten offenbart worden (v. 5). Jetzt nämlich hat Gott
s Geheimniß seines Willens kundgethan in Gemäßheit des Planes, den
bei sich selbst gefaßt mit Rücksicht auf die Veranstaltung (οἰκονομία) des
ήρωμα τῶν καιρῶν d. h. eines bestimmten Zeitpunkts, in welchem das
aß der bisher verflossenen Zeitabschnitte voll werden und so die Zeit zur
sführung seines Rathschlusses reif sein sollte (Eph. 1, 9. 10. Vgl. Gal.
4). Das Princip dieser Ausführung ist auch hier die göttliche Gnade, die
Inhalt des Evangeliums bildet (Act. 20, 24: τὸ εὐαγγέλιον τῆς χάρι-
ς τοῦ θεοῦ, vgl. v. 32), die darum gehört und erkannt wird (Col. 1, 6),
en Wirkung eine Gottesgabe ist, welche den Gegensatz zu allen mensch-

6) Was über den Schriftgebrauch im Epheserbrief zu bemerken ist, findet sich bereits
§. 73. 74 gelegentlich eingefügt.

[illegible] Col. 4, 7 ist es Christus, der durch [illegible] den Besitz der Gnade vermittelt, weshalb er [illegible] der Eingangsgrüßen neben Gott als Ur- [illegible] Col. 4, 23. Philem. v. 25, wie in [illegible] das Besitz seiner Gnade gewünscht wird[3]). [illegible] Jesus Christus als der Herr verkün- [illegible] ihn darum als solchen (Phil. 2, 11 [illegible] Bezeichnung des Heilsmittlers ist [illegible] 1. 3. 17. 3, 14. 5. 20. 6, 24. Col [illegible] Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν)[3])

[illegible] Eph. 2, 5) und erlöst (1, 7), von ihr ist nach 1 [illegible] ausgegangen, und sie wird auch hier in allen Brief- [illegible] Eph. 1, 2. Phil. 1, 2) den Lesern gewünscht [illegible] Gottes (Vgl. Phil. 2, 27) mit der Noth der in [illegible] die Liebe als die Gesinnung, um deretwillen sich [illegible] der Gnade, durch welche dies Erbarmen sich bethä- [illegible] die wohlthuende Güte, in welcher sich die Gnade ihm [illegible] unterschieden (2, 7). Auch hier bezeichnet ἡ χάρις [illegible] Phil. 1, 7) wohl die einzelne Gnadenwirkung, den be- [illegible] 4. 29 von menschlichem Liebesbeweis), ohne daß deshalb [illegible] von χάρισμα stünde, das Eph. 3, 7 ausdrücklich durch [illegible] wird.

[illegible] vermittelt, was der Christ Gott zu danken hat (Col. 3, 17), [illegible] die Kindschaft (Eph. 1, 5), der Zugang zu Gott (2, 18), [illegible] 1, 11); in ihm ist es begründet, daß Gott uns seine [illegible] lassen (Eph. 1, 6. 2, 7), in ihm haben wir die Erlösung [illegible] 4, 32), die Versöhnung mit Gott (2, 16), in ihm en- [illegible] 1, 3. Vgl. Phil. 4, 19) von der ewigen Erwählung an (Eph. [illegible] Gottes in ihm begründet ist (3, 21).

[illegible] ist, daß die verschiedenen Bezeichnungen Christi in unseren [illegible] dieselben Erscheinungen zeigen, wie die älteren Briefe. Der [illegible] kommt nur noch Eph. 4, 21. Phil. 2, 10 vor, am häufigsten [illegible] Mal) und ὁ Χριστός (etwa siebenunddreißig Mal). Bei der [illegible] Namen schwanken die Codd. Eph. 2, 20. Phil. 1, 6. Philem. [illegible] zwischen Ἰησοῦς Χριστός, das aber hier ohne Zusatz auch nur [illegible] 1. 11. 19. 2, 11), und Χριστὸς Ἰησοῦς, das ohne Varianten [illegible] das etwa elf Mal stehende ἐν Χριστῷ (oder τῷ Χριστῷ) vorkommt [illegible] Vgl. Eph. 3, 11: ἐν τῷ Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν), aber [illegible] 4, 12. Eph. 1, 1. 3, 1. Phil. 1, 8 wohl gesichert ist. [illegible] schlechthin (etwa zehn Mal) oder κύριος (fünf Mal), [illegible] (etwa einundzwanzig Mal), weshalb Christus Eph. 4, [illegible] dem [illegible] gegenübergestellt wird, obwohl auch hier noch [illegible] Eph. 5, 10. 17. 19. Col. 3, 13, lies: ὁ κύριος) bezeichnet [illegible] den Zusammenstellungen dieses Würdenamens mit dem Perso- [illegible] der im Texte erwähnten solennen Formel ebenfalls [illegible] Ἰησοῦς Χριστός (Eph. 1, 2. 6, 23. Philem. v. 3. [illegible] Ἰησοῦς Χριστός: Phil. 4, 23); ὁ κύριος Ἰησοῦς [illegible] 3, 17, ist aber wohl gesichert Philem. v. 5 und in der

der Mittler der göttlichen Gnade ist aber Christus auch hier (Vgl. §. 80) und seinen Tod (Col. 1, 22), der gern als Kreuzestod qualificirt wird Col. 1, 20. 2, 14. Eph. 2, 16. Phil. 2, 8). Derselbe wird auch hier bald is Gehorsamsthat Christi (Phil. 2, 8) aufgefaßt, bald als Liebesthat zu nserm Besten (Eph. 5, 2. 25: ὑπὲρ ἡμῶν). Die stellvertretende Bedeung desselben wird in bildlicher Anschaulichkeit so dargestellt, daß die wir uns lautende Handschrift des Gesetzes, welche den Sündern den Tod dirte, vernichtet ist, indem sie Gott ans Kreuz nagelte (Col. 2, 14); nn, indem durch den Tod Christi der Rechtsforderung des Gesetzes Gege geschah, verlor dasselbe das Recht, seine Forderung gegen uns noch ltend zu machen, und es wurde so an dem Kreuze, an welches Christus nagelt, die Urkunde über diese Forderung ausgelöscht. Ausdrücklich aber ird der Tod Christi unter den Gesichtspunkt des Opfers gestellt Eph. 5, 2; nn nicht die Selbsthingabe Christi (das παραδοῦναι ἑαυτόν) wird hier als n Gott wohlgefälliges Opfer bezeichnet, da ausdrücklich gesagt werden soll, s was Christus sich selbst zu unserm Besten hingab, und die Apposition zu υτόν, nicht zum ganzen Satze gehört. Der allgemeine Begriff des Opfers τροσφορά) wird aber durch θυσία näher als ein blutiges Opfer und, da sich um ein zum Besten Anderer dargebrachtes handelt, als Sühnopfer arakterisirt. Der von den freiwilligen Opfern entlehnte term. technicus evit. 1, 9: (רֵיחַ־נִיחוֹחַ לַיהוָה) soll nur die schon in dem ἑαυτόν liegende reiwilligkeit dieses Opfers noch stärker hervorheben[10]). Dagegen ist auch ier, wie §. 81, b, das neue sündenreine Leben nur die mittelbare, von hristo intendirte Folge seines Todes (Eph. 5, 25—27. Col. 1, 22), die adurch vermittelt ist, daß er sich die Gemeinde durch sein eigenes Blut zum igenthum erworben hat (Act. 20, 28). Es gehört zu der praktisch-paränetischen Richtung unserer Briefe, daß dieser intendirte sittliche Erfolg der Liebesthat Christi stärker noch als in den älteren hervorgehoben wird. Mit der δύναμις τῆς ἀναστάσεως (Phil. 3, 10) ist endlich auch hier die Versiegelung der Heilsbedeutung des Todes Christi im Sinne von §. 81, d gemeint.

---

ormel ἐν (τῷ) κυρίῳ Ἰησοῦ (Eph. 1, 15. Phil. 2, 19). Einzigartig ist auch hier ὁ ύριος Χριστός (Col. 3, 24). Je weniger sich in diesen Unterschieden eine bestimmte, für nen Nachahmer durchschaubare Regel entdecken läßt, um so mehr muß diese Uebereinimmung auf die Identität des Verfassers zurückgeführt werden. Wie wenig sich umgekehrt aus kleineren Schwankungen gegen dieselbe beweisen läßt, zeigt die Thatsache, daß dem am wenigsten angefochtenen Philipperbrief die solenne Formel ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός gar nicht vorkommt und im Brief an Philemon, der sonst fast alle Formen hat, gerade das häufigste (ὁ) Χριστός fehlt, wenn es nicht v. 6 echt ist.

10) Die Erwähnung des Blutes Christi (Eph. 1, 7. 2, 13) involvirt nach §. 80, c. nm. 8 nicht nothwendig die Sühnopfervorstellung; doch ist das Blut Christi als Mittel der ersöhnung (Eph. 2, 16) gedacht, in welcher Gott seinen Frieden mit den Menschen gemacht t (Col. 1, 20. 21: εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ). Die ἀπολύτρωσις nach das Blut Christi ist auch hier die Loskaufung aus der Schuldhaft, da sie Eph. 1, 7. ol. 1, 14 ausdrücklich durch ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν erklärt wird. Selbst darin ist die prachsprache unserer Briefe identisch, daß Eph. 4, 30 (ἡμέρα ἀπολυτρώσεως) wie 1 Cor. 30 diese Erlösung von der Schuld als eine definitiv im Gericht erfolgende betrachtet ird und Eph. 1, 14 ἀπολύτρωσις mit einem Genitiv der näheren Bestimmung (wie öm. 8, 23) in einem anderen als diesem technischen Sinne vorkommt.

d) Allerdings wird in unsern Briefen die Rechtfertigungslehre (§. 82) nirgends ausdrücklich exponirt; allein wenn Phil. 3, 9 der eigenen Gerechtigkeit, die man vom Gesetz her (scil. durch seine Befolgung) erwirbt, entgegengestellt wird die Gerechtigkeit, welche man von Gott her (ἐκ θεοῦ) auf Grund des Glaubens (ἐπὶ τῇ πίστει) erlangt und die daher durch den Glauben vermittelt ist (ἡ διὰ πίστεως), so ist damit das Wesen der paulinischen Rechtfertigung aufs Präciseste ausgedrückt[11]). Ebenso ist Eph. 2, 8. 9. die echt paulinische Antithese des διὰ πίστεως — οὐκ ἐξ ἔργων ausgeprägt mit Beziehung auf die aus Gnaden erfolgte Errettung, welche die Gerechtsprechung voraussetzt. Der Glaube ist auch hier zunächst das Vertrauen auf die Wirkungskraft Gottes, der Christum von den Todten auferweckt hat (Col. 2, 12) und darum auch an uns alles zum Heile nothwendige wirken kann, weshalb Eph. 1, 19. 20 die in der Auferweckung und Erhöhung Christi bewiesene Machtwirkung der Grund aller Heilsgewißheit ist. Sofern aber das Heil in dem Erlösungswerke Christi beruht, ist er ein Vertrauen auf Christum (εἰς Χριστόν: Phil. 1, 29. Col. 2, 5. Vgl. Act. 20, 21. 26, 18, πίστις Χριστοῦ: Phil. 3, 9. Eph. 3, 12) oder auf das Evangelium, das dieses Heil verkündigt (Phil. 1, 27, vgl. §. 82, d. Anm. 11)[12]). Nach Eph. 1, 5 sind die Christen zur Kindesannahme (υἱοθεσία, vgl. §. 83) und damit zu allem Heil vorherbestimmt und das Wesen der Kindschaft besteht auch hier darin, daß sie von Gott als ihrem Gott (Phil. 1, 3. 4, 19) geliebt (Eph. 5, 1. Col. 3, 12: ἠγαπημένοι) sind und zu ihm Zutrauen fassen (Eph. 3, 12: πεποίθησις), nur daß hier noch ausdrücklicher der in diesem Zutrauen begründete freie Zutritt zu Gott hervorgehoben wird (Eph. 3, 12. 2, 18), was aber der Sache nach auch in Röm. 8, 15. Gal. 4, 6 liegt. Wenn dagegen Röm, 8, 14 die metaphorische Wendung des Kindschaftsbegriffs nur anklingt (§. 83, d), so wird dieselbe Eph. 5, 1 ausdrücklich zum Motiv für die Aufforderung, Gott nachzuahmen, d. h. ihm im sittlichen Wesen ähnlich zu werden (Vgl. §. 21, c). Wie dieses, so hängt es mit der paränetischen Richtung unserer Briefe zusammen, daß Phil. 2, 15 die Hervorhebung der Kindschaft die Verpflichtung zum tadellosen Gehorsam involvirt, wie bei Petrus (§. 45, d)[13]). Auch hier be-

11) Wenn nach §. 82, a die Anrechnung der Gerechtigkeit wesentlich mit der Nichtanrechnung der Sünden identisch ist, so wird diese in unsern Briefen freilich nicht durch οὐ λογίζεσθαι, aber durch das ebenfalls paulinische (Vgl. 2 Cor. 2, 7. 10. 12, 13) χαρίζεσθαι ausgedrückt (Eph. 4, 32. Col. 2, 13. 3, 13, woselbst ὁ κύριος zu lesen und von Gott zu erklären ist).

12) Auch hier geht daneben her die Bezeichnung des Christenglaubens schlechthin durch πίστις und πιστεύειν (Eph. 4, 5. Phil. 1, 25. 2, 17. Eph. 1, 13. 19), wobei zunächst an die Ueberzeugung von der Wahrheit des Evangeliums gedacht ist (πίστις ἐν Χριστῷ: Col. 1, 4. Eph. 1, 15 und πιστὸς ἐν Χριστῷ: Col. 1, 2. Eph. 1, 1) oder doch eine genauere Bestimmung nicht getroffen werden kann (Col. 1, 23. 2, 7. Eph. 3, 17. 4, 13. 6, 16. 23).

13) Auch hier wird Gott fast nur in den stehenden Segenswünschen am Eingange der Briefe als unser Vater bezeichnet (Eph. 1, 2. Col. 1, 2. Philem. v. 3. Phil. 1, 2), außerdem noch Phil. 4, 20. Eph. 4, 6, wo die πάντες nach dem Zusammenhange mit v. 7 jedenfalls nur alle Christen sind; doch werden die Christen als Brüder angeredet Eph. 6, 10. Philem. v. 7. 20. Phil. 1, 12. 3, 1. 13. 17. 4, 1. 8) und bezeichnet

ichnet *εἰρήνη* bald die Fülle des christlichen Heils überhaupt (Col. 1, 2. hilem. v. 3. Eph. 1, 2. Phil. 1, 2. Vgl. Eph. 2, 17. 6, 15. 23), bald den rieden der Eintracht (Col. 3, 15. Eph. 2, 14. 4, 3), bald den inneren eelenfrieden, der jede irdische Sorge ausschließt (Phil. 4, 7. 9), und Hand Hand damit geht die Freude (Col. 1, 11. Phil. 1, 18. 25. 2, 2. 17. 18), welcher der Apostel besonders im Philipperbrief ermahnt (3, 1. 4, 4). uch hier endlich ist das Bewußtsein dieses neuen Verhältnisses zu Gott vermittelt durch den Geist Gottes (Eph. 2, 18: *ἐν ἑνὶ πνεύματι*. Vgl. Phil. 7. 9.), der ebendarum das Siegel der Heilsvollendung ist (Eph. 1, 13. 30. Vgl. §. 83, c).

§. 101. Die Heilslehre.

Die Lehre von der durch die Geistesmittheilung in der Taufe begrünten Lebensgemeinschaft mit Christo, durch welche die Heiligkeit und Gechtigkeit auch factisch hergestellt wird, ist in unsern Briefen dieselbe, wie in n älteren. a) Auch hier beruht die gesunde Entwicklung des Christenlebens if der immer volleren Realisirung jener Lebensgemeinschaft und auf der ngehemmten Wirksamkeit des Geistes im Gläubigen, durch welchen die ttliche Gnadenwirkung sich vermittelt. b) Die Hoffnungslehre ist, soweit e bestimmter formulirt wird, ganz die der älteren Briefe. c) Auch hier beiht das Heil zuletzt auf der Erwählung und der Berufung durch das Evanelium, dessen Verkündiger an die Leser der durch Offenbarung dazu befäigte Heidenapostel ist. d)

a) Die Taufe ist zunächst, wie §. 84, vollzogen auf Grund des Glauens an den Einen Herrn (Eph. 4, 5: *εἷς κύριος, μία πίστις, ἓν βάπτισμα*) und bringt mit sich die Reinigung von der Schuldbefleckung (5, 26: *καθαρίσας τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος*. Vgl. Act. 22, 16: *βάπτισαι καὶ ἀπόλουσαι τὰς ἁμαρτίας σου*). Zugleich aber ist der Christ vom Anfang eines Christseins d. h. von der Taufe an in der Lebensgemeinschaft mit Christo (Eph. 2, 13: *νυνὶ — ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*. 5, 8: *νῦν — ἐν κυρίῳ*); die Folge der Aneignung Christi im Glauben (Phil. 3, 8: *Χριστὸν κερδαίνειν*) ist, daß man in Christo erfunden wird (v. 9) [1]). Diese dem Apostel so eigenthümliche Lehrbildung findet sich in unsern Briefen vollkommen in der Weise der älteren Briefe durchgeführt. Der Christ ist mit Christo gestorben (Col. 2, 20) und in der Taufe mit ihm begraben (2, 12), nur daß hier ausdrücklich noch das Mitauferwecktwerden hinzutritt (3, 1. 2, 12. Vgl. Eph. 2, 6). Diese Lebensgemeinschaft mit Christo ist vermittelt durch die Antheilnahme an dem Geiste (Vgl. Phil. 2, 1, wo die *κοινωνία πνεύματος*

Col. 1, 2. 4, 15. Eph. 6, 23. Phil. 1, 11. 4, 21). Die Bezeichnung Gottes als πατὴρ τῆς δόξης (Eph. 1, 17) hat ihre Analogie in 2 Cor. 1, 3 (πατὴρ τῶν οἰκτιρμῶν).

1) Die Christen sind daher Brüder in Christo (Col. 1, 2. Philem. v. 16. Phil. 1, 4. Vgl. Col. 4, 7: σύνδουλος ἐν κυρίῳ. Eph. 6, 21: διάκονος ἐν κυρίῳ), der Apostel t ein δέσμιος ἐν κυρίῳ (Eph. 4, 1. Vgl. Philem. v. 23. Phil. 1, 13), und auch hier ht die Formel allmählig über in die Bezeichnung des Christenstandes als solchen (Phil. 1: εἴ τις παράκλησις ἐν Χριστῷ. Vgl. vielleicht auch Col. 3, 18. 20).

im Parallelismus das ἐν Χριστῷ aufnimmt, Eph. 2, 21. 22, wo das ἐν κυρίῳ im Parallelismus durch ἐν πνεύματι ersetzt und in der Gemeinschaft mit Christo die Gemeinde zu einer Behausung Gottes im Geiste aufgebaut wird, welcher ein Geist Christi ist (Phil. 1, 19). Durch seinen Geist aber wohnt Christus im Herzen (Eph. 3, 17), so daß das Leben des Christen nur noch ein Leben Christi in ihm ist (Phil. 1, 21. Vgl. Gal. 2, 20), Christi Herz in seinem Herzen schlägt (Phil. 1, 8)[2]. Ausdrücklich aber ist es hier gesagt, daß nicht nur die Geistesmittheilung (Eph. 1, 13. Vgl. Phil. 1, 27), sondern auch die dadurch vermittelte Lebensgemeinschaft mit Christo (Col. 2, 12: das συνεγερθῆναι) oder das Wohnen Christi in uns (Eph. 3, 17) durch den Glauben bedingt ist. Das Resultat davon ist eine Neuschöpfung, die sich in der Lebensgemeinschaft mit Christo vollzieht (Eph. 2, 10: (θεοῦ) ἐσμεν ποίημα, κτισθέντες ἐν Χρ. Ἰησ. Vgl. v. 15. 4, 24). Auch hier sind die Christen die Heiligen (Col. 3, 12. Vgl. 1, 2. 4. 12. 26. Eph. 1, 1. 15. 18. 2, 19. 3, 8. 18. 4, 12. 5, 3. 6, 18. Phil. 4, 21. 22) und zwar auf Grund der Lebensgemeinschaft mit Christo (ἅγιοι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ: Phil. 1, 1. Vgl. Eph. 2, 21: αὔξει εἰς ναὸν ἅγιον ἐν κυρίῳ), auch hier ist die Gerechtigkeit factisch in ihnen hergestellt (Eph. 4, 24. 5, 9. Phil. 1, 11), und daß man nicht die sittliche Neuschöpfung des Menschen mit der Versöhnung oder Rechtfertigung in einen Causalnexus setzen darf, lehrt auch hier Eph. 2, 15. 16, wo jene dieser vorangestellt ist, wie 1 Cor. 6, 11 (Vgl. §. 84, d. Anm. 14).

b) Der normale Entwicklungsgang des christlichen Lebens ist, wie §. 86, dadurch bedingt, daß das in der Taufe gesetzte neue Princip sich immer allseitiger verwirkliche. Obwohl jeder Gläubige in Christo ist und Christus in ihm, so muß doch Christus immer wieder Wohnung machen in ihren Herzen (Eph. 3, 17), sie müssen in der Lebensgemeinschaft mit Christo bewahrt werden (Phil. 4, 7) und stehen bleiben (4, 1), ja sie müssen aus νήπιοι ἐν Χριστῷ zu τέλειοι ἐν Χριστῷ (Col. 1, 28. Vgl. 2, 10: ἐστὲ ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι) werden, so daß sie, festgewurzelt in ihm (2, 7), fortdauernd in ihm wandeln (v. 6)[3]. Insbesondere ist es auch hier die Theilnahme an den Leiden Christi, welche der Christ an sich erfahren muß (Phil. 3, 10), bis das Maß der Trübsale, welche Christus erduldet, auch an ihm vollgeworden (Col. 1, 24). Von der andern Seite ist es das Ideal des Christenlebens,

2) Auch hier können die trinitarisch klingenden Zusammenstellungen Christi oder des Herrn, des Geistes und des Vaters (Eph. 4, 4—6. 2, 18. 22) nicht beweisen, daß der Geist persönlich gedacht ist, da er vielmehr 3, 20 (Vgl. v. 16) deutlich als die Kraft Gottes dargestellt wird, die in uns wirkt und zu jeder christlichen Lebensthätigkeit uns befähigt, von der daher jede Segnung (Eph. 1, 3: εὐλογία πνευματική), jede Einsicht (Col. 1, 9: σύνεσις πνευματική. Vgl. Eph. 1, 17: ἵνα δώῃ ὑμῖν πνεῦμα σοφίας) und jede Bethätigung christlicher Frömmigkeit (Eph. 5, 19. Col. 3, 16: ᾠδαὶ πνευματικαί) ausgeht.

3) Dann vollzieht der Christ alle seine Lebensfunctionen in ihm, in ihm oder der Gemeinschaft mit ihm wurzelt das Vertrauen (Phil. 2, 24), die Hoffnung (v. 19), die Freude (3, 1. 4, 4. 10), der Freimuth (Philem. v. 8) und die Erquickung des Christen (v. 20). In ihm redet man (Eph. 4, 17), in ihm thut man seinen Dienst (Col. 4, 17), in ihm nimmt man einander auf (Phil. 2, 29), in ihm pflegt man die Eintracht untereinander (4, 2), in ihm gehorcht man einander (Eph. 6, 1), in ihm wird man gestärkt (v. 10) und vermag Alles (Phil. 4, 18).

... immer mehr Christus Alles in Allen werde (Col. 3, 11). In wem aber Christus wohnt, der wird beständig gestärkt (Eph. 3, 16. 17) und erneuert (4, 23) durch seinen Geist, nur durch die Handreichung dieses Geistes kann man alles empfangen, was man zur Bewährung des Christenlebens bedarf (Phil. 1, 19), nur durch ihn kann man Gott wahrhaft dienen (3, 3)[4]). Einer fortgehenden Erneuerung bedarf es auch hier. Obwohl das σῶμα τῆς σαρκός in der Taufe ausgezogen ist (Col. 2, 11), muß doch der alte Mensch immer wieder aus-, der neue immer mehr angezogen (Col. 3, 9. 10. Eph. 4, 22. 24), die Heiligkeit, die der Christ besitzt, immer mehr realisirt werden (Eph. 5, 26. 27. Vgl. 1, 4) durch die Frucht der Gerechtigkeit (Phil. 1, 11). Daher lernt der Christ erst von Neuem den Unterschied von Gut und Böse prüfen (Phil. 1, 10) und den Willen Gottes (Col. 1, 9. Vgl. 4, 12. Eph. 6, 6. 5, 17: συνιέντες τὸ θέλημα τοῦ κυρίου. Vgl. v. 10: δοκιμάζοντες τί ἐστιν εὐάρεστον τῷ κυρίῳ und dazu Col. 3, 20) erkennen. Dazu leitet ihn der Apostel an durch Verweisung auf sein Beispiel (Phil. 3, 17. 4, 9. Vgl. 1, 30), wie auf das Vorbild Christi (Eph. 5, 2), durch seine Anordnungen, denen die Gemeinden Gehorsam zu leisten haben (Phil. 2, 12. Philem. v. 21), wie durch Verweisung auf die Schrift (Eph. 5, 14), und es ist nach §. 87, d nicht unpaulinisch, wenn Eph. 6, 2 geradezu auf ein Gebot des Dekalog provocirt wird. Auch hier entnimmt die Paränese des Apostels aus den Grundthatsachen des Heils ihre Motive; sie sollen vergeben, wie ihnen vergeben ist (Eph. 4, 32), sollen würdig ihrer Christenberufung (Eph. 4, 1) oder Christi (Col. 1, 10) und des Evangeliums von ihm (Phil. 1, 24) wandeln; sie sollen erwägen, daß sie geschaffen sind zu guten Werken, die Gott zuvor bestimmt hat als das neue Lebenselement, in dem sie fortan wandeln sollen (Eph. 2, 10. Vgl. Col. 1, 10). Aber so sehr gerade bei der paränetischen Tendenz unserer Briefe hervortritt, daß der Apostel die Leser selbst für den Fortgang ihres christlichen Lebens verantwortlich macht, so sehr der Christ stets vorwärts streben muß (Phil. 3, 12. 13), so deutlich ist es doch auch hier überall die göttliche Gnade, welche zuletzt alles in ihm wirkt[5]). Der, der das gute Werk in ihnen angefangen, wird es auch vollenden (Phil.

4) Es kommt nur darauf an, daß man in diesem Geist sein Lebenselement habe und halte (Phil. 1, 27: στήκετε ἐν — πνεύματι. Vgl. Eph. 6, 18: προσευχεσθαι ἐν πνεύματι. Col. 1, 8: ἀγάπη ἐν πνεύματι), die Einheit dieses Geistes bewahre, indem man keinem andern Geist Einfluß auf sich gestattet (Eph. 4, 3). Auch hier bezeichnet πνεῦμα das neue Geistesleben des Christen (Philem. v. 25. Phil. 4, 23), aber daneben bleibt doch der in uns wohnende Gottesgeist ganz objectiv gedacht, da derselbe nach Eph. 4, 30 betrübt werden kann, und nach 5, 18 immer aufs Neue mitgetheilt wird, bis der Gläubige davon ganz erfüllt ist.

5) Die überschwängliche Größe der Kraft Gottes ist es, welche den Gläubigen zur Heilsvollendung verhilft (Col. 1, 11. Eph. 1, 19), indem Gott sie mit allen erforderlichen Mitteln zum Siege im Christenkampfe (Eph. 6, 10—13) und zur Erfüllung des Berufes (Col. 1, 29) ausrüstet. Er stärkt die Kraft zur Geduld und ausdauernden Ertragen (Col. 1, 11: μακροθυμία. Vgl. Jac. 5, 10), und das rechte Leiden ist seine Gnadengabe (Phil. 1, 29). Er wirkt aber solches auf Grund des Gebets (Col. 4, 2. Eph. 3, 20. Phil. 4, 6) und der christlichen Fürbitte (Phil. 1, 19), weshalb alles Erfreuliche in dem christlichen Zustande der Leser ihm gedankt wird (Col. 1, 3. Philem. v. 4. Eph. 1, 16. Phil. 1, 3. Vgl. Phil. 4, 7. 9).

1, 6). Wie wenig dies für den Apostel ein Widerspruch mit jener Selbstverantwortlichkeit der Christen ist, zeigt Phil. 2, 12. 13, wo die Ermahnung, ihre Heilsvollendung mit Furcht und Zittern zu beschaffen, gerade dadurch begründet wird, daß Gott Alles in Allen wirkt, das Wollen und das Wirken, daß er ihnen Alles darreicht, was sie brauchen, und somit keine Entschuldigung für sie übrig bleibt, wenn sie das Ziel nicht erreichen. Auch hier also kann der Christ zuletzt nichts anderes thun, als die Gnade in sich wirken lassen, indem er verharrt im Glauben (Col. 1, 23) und in ihm befestigt wird (2, 7), und er bleibt nur dafür verantwortlich, wenn er sich dieser Wirksamkeit verschließt oder sie hindert.

c) Neben dem Glauben und der Liebe ist, wie 1 Cor. 13, 13, die Hoffnung (Vgl. §. 96), deren Gegenstand, wie Röm. 8, 24, noch nicht vor Augen liegt, weil er im Himmel deponirt ist, ein Hauptmoment des subjectiven Christenlebens (Col. 1, 4. 5), Christus ist ihr Urheber (Col. 1, 27: ἡ ἐλπίς) und der heilige Geist ihr Unterpfand (Eph. 1, 14. 4, 40). Der Gegenstand der Hoffnung ist auch hier zunächst die Errettung (Eph. 1, 13) von dem Verderben (Phil. 1, 28. 2, 12), die der vom Himmel her erwartete Herr, dessen Ankunft nahe ist (4, 5. Vgl. §. 98, a), bringen wird (3, 20) als der Erretter (Eph. 5, 23). Auch hier ist die Errettung ideell bereits damit erfolgt, daß der Christ aus dem Sündentode zu einem neuen Leben mit Christo erweckt ist (Eph. 2, 5. 8), weil damit die Ursache des Verderbens weggefallen. Das positive Correlat der Errettung ist auch hier die ζωή (Phil. 2, 16. 4, 3)[6]. Das Leben, wie es einst die Christen mit dem erhöhten Christus führen werden, ist noch verborgen, wie der erhöhte Christus noch verborgen ist, weil es ihnen erst in Gottes Rathschluß bestimmt ist (Col. 3, 3. Vgl. 1, 5); es wird aber offenbar werden, wenn Christus, der Urheber dieses Lebens, in Herrlichkeit offenbar werden wird (§. 98, a), da sie dann mit ihm gemeinsam diese Herrlichkeit an sich tragen werden (Col. 3, 4), die auch 1, 27 als Gegenstand der Hoffnung genannt wird. Die dann erfolgende Verwandlung des der irdischen Niedrigkeit entsprechenden Leibes in die Lichtgestalt des verklärten Leibes Christi (§. 97, b) bildet auch Phil. 3, 21 das Correlat zu der v. 20 erwarteten Errettung. Wie §. 99, b, so weiß Paulus auch Phil. 3, 11 nur von einer Auferstehung der in der Lebensgemeinschaft mit Christo (v. 9) bewährten Gläubigen, die in Christo, der ἀρχή (scil. τῶν ἐγερθέντων) oder dem πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν (Col. 1, 18. Vgl. Act. 26, 23) begründet ist. Wie §. 97, c, so steht auch hier das Erbtheil der Gläubigen (Eph. 1, 14. 18) in Beziehung zu ihrer Adoption (v. 5. 17); doch scheint Col. 3, 24 (Vgl. Act. 20, 32. 26, 18) κληρονομία noch in dem allgemeineren Sinne des den Christen zugesprochenen Heilsbesitzes vorzukommen, der sich in dem vollendeten Gottesreich verwirklicht (Col. 4, 11. Eph. 5, 5)[7].

---

6) Zwar hofft der Apostel, falls er den Märtyrertod erleiden sollte (Phil. 1, 20. 2, 17), auch hier durch den Tod unmittelbar zu Christo zu kommen, da nur unter dieser Voraussetzung das sofortige Abscheiden aus dem Leben ihm Gewinn sein kann (1, 21. 23. Vgl. §. 96, d), und die Ansicht, daß dies nur als ein Prärogativ der Märtyrer betrachtet werde (Vgl. Zeller in den Theolog. Jahrbüchern 1847, 3. S. 402—407), ist völlig willkührlich. Dennoch ist auch hier dies σὺν Χριστῷ εἶναι das höchste Ziel der Christenhoffnung noch nicht.

7) Wenn übrigens schon in den vier Hauptbriefen das speciellere Eingehen auf die

Auch hier, wie §. 98, b, bringt der Tag Christi (Phil. 1, 6. 10. 2, 16) die Entscheidung, wer von den Christen bewährt erfunden wird [8]), und Eph. 5, 21 ist offenbar Christus als der Richter gedacht, den der Christ zu fürchten hat. Auch hier ist von der Vergeltung (ἀνταπόδοσις) die Rede, die sie dann vom Herrn empfangen werden (Col. 3, 24); Eph. 6, 8. Col. 3, 25 wird die Aequivalenz derselben aufs schärffte dadurch ausgedrückt, daß man davon trägt, was man gethan hat (Vgl. Phil. 4, 17: ἐπιζητῶ τὸν καρπὸν τὸν πλεονάζοντα εἰς λόγον ὑμῶν, v. 18: πεπλήρωμαι — v. 19: ὁ θεός μου πληρώσει), und Eph. 6, 3 wird eine ATliche, auf das irdische Leben sich beziehende Vergeltungsverheißung reproducirt. Auch hier erscheint der Lohn unter dem Bilde des Siegespreises, den Gott den Kämpfern im Christenlauf am Ziele vorgesteckt hat (Phil. 3, 14), und als der Lohn, den Paulus speciell für seine Arbeit erwartet, der Ruhm, der ihm am Tage Christi zu Theil wird (2, 16. 4, 1. Vgl. §. 98, d. Anm. 6).

d) Der Epheserbrief beginnt mit der Danksagung für die Erwählung der Christen (1, 4) und zeigt, daß der Zweck derselben auch hier die Realisirung der Heiligkeit und des mit der Kindschaft gegebenen Heiles der Christen (v. 4. 5). ist (Vgl. Col. 3, 12: ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ, ἅγιοι καὶ ἠγαπημένοι, womit nach §. 100, d die Kindschaft gegeben ist), das Gott ihnen in Liebe vorherbestimmt hat. Die Namen der so Erwählten stehen nach Phil. 4, 3 im Buche des Lebens, zu dem sie bestimmt sind. Auch hier ist die Erwählung erfolgt nach dem freien Wohlgefallen des göttlichen Willens (Eph. 1, 5) durch seine Gnade (v. 6). Auch hier sind die Christen, wie §. 88, d, berufen von Gott (Phil. 3, 14: ἡ ἄνω κλῆσις τοῦ θεοῦ)) und zwar so, daß sie durch die Berufung zu Einem Leibe vereinigt sind (Col. 3, 15. Eph. 4, 4). Die Berufung ist also auch hier die Hinzuführung zur Christengemeinde und involvirt ebenso die Bestimmung zu einem heiligen Wandel (Eph. 4, 1), wie die Hoffnung auf die Heilsvollendung (Eph. 1, 18. 4, 4. Vgl. Phil. 3, 14). Die Berufung wird auch hier vermittelt durch das Evangelium (Eph. 3, 6), dessen Inhalt Christus ist (Phil. 1, 27: εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ. Vgl. 1, 15. 17. 18. Col. 1, 28) oder die in ihm gegebene Errettung (Eph. 1, 13: εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας, 6, 15: εὐαγγέλιον τῆς εἰρήνης. Vgl. 2, 17. 3, 8) oder die göttliche Gnade (Act. 20, 24. 32). Das Evangelium ist auch hier das Wort Gottes, das als das Schwert des Geistes, d. h. als das Werkzeug, wodurch der Gottesgeist wirkt, bezeichnet wird (Eph. 6, 17) oder

---

eschatologischen Vorgänge zurücktrat, so ist das in unseren Briefen in noch höherem Maße der Fall, ohne daß doch irgend eine wesentliche Aenderung in der Vorstellung von denselben sich nachweisen ließe.

8) Nicht nur heidnische Sünden schließen vom Gottesreich aus (Eph. 5, 5), sondern es bedarf auch einer ununterbrochenen Bewährung in der Erfüllung des speciellen Christenberufs, durch welche Christus verherrlicht wird (Phil. 1, 20), wenn das Ende des Christenlebens die Errettung sein soll (v. 19), wie auch nach 4, 3 die Namen der treuen Mitarbeiter am Evangelio im Buch des Lebens stehen. Insbesondere ist es auch hier die Standhaftigkeit, welche sich in keinem Stück von den Widersachern einschüchtern läßt, was den treuen Kämpfern als die gottgeordnete Anzeige ihrer gewissen Errettung gelten soll (1, 28. Vgl. v. 20), da sie hierin die höchste Bewährung der Lebensgemeinschaft mit Christo in der Gemeinschaft seiner Leiden erfahren, die seinem Tode gleichgestaltet werden läßt (v. 10) und darum auch die Aussicht auf die Erfahrung der Todtenauferweckung eröffnet (v. 11).

das Wort schlechthin (Col. 4, 3. Phil. 1, 14. Vgl. Eph. 1, 13. Col. 1, 5: *ὁ λόγος τῆς ἀληθείας*. Phil. 2, 16: *λόγος ζωῆς*. Col. 3, 16: *ὁ λόγος τοῦ Χριστοῦ*), das zwar durch menschliche Organe verkündet wird (*κηρύσσειν*: Phil. 1, 15. Col. 1, 23. Vgl. Eph. 6, 19), durch welches aber Gott den Glauben wirkt. Denn dieser wird Phil. 1, 29 ausdrücklich als ein *χάρισμα* bezeichnet und Gott für den Glauben der Leser gedankt (Col. 1, 3. 4. Eph. 1, 15. 16). Auch hier, wie §. 89, ist Paulus der durch den Willen Gottes (Col. 1, 1. Eph. 1, 1) berufene Apostel Jesu Christi (Eph. 3, 5. Vgl. Act. 20, 24)[9]) und zwar speciell für die Heiden (3, 1. Vgl. Col. 1, 23—28. Act. 26, 17), worin er die ihm als dem geringsten aller Heiligen speciell zu Theil gewordene Gnade sieht (3, 2. 8). Diese Berufung war ein unmittelbares Ergriffenwerden von dem Herrn (Phil. 3, 12). Endlich ist dem Apostel das Heilsgeheimniß offenbarungsmäßig kundgethan (Eph. 3, 3: *κατὰ ἀποκάλυψιν ἐγνωρίσθη*. Vgl. v. 5: *ἀπεκαλύφθη τοῖς ἀποστόλοις αὐτοῦ — ἐν πνεύματι*), damit er selbst dann wieder dies Geheimniß kundthun könne (Eph. 6, 19. 1, 9. Col. 1, 27). An die Art, wie dieses Geheimniß in unsern Briefen aufgefaßt wird, knüpft sich zunächst die Eigenthümlichkeit derselben.

§. 102. Die Weisheitslehre.

Die Heilsbotschaft des Apostels ist zwar in den älteren Briefen zunächst der Gegensatz gegen alle menschliche Weisheit; aber sie enthält doch die wahre Weisheit, sofern sie allein den in Christo gegebenen Heilsweg zeigt. a) Daneben gibt es auch im Christenthum eine höhere Weisheit und Erkenntniß, die aber freilich in diesem Weltlauf immer noch unvollkommen bleibt. b) Im Gegensatze zu einer falschen Weisheitslehre wird nun in den Gefangenschaftsbriefen das Evangelium mit besonderem Nachdruck als die wahre Weisheitslehre gefaßt und die Beförderung der rechten Erkenntniß als die Aufgabe der normalen christlichen Lebensentwicklung hingestellt. c) Diese wahre Weisheit und Erkenntniß ist aber auch hier zugleich eine auf die praktischen Aufgaben des sittlichen Lebens hingerichtete, deren richtige Lösung als eine zweite Hauptaufgabe unserer Briefe mit ihrem vorwiegend paränetischen Charakter erscheint. d)

a) Die Heilsbotschaft war dem Apostel zunächst der äußerste Gegensatz zu aller Weisheit dieser Welt, mochte dieselbe nun als jüdische Schriftgelehrsamkeit oder als heidnische Disputirkunst auftreten (1 Cor. 1, 20). Gott hat diese Weisheit eben dadurch zur Thorheit gemacht, daß er sie in ihrer völligen Unfähigkeit, den Heilsweg zu finden, darstellte (Vgl. §. 69, c) und dagegen beschloß, die Gläubigen zu erretten durch eine Verkündigung, welche von dieser Weisheit nichts an sich trug und darum von ihrem Standpunkte

---

9) Auch hier nennt sich Paulus einen δοῦλος Christi (Phil. 1, 1), und zwar zusammen mit einem seiner Mitarbeiter (συνεργός: Col. 4, 11. Philem. v. 1. 24. Phil. 2, 25. 4, 3), die er auch sonst δοῦλοι (Col. 4, 12) oder διάκονοι (Col. 1, 7. 4, 7) Christi nennt.

als Thorheit war (v. 21: *διὰ τῆς μωρίας τοῦ κηρύγματος*. Vgl. v. 18: *ὁ λόγος ὁ τοῦ σταυροῦ τοῖς ἀπολλυμένοις μωρία*), ja welche principiell sich aller Vermengung mit menschlicher Weisheit entschlug und entschlagen mußte (1 Cor. 4, 10: *μωροὶ διὰ Χριστόν*. Vgl. 3, 18 und dazu §. 89, a). Allein dennoch brauchte diese Heilsbotschaft sich auch den Weisen dieser Welt gegenüber nicht zu schämen (Röm. 1, 16. Vgl. v. 14); denn sie vermochte, was zuletzt doch jede Weisheit erstrebt und keine menschliche Weisheit zu erreichen vermochte (1 Cor. 2, 8), den Menschen den Weg zum Heile zu zeigen. Von diesem Gesichtspunkte aus ist das Evangelium nicht nur Gotteskraft, sondern auch Gottesweisheit (1, 24), weil es den verkündet, der uns von Gott zur Weisheit gemacht ist (v. 30) und zwar so, daß es in der schlichtesten Form seiner Verkündigung immer noch weiser ist (v. 25) als die vergeblich nach Weisheit strebenden (v. 22) Menschen. Diese Weisheit bringt aber nicht eine theoretische Erkenntniß von Gottes Wesen und von den göttlichen Dingen, sondern die Erkenntniß des in Christo gegebenen Heiles [1]). Die Wahrheit, welche das Evangelium kundmacht (2 Cor. 6, 7. 4, 2. Vgl. Thess. 2, 10. 12. 13), ist im Gegensatz zu der judaistischen Irrlehre (Gal. 5, 14. Vgl. 5, 7) der wahre Heilsweg, wie denn nach §. 65, b die Wahrheit meist als praktisches Princip gedacht ist (Vgl. besonders Röm. 2, 20: *τὴν μόρφωσιν τῆς γνώσεως καὶ τῆς ἀληθείας*), und die Juden, die sie nicht annehmen, eifern um Gott, *ἀλλ' οὐ κατ' ἐπίγνωσιν* (Röm. 10, 2). Die wahre Erkenntniß Gottes, die alle menschlichen Gedanken niederwirft, führt zum Gehorsam gegen Christum (2 Cor. 10, 5, vgl. §. 82, d), wie zur immer herrlicheren pneumatischen Lebensgestalt (2 Cor. 3, 18, vgl. §. 86, c. Anm. 7), und befähigt dazu, einander praktisch zurechtzuweisen (Röm. 15, 14). Wenn der Apostel seinen Lesern wünscht, daß sie *σοφοὶ εἰς τὸ ἀγαθόν* seien (Röm. 16, 19), so bezieht sich dies nach dem Zusammenhange zunächst auf das Festhalten der rechten Lehre (v. 17), das aber selbst dazu dienen soll, die irrthümlichen Anforderungen der Judaisten abzuweisen. Die wahre Weisheit besteht daher in der Erkenntniß des rechten Heilsweges und ist durchaus praktischer Natur.

b) Von der einfachen Heilsbotschaft unterscheidet Paulus 1 Cor. 2, 6 die *σοφία*, welche er unter den gereifteren Christen (*ἐν τοῖς τελείοις*) verkündet, während er den noch unreifen (den *νηπίοις*) Kindernahrung, nämlich Milch und nicht feste Speise, bietet (3, 2). Aber auch diese hat mit der Weisheit der Welt nichts gemein, sondern ist eine tiefere Einsicht in den ver-

1) Im Gegensatz zum Heidenthum hat das Christenthum allerdings die Erkenntniß Gottes (Gal. 4, 9) und ist damit Licht im Gegensatz zur Finsterniß (2 Cor. 6, 14. Vgl. 1 Thess. 5, 4. 5: οὐκ ἐστὲ ἐν σκότει = υἱοὶ φωτός ἐστε), wie es in gewissem Sinne ihm die Juden den Heiden gegenüber sein wollten (Röm. 2, 19). Allein wenn der Apostel seine Verkündigung als eine Kundmachung des Duftes von der Erkenntniß Gottes beschreibt (2 Cor. 2, 14), so fügt er hinzu, daß der Träger dieses Wohlgeruchs von Christo duftet (v. 15), d. h. daß es sich dabei um eine Erkenntniß Gottes handelt, wie sie in Christo gegeben ist. Und wenn 2 Cor. 4, 6 die Wirksamkeit Gottes, wonach er die wahre Erkenntniß in den Herzen aufleuchten läßt, verglichen wird mit der Erschaffung des Lichtes (Gen. 1, 3), so wird als Gegenstand dieser Erkenntniß ausdrücklich die Herrlichkeit Gottes genannt, die sich im Angesichte Christi offenbart, welchen das Evangelium als das Abbild Gottes in seiner Herrlichkeit verkündet (v. 4).

borgenen Heilsrathschluß Gottes (v. 7: *θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρί* *ἀποκεκρυμμένην*), wie sie Gott den Aposteln durch seinen Geist of hat (v. 10) und wie sie darum nur für die Pneumatischen verständli beurtheilbar ist (v. 14. 15). Dahin gehört z. B. die Einsicht in die der Weisheit Gottes (Röm. 11, 33. Vgl. 1 Cor. 2, 10), welche si Apostel bei der Betrachtung der wunderbaren Gotteswege erschließen, nen das Heil zu seiner universellen Verwirklichung gekommen ist un men soll. Insbesondere aber gehört dahin die Einsicht in die escho schen Geheimnisse, welche nach §. 92, b. Anm. 8 von der Gabe der gung (*λόγος σοφίας*: 1 Cor. 12, 8) enthüllt werden. Ebendaselbst wir, daß es daneben noch eine Gabe der tieferen Erkenntniß der Heil heiten gibt (*λόγος γνώσεως*: 12, 8. Vgl. 13, 2. 14, 6), an welcher rinther besonders reich waren (1, 5. 4, 10. 2 Cor. 8, 7) und ebenso selbst (2 Cor. 6, 6. 11, 6). Aber auch überhaupt gibt es verschieden sen der Erkenntniß in den Gemeinden, wie sich z. B. in der Beurtheilu Adiaphora zeigt (1 Cor. 8, 7. 10. 11). Allein alle Erkenntniß ist ohn werthlos (13, 2), ja sie kann, wenn sie aufbläht, gefährlich werden (8 sie ist wie alle Gaben vergänglich (13, 8) und bleibt immer eine stü (v. 9—11. Vgl. 2 Cor. 3, 18), bis sie bei der Parusie der vollkommen kenntniß (*ἐπίγνωσις*) Platz macht (v. 12). Vgl. §. 93, a.

c) Obwohl also schon in den älteren Briefen das Evangelium vo Seite her eine Weisheitslehre ist und für gereiftere oder begabtere G auch eine höhere Weisheit und Erkenntniß bietet, so springt doch in d gen, daß in den Gefangenschaftsbriefen der Begriff der Weisheit u kenntniß eine ungleich hervorragendere Rolle spielt. Der Grund da das Auftauchen einer neuen Weisheitslehre in den kleinasiatischen Gem welche die Gläubigen zu einer höheren Stufe der Erkenntniß zu führe sprach (§. 59, c) und welche doch Paulus nur für einen Rückfall in die *χεῖα τοῦ κόσμου* halten konnte, weil es sich dabei um theosophische lieferungen handelte (*κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων*) und dan eine *φιλοσοφία* (Col. 2, 8) im Sinne der Menschenweisheit, wie si not. a den Gegensatz des Evangeliums bildet. Ihr gegenüber mußte lus stärker hervorheben, wie allerdings das Ziel des Christenthums der Reichthum der ihrer selbst vollgewissen Einsicht (*σύνεσις*), die vollko Erkenntniß (*ἐπίγνωσις*) sei (2, 2), daß aber der Inhalt dieser Erke nicht irgendwelche theosophische Lehre, sondern das Heilsgeheimniß (*μυ στήριον τοῦ θεοῦ*) sei, in welchem alle Schätze der Weisheit und Er niß verborgen sind (v. 3). Ebenso heißt es Eph. 1, 8. 9, daß Got seine Gnade überreich erwiesen hat in aller Weisheit und Einsicht (*φρόν* die er uns geschenkt, indem er uns das Geheimniß seines Willens d. nes auf unser Heil gerichteten Willens (v. 5. 11: *ἡ βουλὴ τοῦ θελήμ αὐτοῦ*. Vgl. Act. 20, 27) kundgethan. Die Bezeichnung des göttlichen rathschlusses als eines Mysteriums ist unsern Briefen mit den älteren g (§. 100, c); allein das starke Hervortreten dieses Begriffs in jenen mag mit der Antithese gegen die Irrlehrer zusammenhängen, welche noch u hüllte Mysterien zu offenbaren vorgaben. Daß aber auch hier das M rium kein anderes ist, zeigt außer Eph. 1, 9 auch 3, 9, wonach dassel Heilsveranstaltung enthält, welche das Evangelium kundmacht und v mittelst ihrer Realisirung in der *ἐκκλησία* den himmlischen Mächten die

nigfaltige Weisheit Gottes kundthut (v. 10), sowie Col. 1, 26, wonach die-
ses Mysterium der Inhalt der Gottesverheißung (ὁ λόγος τοῦ θεοῦ: v. 25)
ist, welche durch die Verkündigung des Evangeliums erfüllt wird (Vgl. Eph.
3, 4. Col. 4, 3: τὸ μυστήριον τοῦ Χριστοῦ) [2]). Wie nun nach not. b
besonders die eschatologischen Geheimnisse Gegenstand der christlichen Weis-
heitslehre sind, so ist hier Christus, sofern er der Urheber der Hoffnung auf
die zukünftige Herrlichkeit ist (§. 101, c), der Inhalt des jetzt kundgeworde-
nen Heilsgeheimnisses (Col. 1, 27. Vgl. 1, 5. 6). Die Christen sind die
Lichtträger in der Welt, weil sie das Wort besitzen, welches das Leben ver-
heißt (Phil. 2, 15. 16), die christliche Erleuchtung führt immer tiefer ein in
die Erkenntniß der Hoffnung, die mit der Christenberufung gegeben ist (Eph.
1, 18). Aber das ist eben das Eigenthümliche unserer Briefe, daß alles Ge-
bet für die weitere Entwicklung der Christen sich darauf concentrirt, daß der
Geist der Weisheit und Offenbarung sie zu der Gotteserkenntniß führe (1,
17), welche lehrt, zu welcher Hoffnung uns Gott berufen hat (v. 18), und
wie groß seine Macht sei, nach welcher er uns diesem Ziele zuführt (v. 19),
aber andererseits dies, daß die Vollendung der Gemeinde in der Einheit, d. h.
in der bei allen gleichen Entwicklung dieser Erkenntniß (4, 13) gesucht (Vgl.
Col. 2, 2. 3) oder von ihr abhängig gemacht wird (Eph. 3, 19). Jemehr
die gesunde Entwicklung des christlichen Lebens durch die theosophische Irr-
lehre auf dem Gebiete der Erkenntniß bedroht war, umsomehr mußte durch
die Darstellung des Evangeliums als der wahren Weisheitslehre und durch
die Beförderung der wahren Erkenntniß ihr entgegengearbeitet werden.

d) Bei dieser Auffassung der Weisheitslehre und der dadurch bezweckten
Erkenntniß muß dieselbe nothwendig auch eine unmittelbar praktische Seite
haben. Wohl ist auch hier das Evangelium das Wort der Wahrheit (Col.
1, 5. Eph. 1, 13), wie not. a, besonders im Gegensatz zu der von der
Wahrheit abführenden Menschenlehre (Eph. 4, 14. Vgl. v. 15: ἀληθεύον-
τες: die Wahrheit bekennend, wie Gal. 4, 16. Col. 2, 4. 8, vgl. mit v. 6.
7: ὡς παρελάβετε — καθὼς ἐδιδάχθητε); aber auch hier ist die ἀλήθεια
gewöhnlich ein praktisches Princip, die Norm der δικαιοσύνη (§. 100, a),
das wahre Unterrichtetsein in Jesu ist auf die Erneuerung des Lebens gerich-

---

2) Die Weisheitslehre unserer Briefe ist demnach keine transcendentale Speculation,
wie Baur, S. 264 sie faßt, wenn er hier alles unter den Gesichtspunkt der metaphysi-
schen Nothwendigkeit des Processes der sich selbst realisirenden Idee gestellt sieht und
S. 273 in der Hervorhebung des Wissens und Erkennens, das sich von seiner Einheit
mit dem Glauben ablöst und als selbstständiges Moment des religiösen Bewußtseins her-
vortritt, die Nähe der gnostischen Periode erkennt. Der Gegenstand der Erkenntniß ist ja
auch hier die göttliche Gnade (Col. 1, 6) als die Grundlage der im Evangelium verkün-
deten Heilshoffnung (v. 5), oder der Sohn Gottes (Eph. 4, 13), in welchem uns diese
Gnade zu Theil wird, d. i. Christus als unser Herr und Heilsmittler (Phil. 3, 8), des-
sen Erkenntniß nur darum alles Andere überragt (τὸ ὑπερέχον τῆς γνώσεως), ja als
etwas schädliches, das man von sich werfen muß, erscheinen läßt, weil jedes andere Gut
uns daran hindern kann, ihn als das höchste Gut zu erkennen und uns anzueignen
(v. 8). Daher kann auch als dieser Gegenstand bezeichnet werden die Liebe Christi, die
alle menschliche Erkenntniß übersteigt und nur erfahrungsmäßig begriffen werden kann
(Eph. 3, 19), oder der für den menschlichen Verstand unerforschbare Reichthum des Heils
in Christo (v. 8) oder das Christengut selbst (Philem. v. 6).

[illegible] Die christliche Weisheit und Einsicht (σύνεσις) ist [illegible] des göttlichen Heilswillens (Eph. 1, 9), so auch [illegible] des gebietenden göttlichen Willens (Col. 1, 9), [illegible] Werke Frucht bringt und wächst (v. 10 [illegible] oder genau pflichtmäßig wandelt (Eph. 5 [illegible] = μὴ ἄφρονες, ἀλλὰ συνιέντες τί τ [illegible] weshalb σοφία auch Col. 4, 5 (Vgl. 1 Co [illegible] geradezu von der praktischen Lebensweisheit steht[4]) [illegible] Briefen, ist der Gegensatz des christlichen Le [illegible] der von Licht und Finsterniß (Eph. 5, 8: ἦτ [illegible] ἐν κυρίῳ. Vgl. Act. 26, 18. 23), aber da [illegible] besteht darin, daß man prüft, was dem Her [illegible] ihre Frucht, an der es den Werken der im un [illegible] Wandelnden fehlt (v. 11: τὰ ἔργα τὰ ἄκαρπα τοῦ σκό [illegible] (v. 9), in welcher die Kinder des Lichts wandel [illegible] verschiedener als in den älteren Briefen ist also hier d [illegible] und Erkenntniß als eine auf die sittlichen Aufgaben abz [illegible] Demnach ist die Weisheitslehre unserer Briefe ebenso e [illegible] die tieferen Gründe und die umfassenderen Folgen der gö [illegible] Heilsthatsachen, wie andererseits eine noch weitere Einfü [illegible] Heilswahrheit in das praktische Leben mit dem bunten Reichthu [illegible] Beziehungen. Nach beiden Seiten hin werden wir im Fo [illegible] die Eigenthümlichkeiten der Gefangenschaftsbriefe zu betrachten habe

[illegible] Die wahre Lehre ist eben so eine Ueberlieferung von Christo (Col. 2, 6. 7), w[illegible] von dem christlichen Tugendleben (Phil. 4, 9); die Thätigkeit des Apost[illegible] wie die der Gemeinde selbst, wenn das Wort von Christo reichlich in i[illegible] 3, 16), ist eben so ein praktisches Zurechtweisen (νουθετεῖν), wie ein Lehren ([illegible]) und beides fördert sie in jeder Weisheit.

[4]) Wenn nach Phil. 1, 9 die Liebe reich werden soll in Erkenntniß und allerlei E[illegible] so kann auch hier die ἐπίγνωσις nur eine solche sein, welche der Liebe die r[illegible] ihrer Bethätigung anweist, während umgekehrt nach Col. 3, 10 die fortschreitende [illegible] des Lebens dazu beiträgt, die wahre Erkenntniß zu befördern, die dann frei[illegible] durchaus praktischer Art sein muß, wie nach Eph. 3, 18 nur das Festgewurzeltsein in Liebe zum Erfassen der Liebe Christi führen kann und nach 5, 14 Christus dem a[illegible] das Licht aufgeht, der vom Todesschlafe der Sünde aufsteht.

[illegible] Darum ist es auch die Aufgabe der Erleuchteten, die Anderen von der Sünd[illegible]haftigkeit ihres Wesens zu überführen (Eph. 5, 11), weil dadurch, daß dem Sünder sei[illegible] Wesen offenbart wird, er selbst ein Erleuchteter wird (v. 13), und wenn nach Phil. 2, 15 die Christen, weil sie das Wort vom Leben besitzen (v. 16), als Lichtträger erscheinen inmitten des verkehrten Geschlechts dieser Welt, so liegt darin wenigstens in[illegible] dieselbe Aufgabe angedeutet.

Zwölftes Capitel.

Die fortgebildeten Lehren.

§. 103. Die kosmische Bedeutung Christi.

Der vorweltliche Heilsrathschluß, auf welchem die Schöpfung der Welt beruht, ist in Christo gefaßt, der darum als der erstgeborene Sohn der Liebe vor allen Creaturen da war.a) Er ist der Mittler der Weltschöpfung und das Ziel der gesammten Weltentwicklung, die darauf hin tendirt, daß Alles in ihm als dem Centralpunkt des Alls zusammengefaßt werde.b) Die Realisirung dieses Weltzwecks war bedingt durch sein Herabsteigen zur Erde, welches eine That freiwilliger Selbstentäußerung und Selbsterniedrigung ist.c) Als Lohn für dieselbe ist er zur vollen Theilnahme an der göttlichen Ehre und Weltherrschaft erhöht worden, so daß nun er, in welchem die ganze Wesensfülle der Gottheit leibhaftig wohnt, allwaltend das All erfüllt.d)

a) Die christliche Weisheitslehre versenkt sich vor Allem in die Tiefen des göttlichen Heilsrathschlusses. Daß dieser ein vorzeitlicher sei, eine πρόθεσις τῶν αἰώνων (Eph. 3, 11), lehren unsere Briefe übereinstimmend mit den älteren (§. 100, c). Sie gehen aber dahin fort, auch die Erwählung des Einzelnen zum Object der Heilsverwirklichung in diesen Rathschluß mit einzuschließen, so daß es erst in ihnen (Vgl. §. 88, a. Anm. 2) zu einer electio aeterna kommt. In der himmlischen Welt (ἐν τοῖς ἐπουρανίοις) hat uns Gott mit jedem geistlichen Segen gesegnet, indem er uns erwählte vor Grundlegung der Welt (Eph. 1, 3. 4), und die Berufung, in welcher sich diese Erwählung verwirklicht, ist, weil sie von Gott ausgeht, eine himmlische (Phil. 3, 14: ἡ ἄνω κλῆσις). Wenn es nun Eph. 3, 9 heißt, daß dieses Heilsgeheimniß verborgen war von Ewigkeit her in dem Gott, der das All geschaffen hat, so ist mit dieser Charakteristik Gottes angedeutet, daß der Heilsrathschluß mit dem Weltplan, der in der Schöpfung zu verwirklichen begonnen, aufs Engste zusammenhing, daß er, der vor Grundlegung der Welt gefaßt war, bereits bei der Schöpfung der Welt maßgebend gewesen ist. Hatte nun schon in den älteren Briefen der Rückschluß von dem, was Christus durch seine Erhöhung geworden war, auf seinen himmlischen Ursprung geführt (§. 79, b), so ergab sich hier derselbe a priori von dem Gedanken des vorweltlichen Heilsrathschlusses aus, weil derselbe bereits in Christo gefaßt war (3, 11). Waren die Christen in Christo erwählt vor Grundlegung der Welt (1, 4) und dadurch in ihm bereits in der himmlischen Welt gesegnet (v. 3), so mußte vor der Welt bereits der Heilsmittler da sein, in welchem diese Erwählung und Segnung begründet sein konnte zu einer Zeit, wo die eigentlichen Objecte derselben noch nicht vorhanden waren. Für uns würde dieser Gedankengang nur auf eine ideelle Präexistenz des Heilsmittlers im göttlichen Rathschlusse führen, für Paulus ergab er unmit-

telbar ein vorweltliches himmlisches Sein des Christus, der in seinem irdischen Leben der Heilsmittler geworden ist[1]). Sollte in ihm nun den Erwählten die Liebe Gottes zu Theil werden, die ihnen mit ihrer Bestimmung zur Kindschaft verbürgt war (Col. 3, 12. Eph. 1, 5), so mußte er selbst der Geliebte *κατ᾽ ἐξοχήν* (Eph. 1, 6), der höchste Gegenstand dieser Liebe (Col. 1, 13: *ὁ υἱὸς τῆς ἀγάπης αὐτοῦ*) sein, und auch hier, wie §. 77, c, bezeichnet ihn als solchen der Sohnesname (Eph. 4, 13: *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*. Vgl. *θεὸς πατήρ*: Phil. 2, 11. Col. 1, 3. 3, 17, *θεὸς καὶ πατήρ*: Eph. 1, 3. 5, 20, nur in doxologischen Wendungen). Er mußte vor Allem sein (Col. 1, 17: *πρὸ πάντων*), wie er auch dieser seiner Stellung zu Gott nach als Erstgeborener alle Creatur überragte (v. 15: *πρωτότοκος πάσης κτίσεως*).[2])

b) War der göttliche Heilsrathschluß bereits maßgebend für die Weltschöpfung, so mußte diese wie jener begründet sein in dem uranfänglichen Heilsmittler. Seine Würdestellung im Verhältniß zu jeder Creatur (Col. 1, 15) beruht darauf, daß in ihm das All geschaffen ist (v. 16: *ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα*). Dieses Begründetsein der ganzen Schöpfung in ihm schließt aber ein doppeltes in sich, nicht bloß nemlich, daß das All

1) Obwohl Schmidt, S. 184. 85 diese Stelle zustimmend anführt, so befindet sich derselbe doch, soviel ich sehe, in einer nicht unwesentlichen Differenz von meiner Auffassung. Er findet nemlich in diesem Gedankenkreise den Beweis, daß es die Zweckbeziehung auf die Heilsverwirklichung ist, welche in dem Gedanken eines Gewordenseins und Bestehens der Welt durch die Vermittlung Christi ihren Ausdruck erhalten hat, daß die vorgeschichtlichen Beziehungen Christi zur Welt nicht selbstständig für sich, sondern in ausdrücklicher Abhängigkeit von seiner geschichtlichen Heilsbedeutung zum Bewußtsein kommen, während ich allerdings in der selbstständigen Bedeutung, die hier das vorweltliche Sein Christi empfängt und die sich darin zeigt, daß dasselbe in dem Gedanken des göttlichen Heilsrathschlusses von vornherein gesetzt erscheint, einen Unterschied von den älteren Briefen finde. Es ist eben nicht so, daß der göttliche Heilsrathschluß nur „thatsächlich mit dem göttlichen Willen einer geschaffenen Welt zusammenfällt“, sondern es wird auf den innern Zusammenhang beider ausdrücklich reflectirt, und weil jener das Primäre, so ist in und mit ihm das vorweltliche Dasein des Heilsmittlers gesetzt, nicht durch „den geschichtlich verwirklichten“ sondern durch den vorzeitlich gefaßten Heilsrathschluß erscheint die Weltstellung Christi bedingt.

2) Schon rein sprachlich angesehen, kann dieser Ausdruck nicht besagen, daß er unter allen Creaturen die erstgeborene Creatur war, wie es noch Usteri, S. 315. Reuß, II. S. 75. Baur, S. 257 fassen, so daß πάσης κτίσεως ein genit. partitiv. wäre; denn nur ein Plural oder ein Collectivbegriff kann eine Kategorie oder Gesammtheit bezeichnen, zu der ein einzelner gehört. Da aber πάσης κτίσεως jede einzelne Creatur bezeichnet, so kann der Genit. nur comparativ genommen werden, und nur besagen, daß er im Vergleich mit jeder Creatur der Erstgeborene war. Jedenfalls liegt also in dem πρωτότοκος etwas, das ihn vor jeder Creatur auszeichnet, wie er denn auch gleich darauf v. 16. 17 in ein Verhältniß zur ganzen Schöpfung gesetzt wird, welches jede Möglichkeit ausschließt, ihn in irgend einem Sinne der Creatur zuzuzählen. Daß er nicht der Eingeborene, sondern der Erstgeborene genannt wird, kann sich also ebenso nicht darauf beziehen, daß auch die Creatur in gewissem Sinne als Nachgeborene gedacht ist (wie noch Schmidt, S. 212 annimmt), sondern nach dem im Text gesagten nur auf sein Verhältniß zu den Erwählten, die in ihm ebenfalls zur Gotteskindschaft zu gelangen bestimmt sind.

durch ihn (δι' αὐτοῦ) geschaffen ist, was schon die älteren Briefe lehren (§. 79, c), sondern auch, daß alles auf ihn hin (εἰς αὐτόν) geschaffen ist, der, wie den Heilsrathschluß Gottes, so auch die ganze Weltentwicklung, die auf seine Realisirung hin tendirt, zur Vollendung bringen muß. Und weil die Welt dieses Ziel noch nicht erreicht hat, so hat das All auch fortgehend in ihm seinen Bestand (1, 17), es kann nicht untergehen, weil das in ihm gesetzte Weltziel noch verwirklicht werden muß. Wie dieses Weltziel aber gedacht ist, zeigt Eph. 1, 10, wo als das letzte Ziel der Heilsveranstaltung Gottes genannt wird, daß das All wieder in Christo als in einem Mittelpunkt zusammengefaßt werde (ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ). Zu diesem Centralpunkt des Alls ist er bestimmt gewesen, als in ihm das All geschaffen wurde; hier aber wird darauf hingewiesen, daß er es wieder werden muß, weil ja durch die Sünde eine Störung in die ursprüngliche Weltordnung gekommen ist, auf deren Wiederaufhebung die Heilsveranstaltung abzielen muß[3]). Durch diese Auffassung Christi als des Weltprincips und Weltziels geht die Christologie unserer Briefe über die der älteren hinaus. Es hängt damit zusammen, daß das Weltziel nicht mehr als das vollendete Gottesreich gedacht wird, in welchem die absolute Allherrschaft Gottes sich verwirklicht im Gegensatz zu der irdischen Mittlerherrschaft Christi, die dieser an den Vater zurückgiebt, wie §. 99, c (Vgl. §. 76, c), sondern als die βασιλεία τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ (Eph. 5, 55), und daß die Erhöhung Christi ausgedehnt wird über Alles, was irgend einen Namen hat in dieser Welt und in der zukünftigen (1, 21. Vgl. Schmidt, S. 198). Es kann denn das Weltziel nicht gedacht werden ohne den, in welchem die Weltschöpfung begründet war.

c) Um nun aber die in ihm geschaffene Welt ihrem in dem vorzeitlichen Heilsrathschlusse gesetzten Ziele zuzuführen, muß Christus der Heilsmittler werden und als solcher aus seinem himmlischen Sein in das irdische herabsteigen (Eph. 4, 10)[4]). Dies Herabsteigen ist aber zugleich ein Uebergehen

3) Ich sehe keinen Grund, mit Schmidt, S. 185 (Vgl. Hofmann z. d. St.) die Bedeutung des Compositums abzuschwächen oder abzuleugnen, da es sich hier, streng genommen, nicht um das ursprüngliche Weltziel, sondern um das durch die Heilsveranstaltung zu erreichende handelt. Und jedenfalls bezieht es sich ja doch auf die Wiederaufhebung der durch die Sünde eingetretenen Störung, wenn Col. 1, 20 das Weltziel bezeichnet wird als ein Versöhnen des All zu ihm hin (ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτόν scil. Χριστόν, auf den allein das αὐτός im ganzen Zusammenhange geht) d. h. als eine die durch die Sünde bewirkte Trennung wiederaufhebende Zurückführung des All zu Christo. Es läge sogar nahe genug anzunehmen, daß die von Gott vorhergesehene sündhafte Entwicklung der Welt von vornherein in den Weltplan eingerechnet sei; aber da beide Stellen sich ausdrücklich auf die factische Verwirklichung des Heilsrathschlusses beziehen, ist dieser Gedanke nicht einmal indicirt.

4) Er ist der καταβάς, und es ist unrichtig, wenn Baur, S. 260 behauptet, dies Herabsteigen werde aus dem Hinaufsteigen Christi gefolgert, während gerade umgekehrt der Beweis, daß das Eph. 4, 8 citirte Psalmwort, welches von einem Aufsteigen redet (68, 19), auf Christum gehe, darauf gegründet wird, daß (unter der Voraussetzung, daß von einem himmlischen Wesen die Rede sei) nur von dem καταβάς ein ἀνέβη ausgesagt werden könne (v. 9). Dann bezieht sich aber das κατέβη εἰς τὰ κατώτερα τῆς γῆς auch nicht, wie Baur meint, auf die Höllenfahrt Christi, sondern auf das Herabsteigen zur Erde, die nur

... Existenzform in d...
... Mittleramt vollziehen kon...
... ἐν μορφῇ θεοῦ: P...
... Geisteswesen ent...
... substanz besteht (§.
... Welt erscheinen dürfen
... durch welche erst die ihm
... wird, aber er achtete
... ἁρπαγμόν
... (v. 6).
... was er besaß
... (v. 7) ...
... die ihm als de...
... Eintritt in d...
... (Vgl.
... Unterordn...
... hatte er fre...
...
... seine
...
... als

...

...

... welche
...
... und d
...
... der
... dann
...
...
...
... bei...
... besaß, m...
... We...
... läßt, so b...
... achtete nicht d...
... Ausführungen al...
... die von ihm bei...
... wonach man
... 2 Be...
... seine Erklärung ist
... sachlich unmögl...
... denken kann, und d...
... des eignen Bewußts...
... wahrhaft menschliches

Stufe seiner Selbstentäußerung namhaft zu machen, daß er auch aller Ansprüche, welche sein trotzdem immer noch einzigartiges Wesen ihm gab, sich entäußerte und in seiner gesammten Lebensdarstellung als ein Mensch wie alle anderen erfunden ward (v. 7: *σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος*). Dahin gehörte namentlich, daß er der Schwachheit des todesfähigen Fleisches (Vgl. Col. 1, 22: *ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ*. Eph. 2, 15: *ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ*) sich unterwarf (§. 78, c), von der ihn das in ihm wohnende *πνεῦμα* und die damit gegebene Sündlosigkeit emancipirte. So erst konnte er im Gehorsam gegen Gott sich selbst erniedrigen bis zum schimpflichen Kreuzestode (Phil. 2, 8), durch welchen er nach §. 100, c der Heilsmittler ward. Auch in den älteren Briefen wird das irdische Leben Christi als freiwillige Entäußerung von dem Reichthum seines ursprünglichen himmlischen Lebens gefaßt (2 Cor. 8, 9 und dazu §. 79, c).

d) Ist die Erscheinung Christi auf Erden auf Grund einer freiwilligen Selbstentäußerung und Selbsterniedrigung erfolgt, so kann die Rückkehr zu seinem himmlischen Sein nicht als bloße naturgemäße Wiederherstellung seines ursprünglichen Zustandes, sondern nur als der göttliche Lohn für jenes Verhalten gefaßt werden, sie muß ihm aber zugleich mehr gegeben haben als er besaß, nemlich das nach not. c. von ihm auf dem Wege eigenwilligen Ansichreißens verschmähte *εἶναι ἴσα θεῷ* (Phil. 2, 9: *διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν*. Vgl. Schmidt, S. 173). Wohl ist der Hinabgestiegene naturgemäß wieder hinaufgestiegen über alle Himmel (Eph. 4, 10)[8]) und so seinem ursprünglichen Sein zurückgegeben; aber nach Col. 3, 1 Eph. 1, 20. hat Gott ihn, nachdem er ihn von den Todten auferweckt, in der himmlischen Welt zu seiner Rechten gesetzt (Vgl. Röm. 8, 34)[9]). Diese gottgleiche Würdestellung hat er vordem noch nicht besessen; ausdrücklich wird der Gipfel der Erhöhung, zu welchem er erhoben, Phil. 2, 9 so bezeichnet, daß Gott ihm den Namen gegeben hat, der über jeden Namen erhaben ist, nemlich den Namen des *κύριος* im absoluten Sinne (v. 11. Vgl. §. 100, c), in welchem sich alle Knie beugen sollen, der also die volle göttliche Ehre und Anbetung involvirt (v. 10. Vgl. §. 76, b)[10]). Es gehört aber zu der Eigenthümlichkeit

---

ward, sondern nur vorübergehend menschliche Gestalt annahm (Baur, S. 269), was ja schon durch die Fortdauer der μορφὴ ἀνθρώπου in seinem σῶμα τῆς δόξης ausgeschlossen wird; vielmehr liegt darin nur, daß er, obwohl Mensch geworden, dennoch dem adamitischen Menschengeschlechte gegenüber als der zweite Mensch dastand, in dem sich zuerst eine höhere Ordnung menschheitlichen Seins vermöge des in ihm wohnenden göttlichen πνεῦμα verwirklichte (§. 78, d). Für gänzlich verfehlt halte ich die Beziehung der Worte auf die menschenähnliche Geburt Christi, die Hofm. zu der durchaus unnatürlichen Lostrennung der Worte vom Vorigen bewogen hat. Dagegen läßt sich für die Verbindung der Worte καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος manches sagen (Vgl. Schmidt, S. 169); doch ist diese Frage für den oben entwickelten Gedanken der Stelle irrelevant.

8) Zu der Vorstellung einer Mehrheit von Himmeln, über welchen der Wohnsitz Gottes selbst ist, vgl. 2 Cor. 12, 2.

9) Auch nach Col. 1, 18 ist der Zweck seiner Auferweckung, durch die er die ἀρχή (scil. τῶν ἐγερθέντων) oder der πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν geworden, daß er in allen Stücken der erste werde.

10) Auch hier wie 1 Cor. 15, 27 wird darauf Psalm 8, 7 bezogen, nach dessen messianischer Deutung Gott Alles unter seine Füße gethan hat (Eph. 1, 22). Selbstverständlich voll=

unserer Briefe, daß sie zum Ausdruck für die dieser göttlichen Würdestellung entsprechende Wesensherrlichkeit des erhöhten Christus, wahrscheinlich im Anschluß an eine bei den Irrlehrern herrschende Terminologie, wiederholt den Ausdruck τὸ πλήρωμα gebrauchen. Während diese, wie es scheint, die göttliche Wesensfülle d. h. die Totalität der in Gott beschlossenen Eigenschaften, Kräfte und Güter über das ganze höhere Geisterreich ausgebreitet dachten, wird Col. 1, 19 mit Nachdruck hervorgehoben, daß das ganze Pleroma beschloß, in Christo und zwar wie aus dem Zusammenhange erhellt, in dem auferweckten (v. 18) und erhöhten Christus Wohnung zu machen [11]), wie auch nach Eph. 3, 19, vergl. mit 4, 13, das πλήρωμα Gottes und Christi sicher identisch ist. Eigenthümlich ist Christo aber, daß die ganze Fülle des göttlichen Wesens (θεότης) in ihm σωματικῶς wohnt (Col. 2, 9). Ohne Willkühr kann dieses nur so genommen werden, daß der erhöhte Christus, weil er auferstanden ist und damit eine menschliche, wenn auch verklärte Leiblichkeit wieder empfangen hat (Vgl. Phil. 3, 21: τὸ σῶμα τῆς δόξης αὐτοῦ), diese göttliche Wesensfülle nicht in der Form der reinen Geistigkeit besitzt, sondern so, daß dieselbe in einer menschlichen Leiblichkeit sich darstellt, die freilich reines Organ des Geistes ist (Vgl. §. 76, d), weil sie nicht irdisch-materieller Art ist, sondern aus der himmlischen Lichtsubstanz besteht, die ursprünglich Gott eignet (Eph. 1, 17). Eben darum wird auch der erhöhte Christus Col. 1, 15 das Abbild des unsichtbaren Gottes genannt (Vgl. 2 Cor. 4, 4), weil in dem himmlischen Lichtglanz dieses verklärten Leibes, wie er dem Apostel erschienen war, das an sich unsichtbare Wesen Gottes sich sichtbar macht [12]). Kraft dieser in ihm wohnenden Gottesfülle kann nun der

---

zieht sich diese Unterwerfung unter seine Königsherrschaft erst allmählig und wie 1 Cor. 15, 24 unter seiner Mitwirkung, da Phil. 3, 21 von der Wirkungskraft Christi die Rede ist, wonach er im Stande ist, Alles sich zu unterwerfen und demnach auch die Herrschaft des Todes über unsere Leiblichkeit zu besiegen, der auch 1 Cor. 15, 26 als der letzte Feind von Christo besiegt wird.

11) Die einzig richtige Erklärung des πλήρωμα von Gott selbst, der hier aber eben nach seiner ganzen Wesensfülle in Betracht kommt, macht auch Schmidt, S. 208 geltend, nur leugnet er mit Unrecht, daß hier von dem erhöhten Christus die Rede ist, da das Folgende (v. 20) sich nicht auf die principielle, sondern auf die vollendete Verwirklichung der Wiederbringung des Alls bezieht, womit keineswegs die von ihm mit Recht beanstandete Fassung des εἰρηνοποιήσας (Vgl. dazu §. 100, c. Anm. 10) gegeben ist. Es hängt das aber damit zusammen, daß er den Begriff des πλήρωμα seiner Bedeutung nach wesentlich dem des πνεῦμα gleichsetzt (S. 199. 201), während er vielmehr dem der δόξα im weiteren Sinne (Anm. 5) entspricht, weshalb das πλήρωμα auch in dem σῶμα τῆς δόξης (wo das Wort im engeren, technischen Sinne steht) erscheinen kann. Wieweit die μορφὴ θεοῦ (= δόξα) bei dem Präexistenten auf eine analoge Wesensherrlichkeit zurückschließen läßt, darüber findet sich nirgends eine Andeutung, jedenfalls besaß sie der geschichtliche Christus nicht und mußte sie darum der Auferweckte erst empfangen. Da aber Christus die ihr entsprechende Würdestellung überhaupt erst in seiner Erhöhung empfangen hat, und der Besitz der göttlichen δόξα im technischen Sinne (die ja auch den vollendeten Gläubigen zu Theil wird) die volle göttliche Wesensherrlichkeit nicht voraussetzt, so erscheint es nicht wahrscheinlich, daß Paulus das volle πλήρωμα schon in dem Präexistenten wohnend gedacht hat.

12) Daraus folgt dann freilich, daß dieser Anschauung von Christo keineswegs die

erhöhte Christus (Vgl. Eph. 4, 10), der aber in seiner verklärten Leiblichkeit zusagen bleibend die Signatur seines geschichtlichen Heilsmittlerthums an sich trägt, in seiner absoluten Allherrschaft das ganze Universum erfüllen (1, 23: ὁ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρούμενος) mit seiner allgegenwärtigen und allwaltenden Herrlichkeit, und wenn er so Alles in Allem ist, wie nach 1 Cor. 15, 28 am Weltziel Gott allein, dann ist auch Alles in ihm (Vgl. zu der Correlation dieser beiden Begriffe §. 101, a. b). Damit ist nach not. b das Weltziel erreicht, auf welches hin Alles in ihm geschaffen ward. Auch hiedurch aber ist seine bleibende centrale Stellung zu der vollendeten Welt im Unterschiede von den älteren Briefen gewährleistet (Vgl. Schmidt, S. 207)[13].

§. 104. Das Heilswerk in seiner kosmischen Bedeutung.

Auch die Engel, deren sämmtliche Ordnungen zu der in Christo geschaffenen Creatur gehören und dem erhöhten Christus untergeordnet werden, sind in das durch Christum zu realisirende Weltziel eingeschlossen. a) Dagegen erscheint die Macht des Reiches der Finsterniß durch den Versöhnungstod Christi gebrochen und seine endliche volle Unterwerfung gewiß. b) Den Menschen bringt das Erlösungswerk in unsern Briefen die Wiederherstellung ihres ursprünglichen Verhältnisses zu Gott und ihrer ursprünglichen Gottverwandtschaft. c) Damit ist schon hier für den Christen der Gegensatz der himmlischen und irdischen Welt aufgehoben, sein Leben ist bereits ein himmlisches geworden. d)

a) Wenn in unsern Briefen von den Engeln ungleich häufiger die Rede ist als in den älteren[1]), so hat das seinen Grund sichtlich darin, daß die

---

alexandrinische Logoslehre zum Grunde liegt, wie Usteri, S. 308, Reuß, II. S. 73. 74, Baur, S. 256 und Beyschlag, S. 229 annehmen, weil diese Aussage gar nicht auf den präexistenten Christus geht, sondern auf den, in welchem wir die Erlösung haben (v. 14) und welcher über die Christen herrscht (v. 13), d. h. auf den erhöhten Christus. Wenn unmittelbar darauf ihm ein Prädicat beigelegt wird, welches auf sein uranfängliches Sein zurückweist (v. 15: πρωτότοκος πάσης κτίσεως), und wenn v. 16. 17 von ihm Dinge ausgesagt werden, welche sich auf sein Verhältniß zur Schöpfung vor der Menschwerdung beziehen, so folgt daraus nur ebenso wie aus Phil. 2, 6—9, wo Jesus Christus (v. 5) das identische Subject für das ursprüngliche Sein ἐν μορφῇ θεοῦ, wie für das irdische Leben und die Erhöhung zur göttlichen Herrschaft ist, daß auch hier, wie §. 79, c, an eine ideale oder unpersönliche Präexistenz nicht zu denken ist, daß vielmehr der präexistente und der erhöhte Christus eine identische Person sind.

13) In einem eigenthümlichen Widerspruch mit der hohen Christologie unserer Briefe scheint es zu stehen, wenn Gott Eph. 1, 17 und Col. 2, 2 (lies: τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ Χριστοῦ) der Gott unseres Herrn Jesu Christi, also des erhöhten, genannt wird. Dies kann aber nicht bezeichnen, daß Gott von Christo als Gott verehrt wird, was im grellsten Widerspruche mit den not. d besprochenen Aussagen stehen würde, sondern nur, daß von dem Gott die Rede ist, der in Christo offenbar geworden.

1) Abgesehen von den Thessalonicherbriefen, wo wir den Engeln als Begleitern und Dienern des wiederkehrenden Christus begegneten (§. 64, a), werden sie 1 Cor. 4, 9 nur erwähnt, um in der Verbindung mit den Menschen den Begriff des κόσμος zu umschrei-

theosophische Speculation jener Zeit sich besonders viel mit den Engeln zu thun machte und, wahrscheinlich indem man sie mit zu dem göttlichen πλή-ρωμα rechnete (§. 103, d) und ihnen eine Art Mittlerstellung anwies, bis zu einer göttlichen Verehrung derselben fortging (Col. 2, 18. 23). Jemehr dadurch die einzigartige Dignität Christi verletzt wurde, um so mehr kam es dem Apostel darauf an hervorzuheben, wie auch sie zu der in Christo geschaffenen Creatur gehören, die ja alle himmlischen und irdischen, sichtbaren und unsichtbaren Wesen umfaßt (1, 16). Wenn bei dieser Gelegenheit die verschiedenen Ordnungen derselben erwähnt werden, von denen in den älteren Briefen noch kaum die Rede ist [2]), so geschieht dies ebenfalls nur, um im Gegensatz zu den Irrlehrern, welche sich wohl viel mit den verschiedenen Engelclassen beschäftigten, hervorzuheben, daß keine von ihnen von dieser Zugehörigkeit zur Creatur ausgeschlossen ist. Wenn aber die Engel mit zu der in Christo d. h. durch ihn und auf ihn hin geschaffenen Creatur gehören, so müssen dieselben auch in das bei der Schöpfung intendirte Weltziel einbeschlossen sein. Nach Eph. 1, 10 soll am Ziele der göttlichen Heilsveranstaltung nicht nur Alles, was auf Erden ist, sondern auch Alles, was im Himmel ist, in Christo als in seinem Centralpunkt wieder zusammengefaßt werden (§. 103, b). Die durch das Compositum angedeutete vorgängige Trennung kann man lediglich durch die Sünde der Menschenwelt veranlaßt denken, welche dieselbe von der heiligen Engelwelt schied und damit die Harmonie der göttlichen Geisterschöpfung zerriß. Noch bestimmter aber wird

---

den, und Röm. 8, 38, um in Verbindung mit den ἀρχαί (die in diesem Gegensatz wohl von irdischen Herrschermächten zu verstehen sind) den Begriff von πᾶσα κτίσις (v. 39) zu amplificiren, endlich 1 Cor. 13, 1. Gal. 4, 14, wo hypothetisch von höheren als menschlichen Wesen die Rede ist. Nach Gal. 1, 8 sind sie himmlische Wesen, der höheren Lichtwelt angehörig (2 Cor. 11, 14: ἄγγελος φωτός), und haben, wie in der Lehre Jesu (§. 19, d Anm. 6), verklärte Leiber, wie der erhöhte Christus einen hat (1 Cor. 15, 48), welche im überirdischen Glanz der göttlichen δόξα strahlen (v. 40. Vgl. §. 76, d). Nach Gal. 3, 19 ist unter ihrer Vermittlung das Gesetz gegeben und 1 Cor. 11, 10 scheint vorausgesetzt zu sein, daß sie als unsichtbare Zuschauer in den Gemeindeversammlungen gegenwärtig sind.

2) Die Röm. 8, 38 von einander getrennt genannten ἀρχαί und δυνάμεις dürfte[illegible] nemlich schwerlich hierher gehören, zumal die den ἄγγελοι entgegengesetzten ἀρχαί nich[illegible] wohl Engelmächte sein können (Vgl. Anm. 1). Nur 1 Theß. 4, 16 wird ein ἀρχάγγελο[illegible] erwähnt, und da die dämonischen Mächte in solche Ordnungen geschieden (1 Cor. 15, 24[illegible]) erscheinen, so werden wohl nach dieser Analogie auch die Engel als ein organisirtes Reic[illegible] gedacht sein. Mag übrigens der Apostel die in unsern Briefen vorkommenden Benennunge[illegible] dieser Ordnungen aus den Rabbinenschulen (Vgl. schon bei Petrus §. 50, a. Anm. 2) oder a[illegible] den Theosophemen seiner Gegner entlehnt haben, jedenfalls legt er nicht den mindesten Wert[illegible] darauf, da in den beiden Hauptstellen (Col. 1, 16. Eph. 1, 21) weder die Ordnung noch di[illegible] Namen selbst übereinstimmen. Außer den ἀρχαί und ἐξουσίαι, die auch Col. 2, 10. Eph[illegible] 3, 10 vorkommen, haben sie nur noch die κυριότητες gemein, während in der Colosse[illegible] stelle θρόνοι, in der Epheserstelle δυνάμεις als vierte Classe erscheinen. Merkwürdig i[illegible] daß Eph. 3, 15 von πατριαί (Geschlechtern, Familien) im Himmel und auf Erden die Re[illegible] ist, wobei also die Engelordnungen auch unter den Begriff der Familien gesetzt sin[illegible]. Von leiblicher Abstammung kann dabei natürlich nicht die Rede sein, zumal schon d[illegible] Name πατριαί in gewissem Sinne von der Vaterschaft Gottes hergeleitet wird.

1, 20 die als eine Versöhnung bezeichnete (d. h. alle durch die Sünde wirkte Trennung wieder aufhebende) Zurückführung zu Christo, welche dort Weltziel namhaft gemacht wird, sowohl auf alles, was auf Erden, wie das, was im Himmel ist, bezogen. Es erhellt hier freilich schon durch Voranstellung des τὰ ἐπὶ τῆς γῆς (im Unterschiede von Eph. 1, 10), daß Begriff der Versöhnung (sofern er hier durch das Friedemachen mittelst des des Kreuzes Christi exponirt wird. Vgl. §. 100, c. Anm. 10) im strengen nur auf das erste Glied dieser Partition paßt. Aber auch die himmli- Wesen, bei denen ausschließlich an die Engel zu denken ist, müssen erst als ihrem Centralpunkt zurückgeführt werden, da ja Christus freilich durch ihre sondern durch der Menschen Sünde genöthigt wurde, wenn selben erlösen wollte, bis zu ihrer Stufe im Range der Geschöpfe Got- abzusteigen (Vgl. §. 103, c), und so in ein seiner Bestimmung durch- inadäquates Verhältniß zu den Engeln gekommen war[3]). Auch die sind erst in die rechte Stellung zu seiner Person (die zum Centralpunkt damit zum Haupte der Geisterschöpfung bestimmt war) zurückgeführt, er über alle Engelordnungen erhöht (Eph. 1, 21), das Oberhaupt der- (Col. 2, 10) geworden ist, so daß nun sie, die Himmelsbewohner, ebenso Knie vor ihm beugen, wie die Erd- und Hadesbewohner (Phil. 1, 10). ährend dies Verhältniß Christi zu den Engeln sonst aber nur dazu dient, Absolutheit seiner Weltherrschaft auszudrücken (Vgl. §. 19, d. 50, a), er- einen hier damit die Engel in das letzte Ziel des Erlösungswerks, weil selbe eben kein anderes ist als das Weltziel selbst, mit einbeschlossen.

b) In ganz andern Sinne erhält das Erlösungswerk seine Beziehung auf das übermenschliche Reich des Bösen, das in unsern Briefen eben- stärker noch als in den älteren hervortritt. Der Teufel (ὁ διάβολος: 6, 11. 4, 27, ὁ πονηρός: 6, 16. Vgl. §. 23, a. Anm. 1. §. 46, d. 6. §. 55, b)[4]) ist nach Eph. 2, 2 der Herrscher, nach dessen Norm einst

3) Man erschwert sich das Verständniß dieser Stellen unnöthig, wenn man dabei, Schmidt, S. 193, auf die widergöttliche Geisterwelt reflectirt, und kommt doch zu kei- Resultat, da die Unterwerfung derselben unmöglich als eine Zurückführung zu ihm em Haupt bezeichnet und der der Erlösten in irgend einem Sinne coordinirt werden Eine Wiederbringung der gottfeindlichen Geisterwelt, die überall als definitiv böse ist, liegt der biblischen Anschauung so fern, wie ein Erlösungsbedürfniß der Engel- , das man immer wieder auf irgend einem Wege herauszubringen sucht, weshalb Verfasser gar kein Bedürfniß fühlte, seinen Ausspruch erst gegen diese beiden Gedanken zu clausuliren. An dem Erlösungswerk selbst haben die Engel keinen Antheil, weil ihrer nicht bedürfen; daher erscheinen sie auch wie bei Petrus (Vgl. 50, a. Anm. 2) in gewissen Sinne schon 1 Cor. 11, 10 (not. a) nur als Zuschauer desselben, wenn nach Eph. 3, 10 mittelst des in der Kirche verwirklichten Heilsgeheimnisses (v. 9) vielgestaltige Weisheit Gottes, welche dieses Ziel herbeigeführt hat, kund wird.

4) In den älteren Briefen heißt er der Satan, der als der Gott dieser Weltzeit (2 Cor. die der Sünde geknechtete Menschenwelt beherrscht und mit seinem Geist inspirirt Cor. 2, 12), wie er denn auch wahrscheinlich vermittelst der Schlange bereits die Eva irrt hat (2 Cor. 11, 3) und mit seinen Dämonen im Heidenthum seinen specifischen Herrschaftsbereich hat (Vgl. §. 70, c). Eigenthümlich ist die Vorstellung, wonach, ähnlich Luc. 13, 16 (§. 23, a), leibliche Leiden auf seine Wirksamkeit zurückgeführt werden, so daß er dabei nur mit ausdrücklicher Zulassung Christi (2 Cor. 12, 7) oder auf

die Heiden wandelten und dessen Geist jetzt noch in den Söhnen des Ungehorsams, also in der noch unbekehrten Welt wirkt. Doch tritt dieser Herrscher im Ganzen zurück gegen die von ihm beherrschte Geistermacht der Finsterniß (*ἐξουσία* in collectivem Sinne: Eph. 2, 2. Vgl. Col. 1, 13: *τοῦ σκότους* im Gegensatz zu den *ἄγγελοι φωτός* 2 Cor. 11, 14), in deren Händen gleichsam nach der Colosserstelle sich alle natürlichen Menschen befinden, und die auch hier in verschiedenen Stufenordnungen erscheint (Col. 2, 15. Eph. 6, 12: *ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι*), welche nach letzterer Stelle ihrem Herrschaftsbereich nach als *κοσμοκράτορες τοῦ σκότους τούτου*, ihrem Wesen nach als eine Geisterschaft voll Bosheit (*τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας*. Vgl. *ὁ πονηρός* v. 16) charakterisirt werden[5]). Wenn nun Gott nach Col. 2, 15 diese Mächte ihrer Waffenrüstung beraubt (*ἀπεκδυσάμενος*) und öffentlich zur Schau gestellt hat (*ἐδειγμάτισεν ἐν παῤῥησίᾳ*), indem er sie als Besiegte im Triumph aufführte am Kreuze (*θριαμβεύσας αὐτοὺς ἐν αὐτῷ* scil. *σταυρῷ*), wenn er also durch den Versöhnungstod Christi einen Sieg über sie gewonnen hat[6]), so kann dies nach dem Zusammenhange mit v. 14, wo eben der Aufhebung des Schuldverhältnisses gedacht war (§. 100, c), nur so verstanden werden, daß der durch seine Sündenschuld von Gott getrennte Mensch eben dadurch der Herrschaft der widergöttlichen Macht verfallen war. Damit stimmt überein, daß die Christen aus der Macht der Finsterniß errettet sind (Col. 1, 13. Vgl. Act. 26, 18), indem sie in Christo, in dessen Reich (die Kirche) sie versetzt sind, die Erlösung von der Sündenschuld haben (v. 14), und daß nach 1 Cor. 5, 5 der unbußfertige Sünder wieder dem Satan übergeben wird. Aber dieser principielle Sieg schließt nicht aus, daß der Teufel mit seinen Mächten der Finsterniß immer wieder gegen das Reich Christi ankämpft. Das ganze Christenleben ist ein Kampf gegen diese übermenschlichen und überirdischen Mächte (Eph. 6, 12), in welchem der Teufel alle Mittel der List (v. 11) und Gewalt aufbietet (v. 16), um die Gläubigen zu Falle zu bringen (v. 13)[7]). Wo man irgend eine

---

Geheiß seines Apostels (1 Cor. 5, 5) thätig erscheint. Der ὀλοθρευτής aber (1 Cor. 10, 10[illegible] ist ein Engel Gottes, der sein Strafgericht vollzieht, und nicht der Satan oder eine[illegible] seiner Engel. Wenn 2 Cor. 12, 7 von einem ἄγγελος σατᾶν die Rede ist, so erhell[illegible]t hieraus, daß er als Oberhaupt eines bösen Geisterreichs gedacht ist, und nur dieses [illegible] unter den ἄγγελοι gedacht sein, welche nach 1 Cor. 6, 3 dem Gerichte der Gläubigen un[illegible]terliegen. Auch in diesem giebt es wie in dem himmlischen Geisterreich verschiedene Ordnungen (1 Cor. 15, 24: πᾶσα ἀρχὴ καὶ πᾶσα ἐξουσία καὶ δύναμις), die ihre Macht i[illegible] der noch unbekehrten Welt haben. Ist demnach mit der Bekehrung der Heidenwelt un[illegible] der Errettung Israels das Ende der Heilsgeschichte auf Erden gekommen, so sind a[illegible] diese gottfeindlichen Mächte zu nichte gemacht und Christo als ihrem Sieger unterworfe[illegible] (v. 25). Vgl. §. 98, a.

5) Wenn sie hier zugleich als ἐν τοῖς ἐπουρανίοις befindlich bezeichnet werden, [illegible] ist das nur in populärem Sinne zu verstehen, wonach alles überirdische dem Himm[illegible]l angehört; denn ihr eigentlicher Wohnsitz ist nach Eph. 2, 2 (ἐξουσία τοῦ ἀέρος) der zw[illegible]ischen Himmel und Erde befindliche Luftkreis.

6) Auf diesen Sieg würde auch das ᾐχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν (Eph. 4, 8) gehe[illegible], wenn es irgend indicirt wäre, auch diese Worte der Psalmstelle mitzudeuten. [illegible]l. Schmidt, S. 203.

7) Auch in den älteren Briefen ist Satan der Widersacher Christi und seines Hei[illegible]

Sünde wieder in sich aufkommen läßt: giebt man dem Teufel wieder Spiel-
aum (Eph. 4, 27). Nach jener principiellen Ueberwindung muß aber noth-
vendig dieser Kampf mit dem Siege Christi endigen, der schließlich Alles
ch unterwerfen kann (Phil. 3, 21. Vgl. 1 Cor. 15, 24)[8]).

c) Daß Christus die Versöhnung der sündigen Menschheit mit Gott bewirkt
at, lehren unsere Briefe übereinstimmend mit den älteren (§. 100, c. Anm. 10);
llein das stehend gebrauchte Decompositum ἀποκαταλλάσσειν (Col. 1, 21.
ph. 2, 16) scheint ausdrücklich darauf hinzuweisen, daß diese Versöhnung
ur das ursprüngliche Verhältniß der Menschheit zu Gott wiederhergestellt
at (Vgl. Col. 1, 20). Wird doch selbst das nähere Verhältniß, in welches
ott durch die Stiftung der Theokratie zu Israel getreten war, als ein sol-
es betrachtet, dem das Heidenthum nur durch seine gottwidrige Entwick-
ung entfremdet (Eph. 2, 12), das also ursprünglich auch ihm bestimmt war.
Damit würde dann übereinstimmen, daß Eph. 3, 15 Gott, von dem jede
πατριά im Himmel und auf Erden den Namen führen soll, schon ursprüng-
ch in einem Vaterverhältniß zu allen Menschen und Engeln gedacht ist,
elches durch die Kindesannahme der Christen (§. 100, d) nur wiederhergestellt
ird. Von der anderen Seite haben die Menschen auch ursprünglich Theil
ehabt an dem göttlichen Leben; denn die selbstverschuldete religiöse Verfin-
erung des Heidenthums hat nicht nur wie in den älteren Briefen eine tiefe
ttliche Versunkenheit, sondern eine Entfremdung von dem (ursprünglich be-
ssenen) göttlichen Leben zur Folge gehabt[9]) (Eph. 4, 18: ἀπηλλοτριωμένοι

---

erkes (2 Cor. 6, 15: τίς συμφώνησις Χριστοῦ πρὸς Βελιάρ). Er ist es, der die
Wirksamkeit des Apostels hindert (1 Thess. 2, 18: ἐνέκοψεν ἡμᾶς ὁ σατανᾶς), der die
inne der Ungläubigen verblendet (2 Cor. 4, 4), der die Gläubigen versucht (1 Cor.
, 5: ἵνα μὴ πειράζῃ ὑμᾶς ὁ σατανᾶς. Vgl. 1 Thess. 3 5: ἐπείρασεν ὑμᾶς ὁ πειράζων)
nd mit listigen Anschlägen betrügt (2 Cor. 2, 11), der namentlich durch die Irrlehre die
Wirksamkeit des Evangelii zu stören trachtet (Röm. 16, 20), indem er sich in einen Licht-
ngel verkleidet (2 Cor. 11, 14) und mit seinem Geist die Irrlehrer inspirirt (2 Thess.
, 2, vgl. §. 62, d), weshalb bei dem Auftreten Begeisterter stets die διάκρισις πνευμάτων
othwendig ist (Vgl. §. 92, b), und der endlich die letzte Personification des gottfeind-
ichen Princips mit seiner höchsten Macht ausrüsten wird (2 Thess. 2, 9, vgl. §. 63, c).

8) Diese Unterwerfung ist aber auch hier so wenig wie §. 99, c als endliche Bekeh-
ung oder Vernichtung des Reiches des Bösen gedacht; denn Eph. 1, 10. Col. 1, 20 ist
ach not. a nur von den himmlischen Mächten im engeren Sinne d. h. von den Engeln
ie Rede, da die bösen Geister und die Ungläubigen der endlichen Vereinigung mit Christo
icht fähig und somit selbstverständlich hier außer Betracht gelassen sind. Die καταχθόνιοι
ber (Phil. 2, 10) sind nicht die Dämonen, sondern die Hadesbewohner. Auf das end-
che Schicksal dieser Geister, die nach 1 Cor. 6, 3 von den Gläubigen gerichtet werden,
at Paulus hier so wenig, wie in den älteren Briefen reflectirt. Genug, daß sie jeder
Macht, welche die absolute Allherrschaft Christi beeinträchtigen könnte, durch ihre Unter-
werfung unter Christum beraubt sind.

9) Anders scheint die Correlation von Licht und Leben in der Stelle Phil. 2, 15. 16
z. sein, wo die ζωή wohl das ewige Leben ist (§. 101, c. 102, c). Auch die älteren Briefe
ennen die Bezeichnung des sündigen Lebens als eines Todeszustandes (Röm. 7, 10. 24
nd dazu §. 72, b); aber ausdrücklicher wird hier der sittliche Zustand des Heidenthums
ls ein Todtsein durch die Sünden (Eph. 2, 1. 5. Vgl. 5, 14) oder in den Sünden (Col.

τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ). Die Neuheit des im Christenthum wiedergewonnenen Lebens aber, welche schon nach den älteren Briefen eine Gottesschöpfung ist (Vgl. §. 84, d), erscheint zwar auch hier, concret gedacht, als der gottgeschaffene neue Mensch (ὁ καινὸς ἄνθρωπος: Eph. 2, 15. 4, 24) im Gegensatz zum alten (v. 22. Col. 3, 9. Vgl. schon Röm. 6, 6), der nach einem bei Paulus sehr häufigen Bilde wie ein Gewand ausgezogen werden muß, damit jener angelegt werde (ἐνδύεσθαι: 1 Thess. 5, 8. Gal. 3, 27. 1 Cor. 15, 53. 54. Röm. 13, 12. 14. Col. 2, 11. 3, 12. Eph. 6, 11. 14)[10]. Eigenthümlich aber ist unsern Briefen, daß das Ideal, welches in dieser Erneuerung sich realisirt, bezeichnet wird als das Bild Gottes (Col. 3, 10: κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος. Vgl. Eph. 4, 24: κατὰ θεὸν κτισθείς). Der Sache nach ist hiemit jedenfalls nichts anderes gemeint als das durch die sündhafte Verderbniß verlorene göttliche Leben (4, 18), so daß auch hier das Heilswerk nur die ursprüngliche gottverwandte Natur des Menschen herstellt[11].

d) Mit der Herstellung des ursprünglichen Verhältnisses zu Gott ist die Trennung aufgehoben, welche die Sünde zwischen den Menschen und Gott aufgerichtet hatte. Ist diese Vorstellung schon der Versöhnungslehre der älteren Briefe geläufig, so erhält sie doch erst in unsern die eigenthümliche Form, daß wir durch Christum Zugang zu Gott haben (Eph. 2, 18. 3, 12 und dazu §. 100, d). Die damit schon gesetzte Aufhebung des Gegensatzes zwischen der himmlischen und irdischen Welt wird aber gerade in unsern Briefen noch ausdrücklich betont, indem die Vorstellung von der Lebensgemeinschaft mit dem zur Rechten Gottes im Himmel (ἐν τοῖς ἐπουρανίοις) sitzenden Christus (Col. 3, 1. Eph. 1, 20) bis zu dem kühnen Ausdruck verfolgt wird, daß Gott die mit Christo lebendig Gemachten mit ihm im Himmel niedergesetzt hat (συνεκάθισεν), sofern sie ἐν Χριστῷ sind (Eph. 2, 6). Sie sind bereits Bürger des himmlischen Reiches Christi, in das sie versetzt sind, nachdem sie aus der Macht der Finsterniß errettet (Col. 1, 13, vgl. not. b), ihr Bürgerthum (πολίτευμα) ist im Himmel, wo Christus ihr Herr befindlich ist (Phil. 3, 20). Der mit Christo Gestorbene ist nicht mehr ein ζῶν ἐν κόσμῳ (Col. 2, 20), er ist für diese Erde überhaupt ein Gestorbener (3, 3) sein ganzes Streben und Trachten ist auf τὰ ἄνω gerichtet (v. 1. 2), nich[illegible] auf τὰ ἐπίγεια (Phil. 3, 19). Nur was noch sündliches an ihm ist, ge[illegible] hört der Erde an; daher werden Col. 3, 5 die ihm noch anhaftenden sünd[illegible]

2, 18) bezeichnet. Es hängt damit zusammen, daß mit einer eigenthümlichen Wendung des Bildes die Vorstellung von einem Auferstehen mit Christo nicht dem Mitsterben [illegible] Christo, sondern diesem früheren Todeszustande entgegengesetzt wird (Col. 2, 12. 13. 3, [illegible]. Eph. 2, 5. 6).

10) Der neue Mensch ist aber ein eben erst an die Stelle des alten Getretener, [illegible], weil es die Natur des Menschen mit sich bringt, daß in das principiell gesetzte neue Wesen sich immer wieder das alte trübend einmischt, stetig in seiner Beschaffenheit erneu[illegible] d. h. in seiner urspünglichen Natur (die er als νέος ἄνθρωπος an sich trägt) wiederherge[illegible] werden muß (Col. 3, 10: ἐνδυσάμενοι τὸν νέον τὸν ἀνακαινούμενον. Vgl. 2 Cor. 4, [illegible]. Röm. 12, 2).

11) Zweifelhaft kann nur sein, ob dabei ausdrücklich an das anerschaffene göttl[illegible] Ebenbild (Gen. 1, 27) gedacht ist, wie Baur, S. 271 meint, da dieses wenigstens in [illegible] älteren Briefen nur auf die Herrschermajestät des Menschen gedeutet wird (1 Cor. 11 [illegible], vgl. §. 94, c).

leigungen selbst als seine irdischen Glieder bezeichnet (τὰ μέλη ὑμῶν τῆς γῆς), während der Theil seines Wesens, welcher auf die himm- Dingen gerichtet ist, bereits mit Christo im Himmel befindlich gedacht rt sind aber nicht nur seine schon gegenwärtig ihm mit Christo gege- iüter, sondern auch die ihm in Hoffnung gewissen (Col. 1, 5: ἡ ἐλπὶς ιειμένη ἐν τοῖς οὐρανοῖς), vor Allem das im Jenseits zu erwar- eben, das, als von Gott ihm bestimmt, freilich noch in Gott verbor- aber dort doch schon real vorhanden, wie das verklärte Leben, das 3 bereits erlangt hat und das uns nur noch verborgen ist, um bei usie zugleich mit dem uns bestimmten offenbar zu werden (Col. 3, 3. 4). it auch der Sache nach nichts anderes gesagt, als wenn 2 Cor. 5, 1 klärungsleib als ein bereits im Himmel befindliches Besitzthum ge- ird, so dient doch diese Ausführung mit dazu, das Christenleben als mlisches zu charakterisiren. Ist auch das den Heiligen bestimmte Be- (κλῆρος. Vgl. Act. 26, 18) im Lichtreich (ἐν φωτί. Vgl. 2 Cor. : ἄγγελος φωτὸς) ein jenseitiges, so sind sie doch für ihren Antheil (μερίς. Vgl. 2 Cor. 6, 15) bereits fertig gemacht von Gott (Col. so daß sie ideell schon als Bürger dieses Lichtreichs betrachtet werden Wir haben hier nur eine höhere Stufe jenes Ineinanderseins von vart und Zukunft, das wir schon §. 96, b in den älteren Briefen

§. 105. Die Verwirklichung des Heils in der Kirche.

urch die innigste Vereinigung der Kirche mit Christo als ihrem Haupte e Kirche zu der Vollendung geführt, mit welcher an ihr das Weltziel er- :. a) Es vollzieht sich aber diese Heilsverwirklichung in der Kirche so, ei die Trennung zwischen Heiden und Juden aufgehoben wird, in- ie an dem diesen verheißenen Heil in Christo Antheil empfangen. b) d nemlich die Scheidewand niedergerissen, welche das Gesetz zwischen ufgerichtet hatte, indem dieses behufs Aufrichtung einer ganz neuen und Heilsordnung für beide Theile durch Christum aufgehoben Dennoch wird das Gesetz im Christenthum seiner wahren Be- nach erfüllt, weil es, sofern es dieser neuen Ordnung welchen ypisch auf sie hinweist. d)

Das gottgesetzte Weltziel, welches durch die Ausführung des vor- en Erlösungsrathschlusses erreicht werden sollte, beginnt sich zu reali- : der Kirche. Sollte nach dem göttlichen Weltplan Alles in Christo ungefaßt werden, so stehen ja die einzelnen Glieder der Kirche bereits : Lebensgemeinschaft mit ihm, kraft welcher er in ihnen ist und sie (§. 101, a). Dasselbe gilt aber von der Kirche als ihrer Gesammt- sofern ihr Christus von Gott zum Haupte gegeben wird (Eph. 1, 22).

In unseren Briefen kommt ἐκκλησία überwiegend von der Gesammtgemeinde t der Kirche vor; doch auch von der Localgemeinde (Col. 4, 16. Phil. 4, 15) und einzelnen Conventikeln innerhalb derselben (Col. 4, 15. Philem. v. 2) ganz wie Anm. 1.

[illegible] Stellung als Oberhaupt ([illegible] [illegible] Cor. 12, 27 angedeutete Vorstellung [illegible] verbundenen Kirche ist hier zu einer [illegible] das Wesen der Kirche selbst, sofern sich [illegible] bezweckte Verhältniß zu Christo [illegible] die Kirche sein Leib (Eph. 4, 1[illegible] [illegible] das Haupt und der Leib, unzertrennlich zus[illegible] [illegible] nicht nur die Kirche, als der Leib, [illegible] [illegible] Eph. 4, 15. 16), sondern der Apostel [illegible] der Kirche bedarf als seines Leibe[illegible] [illegible] gehört, sein Wesen erst ganz voll[illegible] [illegible] Denn, obwohl der Apostel freilic[illegible] [illegible] der das ganze Universum mit sein[illegible] [illegible] doch nur in dieser Vereinigung mit der [illegible] Weltplan bestimmt war (§. 103 [illegible] die Kirche wachsen. Dieses gottgewirkte Wach[illegible] [illegible] vom Haupte aus und wird vermittelt durch die versch[illegible] [illegible] welche den Leib mit dem Haupte verbinden und i[illegible] [illegible] des Hauptes zuführen (Col. 2, 19) d. h. durch die versch[illegible] [illegible] durch welche er nach seiner dem Maße der Gnaden [illegible] empfangen hat, entsprechenden Wirksamkeit das [illegible] [illegible] fördert (Eph. 4, 16). Diese hat [illegible] also nur [illegible] am Haupte (Col. 2, 19) und immer mehr in allen Stücken z[illegible] [illegible] als Leib dem Haupte gegenüber sein [illegible] (Eph. 4, 15), [illegible] das Maß des Mannesalters erreiche, ein *ἀνὴρ τέλειος* werde ([illegible] Dieses Mannesalter (*ἡλικία τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ*) ist abe[illegible] [illegible] in welchem durch die Vollendung ihres Verhältnisses zu Christ[illegible] [illegible] ganz mittheilt, die Kirche selbst erfüllt wird mit der ganzen [illegible] und weil in diesem die ganze Fülle der Gottheit wohnt, so w[illegible] [illegible] bis zum Maße der ganzen Gottesfülle selbst (Eph. 3, 19. §. 103, d). Daraus aber erhellt, wie durch die Vollendung ihres Ve[illegible] [illegible] zu Christo mittelst dieses gottgewirkten Wachsthums (Col. [illegible] [illegible] *τοῦ θεοῦ*) die Kirche d. h. der erlöste Theil der Creatur zuglei[illegible] Vollendung ihres Verhältnisses zu Gott geführt wird, der nun über [illegible] Gliedern ist, durch sie Alle wirkt und in ihnen Allen wohnt

[illegible] Sofern nun nach §. 94, c der Mann des Weibes Haupt (freilich zunächst a[illegible] [illegible] ist, bietet sich für dieses Verhältniß als irdisches Abbild die Ehe dar [illegible] in welcher das Weib dem Manne unterthänig ist (v. 24), zumal auch das [illegible] der Gemeinde zu Christo zugleich ein Liebesverhältniß ist (6, 24. Vgl. [illegible] Wie der Mann aber im Weibe nur einen Theil seines eignen Ich liebt (5, 2[illegible] [illegible] liebt Christus in der Gemeinde die Glieder seines eignen Leibes, die vielleicht [illegible] als aus ihm hervorgewachsen bezeichnet werden (Vgl. 1 Cor. 11, 12). So wi[illegible] [illegible] in einer geheimnißvollen Weissagung (Vgl. §. 73, d) auf das Verhältniß Chri[illegible] [illegible] Gemeinde, da er, wie der Mann Vater und Mutter verläßt, um seinem [illegible] anzuhangen (Gen. 2, 24), einst den Himmel verlassen wird, um seine eheliche Ve[illegible] [illegible] mit der Kirche vollkommen zu realisiren (v. 31. 32), die er sich schon jetzt als [illegible] zur Ehe bereitet, indem er sie immer mehr zu einer fleckenlosen Heiligkeit zu fi[illegible] [illegible] Vgl. 2 Cor. 11, 2).



höhte Christus (Vgl. Eph. 4, 10), der aber in seiner verklärten Leiblichkeit zusagen bleibend die Signatur seines geschichtlichen Heilsmittlerthums an h trägt, in seiner absoluten Allherrschaft das ganze Universum erfüllen , 23: ὁ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρούμενος) mit seiner allgegenwärtigen nd allwaltenden Herrlichkeit, und wenn er so Alles in Allem ist, wie nach Cor. 15, 28 am Weltziel Gott allein, dann ist auch Alles in ihm (Vgl. zu r Correlation dieser beiden Begriffe §. 101, a. b). Damit ist nach not. b s Weltziel erreicht, auf welches hin Alles in ihm geschaffen ward. Auch durch aber ist seine bleibende centrale Stellung zu der vollendeten Welt im nterschiede von den älteren Briefen gewährleistet (Vgl. Schmidt, S. 207)[13].

§. 104. Das Heilswerk in seiner kosmischen Bedeutung.

Auch die Engel, deren sämmtliche Ordnungen zu der in Christo geschaffenen Creatur gehören und dem erhöhten Christus untergeordnet werden, nd in das durch Christum zu realisirende Weltziel eingeschlossen. a) Dagegen erscheint die Macht des Reiches der Finsterniß durch den Versöhnungsd Christi gebrochen und seine endliche volle Unterwerfung gewiß. b) Den Menschen bringt das Erlösungswerk in unsern Briefen die Wiederherstellung ihres ursprünglichen Verhältnisses zu Gott und ihrer ursprünglichen Gottverwandtschaft. c) Damit ist schon hier für den Christen der Gegens der himmlischen und irdischen Welt aufgehoben, sein Leben ist bereits n himmlisches geworden. d)

a) Wenn in unsern Briefen von den Engeln ungleich häufiger die Rede als in den älteren[1]), so hat das seinen Grund sichtlich darin, daß die

---

xandrinische Logoslehre zum Grunde liegt, wie Usteri, S. 308, Reuß, II. S. 73. 74, mr, S. 256 und Beyschlag, S. 229 annehmen, weil diese Aussage gar nicht auf den äexistenten Christus geht, sondern auf den, in welchem wir die Erlösung haben (v. 14) d welcher über die Christen herrscht (v. 13), d. h. auf den erhöhten Christus. Wenn mittelbar darauf ihm ein Prädicat beigelegt wird, welches auf sein uranfängliches Sein rückweist (v. 15: πρωτότοκος πάσης κτίσεως), und wenn v. 16. 17 von ihm Dinge sgesagt werden, welche sich auf sein Verhältniß zur Schöpfung vor der Menschwerdung ziehen, so folgt daraus nur ebenso wie aus Phil. 2, 6—9, wo Jesus Christus (v. 5) s identische Subject für das ursprüngliche Sein ἐν μορφῇ θεοῦ, wie für das irdische ien und die Erhöhung zur göttlichen Herrschaft ist, daß auch hier, wie §. 79, c, an e ideale oder unpersönliche Präexistenz nicht zu denken ist, daß vielmehr der präexistente d der erhöhte Christus eine identische Person sind.

13) In einem eigenthümlichen Widerspruch mit der hohen Christologie unserer Briefe eint es zu stehen, wenn Gott Eph. 1, 17 und Col. 2, 2 (lies: τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ ιστοῦ) der Gott unseres Herrn Jesu Christi, also des erhöhten, genannt wird. es kann aber nicht bezeichnen, daß Gott von Christo als Gott verehrt wird, was im sten Widerspruche mit den not. d besprochenen Aussagen stehen würde, sondern nur, ß von dem Gott die Rede ist, der in Christo offenbar geworden.

1) Abgesehen von den Thessalonicherbriefen, wo wir den Engeln als Begleitern und enern des wiederkehrenden Christus begegneten (§. 64, a), werden sie 1 Cor. 4, 9 nur wähnt, um in der Verbindung mit den Menschen den Begriff des κόσμος zu umschrei-

theosophische Speculation jener Zeit sich besonders viel mit den Engeln
thun machte und, wahrscheinlich indem man sie mit zu dem göttlichen πλ
ρωμα rechnete (§. 103, d) und ihnen eine Art Mittlerstellung anwies,
zu einer göttlichen Verehrung derselben fortging (Col. 2, 18. 23). Jem
dadurch die einzigartige Dignität Christi verletzt wurde, um so mehr kam
dem Apostel darauf an hervorzuheben, wie auch sie zu der in Christo
schaffenen Creatur gehören, die ja alle himmlischen und irdischen, si
baren und unsichtbaren Wesen umfaßt (1, 16). Wenn bei dieser Gelegenl
die verschiedenen Ordnungen derselben erwähnt werden, von denen in
älteren Briefen noch kaum die Rede ist[2]), so geschieht dies ebenfalls
um im Gegensatz zu den Irrlehrern, welche sich wohl viel mit den versc
denen Engelclassen beschäftigten, hervorzuheben, daß keine von ihnen
dieser Zugehörigkeit zur Creatur ausgeschlossen ist. Wenn aber die E
mit zu der in Christo d. h. durch ihn und auf ihn hin geschaffenen Cre
gehören, so müssen dieselben auch in das bei der Schöpfung intendirte W
ziel einbeschlossen sein. Nach Eph. 1, 10 soll am Ziele der göttlichen He
veranstaltung nicht nur Alles, was auf Erden ist, sondern auch Alles,
im Himmel ist, in Christo als in seinem Centralpunkt wieder zusammen
faßt werden (§. 103, b). Die durch das Compositum angedeutete vorgän
Trennung kann man lediglich durch die Sünde der Menschenwelt veran
denken, welche dieselbe von der heiligen Engelwelt schied und damit
Harmonie der göttlichen Geisterschöpfung zerriß. Noch bestimmter aber

ben, und Röm. 8, 38, um in Verbindung mit den ἀρχαί (die in diesem Gegensatz
von irdischen Herrschermächten zu verstehen sind) den Begriff von πᾶσα κτίσις (v. 3
amplificiren, endlich 1 Cor. 13, 1. Gal. 4, 14, wo hypothetisch von höheren als me
lichen Wesen die Rede ist. Nach Gal. 1, 8 sind sie himmlische Wesen, der höheren
welt angehörig (2 Cor. 11, 14: ἄγγελος φωτός), und haben, wie in der Lehre Jesu (§. 1
Anm. 6), verklärte Leiber, wie der erhöhte Christus einen hat (1 Cor. 15, 48),
im überirdischen Glanz der göttlichen δόξα strahlen (v. 40. Vgl. §. 76, d). Nach
3, 19 ist unter ihrer Vermittlung das Gesetz gegeben und 1 Cor. 11, 10 scheint vor
gesetzt zu sein, daß sie als unsichtbare Zuschauer in den Gemeindeversammlungen ge
wärtig sind.

2) Die Röm. 8, 38 von einander getrennt genannten ἀρχαί und δυνάμεις dü
nemlich schwerlich hierher gehören, zumal die den ἄγγελοι entgegengesetzten ἀρχαί
wohl Engelmächte sein können (Vgl. Anm. 1). Nur 1 Thess. 4, 16 wird ein ἀρχάγγ
erwähnt, und da die dämonischen Mächte in solche Ordnungen geschieden (1 Cor. 15,
erscheinen, so werden wohl nach dieser Analogie auch die Engel als ein organisirtes
gedacht sein. Mag übrigens der Apostel die in unsern Briefen vorkommenden Benennu
dieser Ordnungen aus den Rabbinenschulen (Vgl. schon bei Petrus §. 50, a. Anm. 2) oder
den Theosophemen seiner Gegner entlehnt haben, jedenfalls legt er nicht den mindesten W
darauf, da in den beiden Hauptstellen (Col. 1, 16. Eph. 1, 21) weder die Ordnung noch
Namen selbst übereinstimmen. Außer den ἀρχαί und ἐξουσίαι, die auch Col. 2, 10.
3, 10 vorkommen, haben sie nur noch die κυριότητες gemein, während in der Col
stelle θρόνοι, in der Epheserstelle δυνάμεις als vierte Classe erscheinen. Merkwürdig
daß Eph. 3, 15 von πατριαί (Geschlechtern, Familien) im Himmel und auf Erden die
ist, wobei also die Engelordnungen auch unter den Begriff der Familien gesetzt
Von leiblicher Abstammung kann dabei natürlich nicht die Rede sein, zumal schon
Name πατριαί in gewissem Sinne von der Vaterschaft Gottes hergeleitet wird.

iol. 1, 20 die als eine Versöhnung bezeichnete (d. h. alle durch die Sünde
ewirkte Trennung wieder aufhebende) Zurückführung zu Christo, welche dort
s Weltziel namhaft gemacht wird, sowohl auf alles, was auf Erden, wie
uf das, was im Himmel ist, bezogen. Es erhellt hier freilich schon durch
ie Voranstellung des τὰ ἐπὶ τῆς γῆς (im Unterschiede von Eph. 1, 10), daß
er Begriff der Versöhnung (sofern er hier durch das Friedemachen mittelst des
lutes des Kreuzes Christi exponirt wird. Vgl. §. 100, c. Anm. 10) im strengen
inne nur auf das erste Glied dieser Partition paßt. Aber auch die himmli-
chen Wesen, bei denen ausschließlich an die Engel zu denken ist, müssen erst
u ihm als ihrem Centralpunkt zurückgeführt werden, da ja Christus freilich
icht durch ihre sondern durch der Menschen Sünde genöthigt wurde, wenn
r dieselben erlösen wollte, bis zu ihrer Stufe im Range der Geschöpfe Got-
s herabzusteigen (Vgl. §. 103, c), und so in ein seiner Bestimmung durch-
us inadäquates Verhältniß zu den Engeln gekommen war[3]). Auch die
ngel sind erst in die rechte Stellung zu seiner Person (die zum Centralpunkt
nd damit zum Haupte der Geisterschöpfung bestimmt war) zurückgeführt,
ls er über alle Engelordnungen erhöht (Eph. 1, 21), das Oberhaupt der-
elben (Col. 2, 10) geworden ist, so daß nun sie, die Himmelsbewohner, ebenso
re Knie vor ihm beugen, wie die Erd- und Hadesbewohner (Phil. 1, 10).
Während dies Verhältniß Christi zu den Engeln sonst aber nur dazu dient,
ie Absolutheit seiner Weltherrschaft auszudrücken (Vgl. §. 19, d. 50, a), er-
scheinen hier damit die Engel in das letzte Ziel des Erlösungswerks, weil
asselbe eben kein anderes ist als das Weltziel selbst, mit einbeschlossen.

b) In ganz anderm Sinne erhält das Erlösungswerk seine Beziehung
ich auf das übermenschliche Reich des Bösen, das in unsern Briefen eben-
alls stärker noch als in den älteren hervortritt. Der Teufel (ὁ διάβολος:
Eph. 6, 11. 4, 27, ὁ πονηρός: 6, 16. Vgl. §. 23, a. Anm. 1. §. 46, d.
Anm. 6. §. 55, b)[4]) ist nach Eph. 2, 2 der Herrscher, nach dessen Norm einst

---

3) Man erschwert sich das Verständniß dieser Stellen unnöthig, wenn man dabei,
e Schmidt, S. 193, auf die widergöttliche Geisterwelt reflectirt, und kommt doch zu kei-
m Resultat, da die Unterwerfung derselben unmöglich als eine Zurückführung zu ihm
s dem Haupt bezeichnet und der der Erlösten in irgend einem Sinne coordinirt werden
nn. Eine Wiederbringung der gottfeindlichen Geisterwelt, die überall als definitiv böse
dacht ist, liegt der biblischen Anschauung so fern, wie ein Erlösungsbedürfniß der Engel-
elt, das man immer wieder auf irgend einem Wege herauszubringen sucht, weshalb
r Verfasser gar kein Bedürfniß fühlte, seinen Ausspruch erst gegen diese beiden Gedanken
, verclausuliren. An dem Erlösungswerk selbst haben die Engel keinen Antheil, weil
: seiner nicht bedürfen; daher erscheinen sie auch wie bei Petrus (Vgl. 50, a. Anm. 2)
nd in gewissen Sinne schon 1 Cor. 11, 10 (not. a) nur als Zuschauer desselben, wenn
nen nach Eph. 3, 10 mittelst des in der Kirche verwirklichten Heilsgeheimnisses (v. 9)
e vielgestaltige Weisheit Gottes, welche dieses Ziel herbeigeführt hat, kund wird.

4) In den älteren Briefen heißt er der Satan, der als der Gott dieser Weltzeit (2 Cor.
4) die der Sünde geknechtete Menschenwelt beherrscht und mit seinem Geist inspirirt
Cor. 2, 12), wie er denn auch wahrscheinlich vermittelst der Schlange bereits die Eva
erführt hat (2 Cor. 11, 3) und mit seinen Dämonen im Heidenthum seinen specifischen
errschaftsbereich hat (Vgl. §. 70, c). Eigenthümlich ist die Vorstellung, wonach, ähnlich
ie Luc. 13, 16 (§. 23, a), leibliche Leiden auf seine Wirksamkeit zurückgeführt werden,
och so daß er dabei nur mit ausdrücklicher Zulassung Christi (2 Cor. 12, 7) oder auf

die Heiden wandelten und dessen Geist jetzt noch in den Söhnen des Ungehorsams, also in der noch unbekehrten Welt wirkt. Doch tritt dieser Herrscher im Ganzen zurück gegen die von ihm beherrschte Geistermacht der Finsterniß (ἐξουσία in collectivem Sinne: Eph. 2, 2. Vgl. Col. 1, 13: τοῦ σκότους im Gegensatz zu den ἄγγελοι φωτός 2 Cor. 11, 14), in deren Händen gleichsam nach der Colosserstelle sich alle natürlichen Menschen befinden, und die auch hier in verschiedenen Stufenordnungen erscheint (Col. 2, 15. Eph. 6, 12: ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι), welche nach letzterer Stelle ihrem Herrschaftsbereich nach als κοσμοκράτορες τοῦ σκότους τούτου, ihrem Wesen nach als eine Geisterschaft voll Bosheit (τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας. Vgl. ὁ πονηρός v. 16) charakterisirt werden[5]). Wenn nun Gott nach Col. 2, 15 diese Mächte ihrer Waffenrüstung beraubt (ἀπεκδυσάμενος) und öffentlich zur Schau gestellt hat (ἐδειγμάτισεν ἐν παῤῥησίᾳ), indem er sie als Besiegte im Triumph aufführte am Kreuze (θριαμβεύσας αὐτοὺς ἐν αὐτῷ scil. σταυρῷ), wenn er also durch den Versöhnungstod Christi einen Sieg über sie gewonnen hat[6]), so kann dies nach dem Zusammenhange mit v. 14, wo eben der Aufhebung des Schuldverhältnisses gedacht war (§. 100, c), nur so verstanden werden, daß der durch seine Sündenschuld von Gott getrennte Mensch eben dadurch der Herrschaft der widergöttlichen Macht verfallen war. Damit stimmt überein, daß die Christen aus der Macht der Finsterniß errettet sind (Col. 1, 13. Vgl. Act. 26, 18), indem sie in Christo, in dessen Reich (die Kirche) sie versetzt sind, die Erlösung von der Sündenschuld haben (v. 14), und daß nach 1 Cor. 5, 5 der unbußfertige Sünder wieder dem Satan übergeben wird. Aber dieser principielle Sieg schließt nicht aus, daß der Teufel mit seinen Mächten der Finsterniß immer wieder gegen das Reich Christi ankämpft. Das ganze Christenleben ist ein Kampf gegen diese übermenschlichen und überirdischen Mächte (Eph. 6, 12), in welchem der Teufel alle Mittel der List (v. 11) und Gewalt aufbietet (v. 16), um die Gläubigen zu Falle zu bringen (v. 13)[7]). Wo man irgend ein

---

Geheiß seines Apostels (1 Cor. 5, 5) thätig erscheint. Der ὀλοθρευτής aber (1 Cor. 10, 10) ist ein Engel Gottes, der sein Strafgericht vollzieht, und nicht der Satan oder einer seiner Engel. Wenn 2 Cor. 12, 7 von einem ἄγγελος σατᾶν die Rede ist, so erhellt hieraus, daß er als Oberhaupt eines bösen Geisterreichs gedacht ist, und nur dieses kann unter den ἄγγελοι gedacht sein, welche nach 1 Cor. 6, 3 dem Gerichte der Gläubigen unterliegen. Auch in diesem giebt es wie in dem himmlischen Geisterreich verschiedene Ordnungen (1 Cor. 15, 24: πᾶσα ἀρχὴ καὶ πᾶσα ἐξουσία καὶ δύναμις), die ihre Macht in der noch unbekehrten Welt haben. Ist demnach mit der Bekehrung der Heidenwelt und der Errettung Israels das Ende der Heilsgeschichte auf Erden gekommen, so sind alle diese gottfeindlichen Mächte zu nichte gemacht und Christo als ihrem Sieger unterworfen (v. 25). Vgl. §. 98, a.

5) Wenn sie hier zugleich als ἐν τοῖς ἐπουρανίοις befindlich bezeichnet werden, so ist das nur in populärem Sinne zu verstehen, wonach alles überirdische dem Himmel angehört; denn ihr eigentlicher Wohnsitz ist nach Eph. 2, 2 (ἐξουσία τοῦ ἀέρος) der zwischen Himmel und Erde befindliche Luftkreis.

6) Auf diesen Sieg würde auch das ἠχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν (Eph. 4, 8) gehen, wenn es irgend indicirt wäre, auch diese Worte der Psalmstelle mitzudeuten. Vgl. Schmidt, S. 203.

7) Auch in den älteren Briefen ist Satan der Widersacher Christi und seines Heils

Sünde wieder in sich aufkommen läßt: giebt man dem Teufel wieder Spielraum (Eph. 4, 27). Nach jener principiellen Ueberwindung muß aber nothwendig dieser Kampf mit dem Siege Christi endigen, der schließlich Alles sich unterwerfen kann (Phil. 3, 21. Vgl. 1 Cor. 15, 24)[8].

c) Daß Christus die Versöhnung der sündigen Menschheit mit Gott bewirkt hat, lehren unsere Briefe übereinstimmend mit den älteren (§. 100, c. Anm. 10); allein das stehend gebrauchte Decompositum ἀποκαταλλάσσειν (Col. 1, 21. Eph. 2, 16) scheint ausdrücklich darauf hinzuweisen, daß diese Versöhnung nur das ursprüngliche Verhältniß der Menschheit zu Gott wiederhergestellt hat (Vgl. Col. 1, 20). Wird doch selbst das nähere Verhältniß, in welches Gott durch die Stiftung der Theokratie zu Israel getreten war, als ein solches betrachtet, dem das Heidenthum nur durch seine gottwidrige Entwicklung entfremdet (Eph. 2, 12), das also ursprünglich auch ihm bestimmt war. Damit würde dann übereinstimmen, daß Eph. 3, 15 Gott, von dem jede πατριά im Himmel und auf Erden den Namen führen soll, schon ursprünglich in einem Vaterverhältniß zu allen Menschen und Engeln gedacht ist, welches durch die Kindesannahme der Christen (§. 100, d) nur wiederhergestellt wird. Von der anderen Seite haben die Menschen auch ursprünglich Theil gehabt an dem göttlichen Leben; denn die selbstverschuldete religiöse Versinkung des Heidenthums hat nicht nur wie in den älteren Briefen eine tiefe sittliche Versunkenheit, sondern eine Entfremdung von dem (ursprünglich besessenen) göttlichen Leben zur Folge gehabt[9]) (Eph. 4, 18: ἀπηλλοτριωμένοι

---

werkes (2 Cor. 6, 15: τίς συμφώνησις Χριστοῦ πρὸς Βελιάρ). Er ist es, der die Wirksamkeit des Apostels hindert (1 Theff. 2, 18: ἐνέκοψεν ἡμᾶς ὁ σατανᾶς), der die Sinne der Ungläubigen verblendet (2 Cor. 4, 4), der die Gläubigen versucht (1 Cor. 7, 5: ἵνα μὴ πειράζῃ ὑμᾶς ὁ σατανᾶς. Vgl. 1 Theff. 3 5: ἐπείρασεν ὑμᾶς ὁ πειράζων) und mit listigen Anschlägen betrügt (2 Cor. 2, 11), der namentlich durch die Irrlehre die Wirksamkeit des Evangelii zu stören trachtet (Röm. 16, 20), indem er sich in einen Lichtengel verkleidet (2 Cor. 11, 14) und mit seinem Geist die Irrlehrer inspirirt (2 Theff. 2, 2, vgl. §. 62, d), weshalb bei dem Auftreten Begeisterter stets die διάκρισις πνευμάτων nothwendig ist (Vgl. §. 92, b), und der endlich die letzte Personification des gottfeindlichen Princips mit seiner höchsten Macht ausrüsten wird (2 Theff. 2, 9, vgl. §. 63, c).

8) Diese Unterwerfung ist aber auch hier so wenig wie §. 99, c als endliche Bekehrung oder Vernichtung des Reiches des Bösen gedacht; denn Eph. 1, 10. Col. 1, 20 ist nach not. a nur von den himmlischen Mächten im engeren Sinne d. h. von den Engeln die Rede, da die bösen Geister und die Ungläubigen der endlichen Vereinigung mit Christo nicht fähig und somit selbstverständlich hier außer Betracht gelassen sind. Die καταχθόνιοι aber (Phil. 2, 10) sind nicht die Dämonen, sondern die Hadesbewohner. Auf das endliche Schicksal dieser Geister, die nach 1 Cor. 6, 3 von den Gläubigen gerichtet werden, hat Paulus hier so wenig, wie in den älteren Briefen reflectirt. Genug, daß sie jeder Macht, welche die absolute Allherrschaft Christi beeinträchtigen könnte, durch ihre Unterwerfung unter Christum beraubt sind.

9) Anders scheint die Correlation von Licht und Leben in der Stelle Phil. 2, 15. 16 zu sein, wo die ζωή wohl das ewige Leben ist (§. 101, c. 102, c). Auch die älteren Briefe kennen die Bezeichnung des sündigen Lebens als eines Todeszustandes (Röm. 7, 10. 24 und dazu §. 72, b); aber ausdrücklicher wird hier der sittliche Zustand des Heidenthums als ein Todtsein durch die Sünden (Eph. 2, 1. 5. Vgl. 5, 14) oder in den Sünden (Col.

τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ). Die Neuheit des im Christenthum wiedergewon Lebens aber, welche schon nach den älteren Briefen eine Gottesschöpf (Vgl. §. 81, d), erscheint zwar auch hier, concret gedacht, als der schaffene neue Mensch (ὁ καινὸς ἄνθρωπος: Eph. 2, 15. 4, 24) i gensatz zum alten (v. 22. Col. 3, 9. Vgl. schon Röm. 6, 6), der nach bei Paulus sehr häufigen Bilde wie ein Gewand ausgezogen werde damit jener angelegt werde (ἐνδύεσθαι: 1 Thess. 5, 8. Gal. 3, 27. 15, 53. 54. Röm. 13, 12. 14. Col. 2, 11. 3, 12. Eph. 6, 11. 14)[10]. thümlich aber ist unsern Briefen, daß das Ideal, welches in dieser Erneu sich realisirt, bezeichnet wird als das Bild Gottes (Col. 3, 10: κατ' ε τοῦ κτίσαντος. Vgl. Eph. 4, 24: κατὰ θεὸν κτισθείς). Der Sache ist hiemit jedenfalls nichts anderes gemeint als das durch die sündhafte derbniß verlorene göttliche Leben (4, 18), so daß auch hier das Heil nur die ursprüngliche gottverwandte Natur des Menschen herstellt[11].

d) Mit der Herstellung des ursprünglichen Verhältnisses zu Gott i Trennung aufgehoben, welche die Sünde zwischen den Menschen und aufgerichtet hatte. Ist diese Vorstellung schon der Versöhnungslehre d teren Briefe geläufig, so erhält sie doch erst in unsern die eigenthümliche daß wir durch Christum Zugang zu Gott haben (Eph. 2, 18. 3, 1 dazu §. 100, d). Die damit schon gesetzte Aufhebung des Gegensatzes schen der himmlischen und irdischen Welt wird aber gerade in unsern B noch ausdrücklich betont, indem die Vorstellung von der Lebensgemei mit dem zur Rechten Gottes im Himmel (ἐν τοῖς ἐπουρανίοις) sit Christus (Col. 3, 1. Eph. 1, 20) bis zu dem kühnen Ausdruck verfolgt daß Gott die mit Christo lebendig Gemachten mit ihm im Himmel nie setzt hat (συνεκάθισεν), sofern sie ἐν Χριστῷ sind (Eph. 2, 6). S bereits Bürger des himmlischen Reiches Christi, in das sie versetzt sind, dem sie aus der Macht der Finsterniß errettet (Col. 1, 13, vgl. not. Bürgerthum (πολίτευμα) ist im Himmel, wo Christus ihr Herr bef ist (Phil. 3, 20). Der mit Christo Gestorbene ist nicht mehr ein ζ κόσμῳ (Col. 2, 20), er ist für diese Erde überhaupt ein Gestorbener sein ganzes Streben und Trachten ist auf τὰ ἄνω gerichtet (v. 1. 2), auf τὰ ἐπίγεια (Phil. 3, 19). Nur was noch sündliches an ihm ist hört der Erde an; daher werden Col. 3, 5 die ihm noch anhaftenden

---

2, 18) bezeichnet. Es hängt damit zusammen, daß mit einer eigenthümlichen W des Bildes die Vorstellung von einem Auferstehen mit Christo nicht dem Mitsterb Christo, sondern diesem früheren Todeszustande entgegengesetzt wird (Col. 2, 12. 1 Eph. 2, 5. 6).

10) Der neue Mensch ist aber ein eben erst an die Stelle des alten Getreten weil es die Natur des Menschen mit sich bringt, daß in das principiell gesetzte ne sen sich immer wieder das alte trübend einmischt, stetig in seiner Beschaffenheit e d. h. in seiner ursprünglichen Natur (die er als νέος ἄνθρωπος an sich trägt) wiederhe werden muß (Col. 3, 10: ἐνδυσάμενοι τὸν νέον τὸν ἀνακαινούμενον. Vgl. 2 Cor. Röm. 12, 2).

11) Zweifelhaft kann nur sein, ob dabei ausdrücklich an das anerschaffene g Ebenbild (Gen. 1, 27) gedacht ist, wie Baur, S. 271 meint, da dieses wenigstens älteren Briefen nur auf die Herrschermajestät des Menschen gedeutet wird (1 Cor. vgl. §. 94, e).

m Neigungen selbst als seine irdischen Glieder bezeichnet (τὰ μέλη ὑμῶν ἐπὶ τῆς γῆς), während der Theil seines Wesens, welcher auf die himm- n Dingen gerichtet ist, bereits mit Christo im Himmel befindlich gedacht Dort sind aber nicht nur seine schon gegenwärtig ihm mit Christo gege- n Güter, sondern auch die ihm in Hoffnung gewissen (Col. 1, 5: ἡ ἐλπὶς ἀποκειμένη ἐν τοῖς οὐρανοῖς), vor Allem das im Jenseits zu erwar- e Leben, das, als von Gott ihm bestimmt, freilich noch in Gott verbor- ist, aber dort doch schon real vorhanden, wie das verklärte Leben, das istus bereits erlangt hat und das uns nur noch verborgen ist, um bei Parusie zugleich mit dem uns bestimmten offenbar zu werden (Col. 3, 3. 4). Damit auch der Sache nach nichts anderes gesagt, als wenn 2 Cor. 5, 1 n Verklärungsleib als ein bereits im Himmel befindliches Besitzthum ge- acht wird, so dient doch diese Ausführung mit dazu, das Christenleben als n himmlisches zu charakterisiren. Ist auch das den Heiligen bestimmte Be- itzthum (κλῆρος. Vgl. Act. 26, 18) im Lichtreich (ἐν φωτί. Vgl. 2 Cor. 11, 14: ἄγγελος φωτὸς) ein jenseitiges, so sind sie doch für ihren Antheil daran (μερίς. Vgl. 2 Cor. 6, 15) bereits fertig gemacht von Gott (Col. 1, 12), so daß sie ideell schon als Bürger dieses Lichtreichs betrachtet werden können. Wir haben hier nur eine höhere Stufe jenes Ineinanderseins von Gegenwart und Zukunft, das wir schon §. 96, b in den älteren Briefen fanden.

§. 105. Die Verwirklichung des Heils in der Kirche.

Durch die innigste Vereinigung der Kirche mit Christo als ihrem Haupte wird die Kirche zu der Vollendung geführt, mit welcher an ihr das Weltziel erreicht ist. a) Es vollzieht sich aber diese Heilsverwirklichung in der Kirche so, daß dabei die Trennung zwischen Heiden und Juden aufgehoben wird, indem jene an dem diesen verheißenen Heil in Christo Antheil empfangen. b) Es wird nemlich die Scheidewand niedergerissen, welche das Gesetz zwischen ihnen aufgerichtet hatte, indem dieses behufs Aufrichtung einer ganz neuen Lebens- und Heilsordnung für beide Theile durch Christum aufgehoben wird. c) Dennoch wird das Gesetz im Christenthum seiner wahren Bedeutung nach erfüllt, weil es, sofern es dieser neuen Ordnung weichen muß, typisch auf sie hinweist. d)

a) Das gottgesetzte Weltziel, welches durch die Ausführung des vorweltlichen Erlösungsrathschlusses erreicht werden sollte, beginnt sich zu realisiren in der Kirche. Sollte nach dem göttlichen Weltplan Alles in Christo zusammengefaßt werden, so stehen ja die einzelnen Glieder der Kirche bereits in einer Lebensgemeinschaft mit ihm, kraft welcher er in ihnen ist und sie in ihm (§. 101, a). Dasselbe gilt aber von der Kirche als ihrer Gesammtheit [1]), sofern ihr Christus von Gott zum Haupte gegeben wird (Eph. 1, 22).

1) In unseren Briefen kommt ἐκκλησία überwiegend von der Gesammtgemeinde d. h. von der Kirche vor; doch auch von der Localgemeinde (Col. 4, 16. Phil. 4, 15) und von den einzelnen Conventikeln innerhalb derselben (Col. 4, 15. Philem. v. 2) ganz wie §. 92, a. Anm. 1.

Damit ist nemlich nicht bloß seine Stellung als Oberhaupt (ὑπὲρ π
bezeichnet, sondern die bereits 1 Cor. 12, 27 angedeutete Vorstellung
organischen Einheit der mit Christo verbundenen Kirche ist hier zu einem
lungsausdruck geworden für das Wesen der Kirche selbst, sofern sich
das durch den Welt- und Heilsplan bezweckte Verhältniß zu Christo n
Christus ist das Haupt (Eph. 4, 15), die Kirche sein Leib (Eph. 4, 12
1, 24), beide gehören, wie das Haupt und der Leib, unzertrennlich zus
(Col. 1, 18). Und zwar bedarf nicht nur die Kirche, als der Leib, (
als des Hauptes (Col. 2, 19. Eph. 4, 15. 16), sondern der Apostel
das kühne Wort, daß auch Christus der Kirche bedarf als seines Leibe
dessen, was zu seiner Ergänzung gehört, sein Wesen erst ganz voll
(Eph. 1, 23: τὸ πλήρωμα αὐτοῦ). Denn, obwohl der Apostel freilic
drücklich hinzufügt, daß er der ist, der das ganze Universum mit sein
herrschaft erfüllt, so kann er doch nur in dieser Vereinigung mit der
werden, wozu er im ursprünglichen Weltplan bestimmt war (§. 103
Als der Leib Christi muß die Kirche wachsen. Dieses gottgewirkte Wach
geht als organisches vom Haupte aus und wird vermittelt durch die versch
Gelenke und Bänder, welche den Leib mit dem Haupte verbinden und il
Lebenskräfte des Hauptes zuführen (Col. 2, 19) d. h. durch die versch
Hülfsleistungen Christi, durch welche er nach seiner dem Maße der Gnaden
welches jedes Glied empfangen hat, entsprechenden Wirksamkeit das 2
thum der Kirche fördert (Eph. 4, 16). Diese hat ihrerseits also nur
halten am Haupte (Col. 2, 19) und immer mehr in allen Stücken z
den, was sie als Leib dem Haupte gegenüber sein soll (Eph. 4, 15),
sie das Maß des Mannesalters erreiche, ein ἀνὴρ τέλειος werde (
Dieses Mannesalter (ἡλικία τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ) ist abe
jenige, in welchem durch die Vollendung ihres Verhältnisses zu Christ
sich ihr nun ganz mittheilt, die Kirche selbst erfüllt wird mit der ganzen
Christi, und weil in diesem die ganze Fülle der Gottheit wohnt, so w
erfüllt bis zum Maße der ganzen Gottesfülle selbst (Eph. 3, 19.
§. 103, d). Daraus aber erhellt, wie durch die Vollendung ihres V
nisses zu Christo mittelst dieses gottgewirkten Wachsthums (Col. 2
αὔξησις τοῦ θεοῦ) die Kirche d. h. der erwählte Theil der Creatur zuglei
Vollendung ihres Verhältnisses zu Gott geführt wird, der nun über
ihren Gliedern ist, durch sie Alle wirkt und in ihnen Allen wohnt

2) Sofern nun nach §. 94, c der Mann des Weibes Haupt (freilich zunächst a
Oberhaupt) ist, bietet sich für dieses Verhältniß als irdisches Abbild die Ehe dar
5, 23), in welcher das Weib dem Manne unterthänig ist (v. 24), zumal auch da
hältniß der Gemeinde zu Christo zugleich ein Liebesverhältniß ist (6, 24. Vgl.
16, 22). Wie der Mann aber im Weibe nur einen Theil seines eignen Ich liebt (5, 2
so liebt Christus in der Gemeinde die Glieder seines eignen Leibes, die vielleich
v. 30 als aus ihm hervorgewachsen bezeichnet werden (Vgl. 1 Cor. 11, 12). So w
Ehe zu einer geheimnißvollen Weissagung (Vgl. §. 73, d) auf das Verhältniß Ch
seiner Gemeinde, da er, wie der Mann Vater und Mutter verläßt, um seinem
anzuhangen (Gen. 2, 24), einst den Himmel verlassen wird, um seine eheliche V
gung mit der Kirche vollkommen zu realisiren (v. 31. 32), die er sich schon jetzt al
Braut zur Ehe bereitet, indem er sie immer mehr zu einer fleckenlosen Heiligkeit zu
sucht (v. 27. Vgl. 2 Cor. 11, 2).

4, 6), und damit ist ja das Weltziel erreicht, an welchem Gott Alles in Allen sein soll (1 Cor. 15, 28)[3].

b) Indem nun die Kirche inmitten des κόσμος (im Sinne von §. 100, a) sich verwirklicht, findet sie die vorchristliche Menschheit geschieden durch den tiefgreifenden religionsgeschichtlichen Gegensatz des Judenthums und Heidenthums. Das Erlösungswerk aber, das die Trennung zwischen den Menschen und der höheren Geisterwelt, wie zwischen der Erde und dem Himmel aufgehoben hat (§. 104), zeigt sich auch hier als die Aufhebung aller vorhandenen Gegensätze. Christus ist der Friedensmittler (Eph. 2, 14: ἡ εἰρήνη ἡμῶν) geworden, indem er kam und ein gleiches Heil den Fernen und den Nahen (Jesaj. 57, 19) d. h. den Heiden und den Juden verkündigte (v. 17). Die Vereinigung beider ist aber zunächst dadurch geschehen, daß die Heiden an der Verheißung Israels Antheil erlangt haben, daß sie συγκληρονόμα καὶ σύσσωμα καὶ συμμέτοχα τῆς ἐπαγγελίας geworden sind und zwar in Christo, an dessen Heilswerk sie mittelst der glaubenwirkenden evangelischen Verkündigung Antheil erlangt haben (3, 6). Diese Verheißung war ursprünglich der Vorzug Israels, durch sie standen die Israeliten als solche, deren Hoffnung schon zuvor auf den Messias gegründet war (1, 12: προηλπικότες ἐν τῷ Χριστῷ), bereits in einer, wenn auch zunächst noch idealen Beziehung zu dem, in welchem die Kirche ihr Haupt erhalten und zu der Realisirung des göttlichen Heilsplans geführt werden sollte. Sie waren daher schon nach dem Vorsatz deß, der Alles nach dem Rath seines Willens wirkt, vorherbestimmt zu dem, was sie jetzt als das ihnen bestimmte Theil erlangt haben (v. 11: ἐκληρώθημεν), während die Heiden, die außer jeder Beziehung zu dem Messias standen, weil sie, der Theokratie Israels und den Bündnissen der Verheißung fernstehend, keinen Gott und keine Hoffnung hatten (2, 12), erst im Evangelium von der vorhandenen Errettung hören und nachdem sie es im Glauben angenommen, durch den verheißenen Geist als Angeld der in ihm garantirten Heilsvollendung empfangen (1, 13). Stimmt dies ganz mit den §. 90, c erörterten Aussagen der älteren Briefe überein, so entspricht es auch völlig der dort an dem Bilde vom edlen Oelbaum erläuterten Anschauung des Apostels, wenn die Heiden 2, 19 als solche betrachtet werden, die einst Fremdlinge waren und kein Bürgerrecht in der Theokratie hatten, jetzt aber Mitbürger der Heiligen (Vgl. Röm. 11, 16) und Hausgenossen Gottes, dessen familia die Nachkommen der Erzväter bilden, geworden sind (Vgl. 2, 13: οἵ ποτε ὄντες μακρὰν ἐγγὺς ἐγενήθητε). Da aber in dem ἀπηλλοτριωμένοι (2, 12) angedeutet, daß auch die Heiden, obwohl sie der Theokratie nie angehört haben, doch ursprünglich zur Theilnahme an ihr bestimmt waren (§. 104, c), so erhellt hier nur aufs Neue, wie sich durch die Vereinigung der Heiden mit den Juden in der Kirche der Weltplan realisirt, welcher die ganze Menschheit für die Vereinigung

---

3) Je mehr Paulus nach §. 99, c einst gehofft hatte, daß dieses Ziel an der Menschheit im Großen und Ganzen werde erreicht werden, um so mehr begreifen wir, wie er später, als ihm immer mehr die Schranken seiner Missionswirksamkeit ins Bewußtsein traten, nur noch mit Weinen derer gedenken konnte, die Feinde des Kreuzes Christi blieben und sich dadurch selbst von diesem Ziele ausschlossen (Phil. 3, 18 und dazu Weiß, Philipperbrief. 1859. S. 276).

l) Je mehr in der späteren Zeit seines Lebens (Vgl. Anm. 5) auf dem ischen Missionsgebiet die Macht der judaistischen Opposition gebrochen e mehr in seinen gemischten Gemeinden die Macht des christlichen Gei- ib das Bedürfniß der Ausgestaltung einer neuen gemeinsamen Lebens- ig die Judenchristen allmählig in umfassenderem Maße von der väter- Sitte losgelöst hatte, als Paulus selbst es ursprünglich principiell for- Vgl. §. 87, b), um so leichter erklärt sich die etwas veränderte Stel- ım Gesetz, welche unsere Briefe zeigen. Denn je mehr das Gesetz in uchstäblichen Form seine Bedeutung selbst für die Judenchristen ver- nsomehr mußte Paulus die ihm als göttlichem Gesetze zukommende de Bedeutung anderswo suchen, und hiezu bot sich die typische Auffas- sselben dar, von der sich übrigens in den älteren Briefen bereits An- den (Vgl. §. 73, c). Nach dieser Auffassung, wie sie Col. 2, 17 prin- ormulirt wird, sind die gesetzlichen Institutionen nur die σκιὰ τῶν των d. h. die schattenhaften Vorbilder der Institutionen der messiani- it, welche zwar die äußere Form derselben abbilden, aber ihr Wesen thalten. Der Körper selbst d. h. die concrete Wirklichkeit derselben Christo an (τὸ δὲ σῶμα Χριστοῦ), sofern er ihr Urheber ist und über tet. Sein freiwilliges Opfer ist ja das wahrhaft gottgefällige Sühn- Eph. 5, 2), die durch ihn vermittelte Beschneidung, welche in der in ebensgemeinschaft vollzogenen Ablegung des von der σάρξ beherrsch- μα bei der Taufe besteht, ist die wahre, nicht mit Händen gemachte idung (Col. 2, 11). Die Christen sind deshalb die wahrhaft Be- nen (Phil. 3, 3), ihre durch den Geist Gottes gewirkte λατρεία ist hre Gottesdienst (3, 3. Vgl. Röm. 12, 1) und die christliche Lie- ng (Phil. 4, 18) sowie die Amtsführung des Apostels (2, 17. Vgl. 15, 16) sind die wahren Opfer. Wird auf diesem Wege das Gesetz sei- sten Bedeutung nach im Christenthum erfüllt, soweit die Satzungen n nur schattenhaft das Wesen der christlichen Lebensordnung vorbilde- versteht es sich von selbst, daß die Gebote desselben im Christenthum ebend bleiben, wo sie unmittelbar den Willen Gottes über die natür- Lebensverhältnisse offenbaren (Eph. 6, 2 und dazu §. 101, b)[6].

(Col. 2, 16) tritt nur noch unter den Gesichtspunkt der Abhängigkeit von Satzungen, berhaupt dem unreifen religiösen Entwicklungsstadium der vorchristlichen Welt an- r. 20. Vgl. übrigens Gal. 4, 3. 9).

Es ist irrig, wenn Baur, S. 275. 276 meint, daß in unsern Briefen das Ju- und Christenthum näher zusammengerückt werden als in den älteren. Durch ipiellere Betonung des typischen Charakters der ATlichen Institutionen wird viel- enbar die Bedeutung, welche dieselben an sich selbst haben, in den Hintergrund . In den älteren Briefen wird noch stark die Bedeutung hervorgehoben, welche neidung als solche hat (§. 71, a); hier, wo in der Taufe die typische Bedeutung neidung erfüllt erscheint (Col. 2, 11. 12), wird die am Fleisch handgreiflich voll- Beschneidung bereits als eine λεγομένη d. h. als eine nicht wirkliche bezeichnet 11), ja als eine κατατομή (Phil. 3, 2), als eine zwecklose Verstümmelung (Vgl. 12). Die Beschneidung an sich hat ihre Bedeutung verloren, nachdem sie im ty- Sinne erfüllt ist. Damit ist, was Paulus in den älteren Briefen über die ur- he Bedeutung der Beschneidung gesagt hat, nicht aufgehoben, aber die Reflexion ichtlich zurückgedrängt. Im Vordergrunde seines christlichen Bewußtseins steht die

§. 106. Das Christenthum als Gemeinschaftsprincip.

Die Aufgabe der Kirche ist es, die in ihr objectiv gegebene Einheit, auch durch die Mannigfaltigkeit der das Eine Ziel der wahren Vollkom heit bezweckenden Gaben nicht aufgehoben wird, in der Eintracht immer zu verwirklichen. a) Diese kann aber nur erfüllt werden durch die selb und demüthige Liebe, welche durch Sanftmuth und Langmuth, wie gütige und nachgiebige Milde allen Streit unmöglich macht. b) An Stelle unfruchtbarer Askese soll die Enthaltung nicht nur von heidni Lastern, sondern auch von jedem Worte treten, das die Liebesgemein stört, und überhaupt soll der gesellige Verkehr auch im Worte dem D der Liebe und dem Preise Gottes geweiht sein. c) Vor Allem aber solle natürlichen Pflichten, welche die Grundformen des menschlichen Ge schaftslebens fordern, im Christenthum nur im höheren Sinne erfüllt den. d)

a) An der Aufhebung des Gegensatzes zwischen Heiden und kommt der Kirche nur in ursprünglicher Weise zum Bewußtsein, was Aufgabe ist, nemlich die Eintracht (εἰρήνη) zu verwirklichen und so in i Kreise zu sein, was Christus in umfassendem Sinne für das ganze Un sum ist. Eben darum ist sie Ein Leib, in dieser organischen Einheit bereits ausgesprochen ihr Beruf zur Verwirklichung der εἰρήνη (Col. 3 εἰς ἣν ἐκλήθητε ἐν ἑνὶ σώματι). Dem ἓν σῶμα entspricht aber auch ἓν πνεῦμα (Eph. 4, 4), der Eine Geist, welcher der Gemeinde von C gegeben ist [1]). Wie dieser Geist das Unterpfand der Einen Hoffnun (§. 101, c), so ist jedes Glied derselben so zur Gemeinde hinzugeführt, ihm zugleich ein und dieselbe Hoffnung in dieser Berufung gewährleis (καθὼς καὶ ἐκλήθητε ἐν μιᾷ ἐλπίδι τῆς κλήσεως ὑμῶν). Diese Ei der Hoffnung beruht aber wieder auf der Einheit Christi als des κύριος wie des Glaubens an ihn und der Taufe auf ihn, wodurch sich sub und objectiv die Berufung vollzieht (v. 5), und auf der Einheit Gottes des Vaters aller Gläubigen, an denen sich in der Gemeinschaft mit C das in dem Welt- und Heilsplan intendirte Verhältniß zu ihrem Gott wirklicht (v. 6. Vgl. §. 105, a). Die gemeinsame Christenhoffnung aber wie alle diese gemeinsamen Heilsgüter, der Kirche verkündigt in dem E

Anschauung, wonach Alles, was das Judenthum von wirklichen Gütern besaß, ihm nur nutzlos, sondern schädlich wird, sobald es daran hindert, in Christo das höchste zu suchen und zu finden, und darum für Unrath gehalten werden muß (Phil. 3, Dem ungläubig bleibenden Judenthum verkehren sich seine heiligen Institutionen u seine Güter in werthlose, ja schädliche Besitzthümer.

1) Die Einheit dieses Geistes kann nur bewahrt werden, wenn die Kirche, ve bunden durch das Band der Eintracht, jedem andern (dämonischen) Geiste den ; und Einfluß verwehrt (Eph. 4, 3), sie kann nur feststehen in dem Einen Geiste, sie einmüthig zusammenkämpft für den Glauben an das Evangelium (Phil. 1, 27 einmüthig trachtet nach dem Einen Ziel (2, 2: σύμψυχοι τὸ ἓν φρονοῦντες), das der ihr vorgesteckten Hoffnung gegeben ist.

gelium (Col. 1, 5), für das sie einmüthig zusammenkämpfen soll (Phil. 1, 27), und dessen ökumenischer Charakter (Col. 1, 6. 23) besonders hervorzuheben war in einer Zeit, wo fremdartige Speculationen in die Kirche eindringen wollten und ihre Einheit gefährdeten (§. 59, c). Diese Einheit des Evangeliums ist aber dadurch garantirt, daß es dieselben gottberufenen und geistbegabten Organe (Eph. 3, 5: οἱ ἅγιοι ἀπόστολοι καὶ προφῆται) sind, welche dasselbe verkündigen. Auf dem Fundamente, das sie gelegt und dessen Eckstein Christus ist, weil er den Mittelpunkt der Heilsverkündigung bildet (Vgl. 1 Cor. 3, 11), wird jede Gemeinde und damit die ganze Kirche erbaut zu dem Einen Tempel Gottes (Vgl. §. 92, a), in welchem Gott in Christo oder in seinem Geiste Wohnung macht (Eph. 2, 20—22)[2]). Mit dieser objectiv gegebenen Einheit der Kirche steht auch nicht die Mannigfaltigkeit der Gnadengaben im Widerspruch, in denen jedem einzelnen Gliede der Kirche die Gnade gegeben ist nach dem Maße der Gabe Christi (4, 7. Vgl. v. 16 und dazu §. 105, a)[3]). Neben den Aposteln und Propheten, die auch in den älteren Briefen die ersten und vorzüglichsten Gabenträger sind, erscheinen v. 11 die Evangelisten, die dort zwar nicht dem Namen aber der Sache nach vorkommen (§. 89, c), die Hirten und Lehrer[4]), und als Träger der Gaben der Kybernese und der Diakonie (§. 92, d) die ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι (Phil. 1, 1). Wie mannigfaltig aber diese Gaben auch sein



2) Eigenthümlich ist unseren Briefen, daß die gemeindegründende Thätigkeit den Aposteln und Propheten zugeschrieben scheint, während sie §. 89, c gerade dem Apostolat vorbehalten wird. Aber theils handelt es sich hier nicht um die erste Grundlegung zur Gemeinde, sondern um den Weiterbau an ihr (ἐποικοδομεῖν. Vgl. Act. 20, 32), bei welchem auch 1 Cor. 3, 10—14 die Arbeit derer in Betracht kommt, welche das Werk der Apostel weiterführen, theils mußten hier besonders die Propheten genannt werden, weil der Inhalt des Evangeliums in unseren Briefen vorzugsweise als das kraft göttlicher Offenbarung kund gewordene, alle Weisheit und Erkenntniß in sich schließende Mysterium gedacht ist und die Propheten nach §. 92, b in gleicher Weise wie die Apostel κατ' ἀποκάλυψιν reden (Vgl. Eph. 3, 4. 5).

3) Wenn hier ausdrücklich im Unterschiede von §. 92, b. Anm. 6 Christus als der bezeichnet wird, welcher nach seiner Himmelfahrt Gaben den Menschen gegeben hat (v. 8—10), so hängt das damit zusammen, daß von ihm als dem Haupte der Kirche Alles ausgeht, was dem Wachsthum seines Leibes dient.

4) Daß diese den drei anderen Gabenträgern gegenüber zu einer Einheit zusammengefaßt werden, ist unleugbar; daraus folgt aber nicht, daß die in den älteren Briefen noch getrennt vorkommenden Gaben der Kybernese und der Lehre bereits in denselben Personen vereinigt zu sein pflegten, da auch die der Einzelgemeinde angehörenden Gabenträger den der ganzen Kirche dienenden gegenübergestellt sein können, wenn anders hier überall von der Kybernese die Rede ist. Bemerkt muß nemlich werden, daß, wenn man auch die allerdings sprachlich näher liegende erstere Fassung adoptirt, noch keineswegs so ohne weiteres feststeht, daß das Bild der Hirten nach dem Vorgange des Petrus (§. 47, a. Anm. 1) auf das Vorsteheramt zu beziehen ist, da Act. 20, 28 für den Sprachgebrauch des Apostels nicht maßgebend sein (Vgl. dagegen Phil. 1, 1) und das Bild an sich auch auf die Ernährung der Gemeinde mit dem Wort der Wahrheit sich beziehen, also nur eine bildliche Bezeichnung der Lehrer sein kann. Daß aber Eph. 4 hauptsächlich und vielleicht ausschließlich von Lehrgaben die Rede ist, hat ebenfalls seinen Grund darin, daß in unseren Briefen auf die Förderung der Erkenntniß das Hauptgewicht fällt (§. 102, c).

mögen, so haben sie alle doch nur den Einen Zweck, die Heiligen in Stand zu setzen zum Werke des Dienstes, den ein jeder für die Fortentwicklung der Kirche zu leisten hat (Eph. 4, 12. 16)[5]). Das einheitliche Ziel dieser Fortentwicklung ist aber die τελειότης, welche 4, 13 näher bestimmt wird als die Einheit des Glaubens und der Erkenntniß Christi (§. 102, c) im Gegensatz zu der geistigen Unreife, welche durch jeden Wind der Lehre in dem verführerischen Trugspiel menschlicher Weisheit umgetrieben wird (v. 14), und Col. 1, 28 als die Mannesreife in der Lebensgemeinschaft mit Christo, die durch die rechte praktische Unterweisung erlangt wird (Vgl. Col. 4, 12) im Gegensatz zu der verkehrten Art, wie man in Colossä eine höhere Vollkommenheit christlichen Lebens erstrebte[6]).



b) Die Kirche kann ihr Ziel nur erreichen, wenn sie immer mehr in der Eintracht ihr wahres Wesen verwirklicht, und dieses geschieht durch die Liebe. Das einheitliche Streben Aller nach dem Einen Ziel kann sich nur verwirklichen, wenn Alle von dem Geiste der gleichen Liebe beseelt sind, dieselbe Liebe haben (Phil. 2, 2). Nur wenn alle christlichen Tugenden durch die Liebe als das Band der Vollkommenheit zu einem Ganzen vollendet und zusammengehalten werden, kann die Eintracht in den Herzen regieren (Col. 3, 14. 15. Vgl. Eph. 4, 2. 3. Phil. 4, 2). Sie ist es daher, in welcher die Herzen vereinigt werden (Col. 2, 2), welche das Lebenselement bildet, in dem sich jedes gesunde Wachsthum des Leibes Christi vollzieht (Eph. 3, 18. 4, 15). Ist schon in den älteren Briefen die Liebe die christliche Cardinaltugend (§. 93, b), so wird hier von diesem Gesichtspunkte aus ihre Bedeutung als solche noch näher begründet. Sie ist die specifische Frucht der Gerechtigkeit (Phil. 1, 11), die Folge des Wohnens Christi in unseren Herzen (Eph. 3, 17. 18); nach ihr wird zuerst gefragt (Col. 1, 8. Philem. v. 5), sie wird zuerst gewünscht (Phil. 1, 9), zu ihr wird vor Allem ermahnt (Eph. 5, 2)[7]). Die Liebe aber, welche allein im Stande ist die Eintracht zu erhalten, ist nach Phil. 2, 3. 4 ebenso eine selbstlose, die nicht das Ihre sucht (Vgl. 1 Cor. 13, 5. 10, 24) und darum den Gegensatz zu allem eigennützigen Parteitreiben (ἐριθεία) bildet, wie eine demüthige, welche, von eitlem Ehrgeiz fern, den [illegible]

5) Wenn diese vom Gesichtspunkt der menschlichen Mitarbeit an ihr als οἰκοδομ[illegible] bezeichnet wird, so liegt da ebenso wie §. 92, b das Bild von dem Gottestempel zu Grund[illegible] (Eph. 2, 20—22), während nach §. 105, a vom Gesichtspunkte der Hülfsleistung Chri[illegible] (als des Hauptes) aus dieselbe als Wachsthum des Leibes erscheint. Eigenthümlich i[illegible], daß beide Bilder in unseren Briefen für den Apostel schon so sehr termini technici ge[illegible] worden sind, deren Bildlichkeit ihm kaum mehr gegenwärtig ist, daß er dieselben viel[illegible] miteinander vermischt (Eph. 2, 21. 4, 12. 16).

6) Diese Vollkommenheit soll freilich der Einzelne niemals bereits erreicht zu hab[illegible] glauben (Phil. 3, 12—14), vielmehr soll er nach dem schönen Oxymoron des Apos[illegible] seine Vollkommenheit darin suchen, sich nie vollkommen zu wähnen, sondern stets n[illegible] der Vollkommenheit zu trachten (3, 15. Vgl. §. 26, d).

7) Wenn sie Eph. 1, 15. Col. 1, 4 (wo sie als Liebe zu allen Heiligen auf der die[illegible] gemeinsamen Hoffnung ruht: v. 5), vielleicht auch Philem. v. 5 dem Glauben coordinirt [illegible] werden scheint (wie §. 62, b), so geschieht dies doch nur, wo nach den Hauptstücken gefr[illegible] wird, in welchen sich der Zustand der Gemeinde als lobenswerther zeigt; Eph. 6, 23 a[illegible] zeigt, daß es sich nicht um eine wirkliche Coordination handelt, wodurch der Glaube zu einer Tugend neben der Liebe gemacht würde.

andern gern und willig sich unterordnet (Vgl. Eph. 5, 21). So verbindet sich auch hier, wie in den älteren Briefen (§. 93, a), mit der Liebe die Demuth (Eph. 4, 2. Col. 3, 12), die an beiden Stellen von der Sanftmuth begleitet ist, welche sich nicht so leicht erzürnt (Vgl. Eph. 4, 26. Col. 3, 8), und von der Langmuth, welche die Schwäche oder Unbill des Nächsten ausdauernd trägt und somit wieder in die Liebe übergeht (Eph. 4, 2: ἀνεχόμενοι ἀλλήλων ἐν ἀγάπῃ. Vgl. Col. 3, 12. 13), mit der wir beide auch dort verbunden fanden. Auch hier ist, wie dort, die Liebe, für welche Eph. 5, 2 Christus selbst als Vorbild aufgestellt wird, eine gütig gebende (Eph. 4, 32: χρηστοὶ, εὔσπλαγχνοι. Col. 3, 12: σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ, χρηστότης), wie eine mild vergebende nach dem Vorbilde Gottes (Col. 3, 13. Eph. 4, 32. 5, 1) und Phil. 4, 5 wird dies in dem Begriff der billigen und nachgiebigen Milde (ἐπιεικές. Vgl. 2 Cor. 10, 1) zusammengefaßt, welche allem Streite vorbeugt und die Spitze abbricht.

c) Je mehr unsere Briefe eine Richtung bekämpfen, welche das Wesen der christlichen Sittlichkeit in eine unfruchtbare, ja aufblähende (Col. 2, 23) Askese setzte (§. 59, c), in der Paulus nur einen Rückfall in die στοιχεῖα τοῦ κόσμου sehen konnte (v. 20), um so mehr wurde es nöthig zu zeigen, wie sich die christliche Sittlichkeit in den Verhältnissen des natürlichen Lebens zu bethätigen hat. Daher die immer wiederholten nachdrücklichen Hinweisungen darauf, wie sittliche Reinheit und Makellosigkeit das Ziel des Christenthums sei (Col. 1, 22. Eph. 1, 4. 5, 27. Phil. 1, 10. 2, 15. Vgl. 4, 8. 9). Auch hier ist damit zunächst gegeben die Enthaltung von den heidnischen Cardinallastern der Unzucht und Habgier (Col. 3, 5. Eph. 5, 3. 5, vgl. §. 100, b); doch warnt Paulus noch speciell vor der Betheiligung an der heidnischen Geselligkeit, bei welcher es ohne Völlerei (Eph. 5, 18) und Unzucht (Vgl. Röm. 13, 13) nicht abging und die immer wieder in die Gemeinschaft mit heidnischem Sündenwesen hineinzog (5, 7. 11), und setzt dem Verbot des Stehlens das Gebot des Arbeitens entgegen, das nicht nur den eigenen Unterhalt, sondern auch die Mittel zur Wohlthätigkeit zu erwerben sucht (Eph. 4, 28). Wie hier schon das Gemeinschaftsleben der Menschen mit seinen Anforderungen in den Blick gefaßt ist, so ist es insbesondere der gesellige Verkehr, auf dessen Heiligung die Ermahnungen unserer Briefe abzielen. Es ist nicht bloß der sündhafte Zorn, vor dem Paulus warnt, sondern auch der Ausbruch des Zorns in Geschrei und Lästerung (Col. 3, 8. Eph. 4, 31), vor Allem aber ist es die Lüge, die er verbietet (Col. 3, 9), weil sie die (Vertrauen und darum Wahrhaftigkeit fordernde) gliedliche Gemeinschaft der Christen unter einander aufhebt (Eph. 4, 25), ohne welche die Idee der Kirche (not. a) sich nicht verwirklichen kann [8]). Ueberhaupt aber wird ein großer Nachdruck gelegt auf die Bedeutung des Wortes im geselligen Verkehr. Dasselbe soll stets darauf bedacht sein, dem Nächsten durch eine seinem Bedürfniß entsprechende Erbauung einen Liebesbeweis zu geben im Gegensatz zu faulem (Eph. 4, 29), fadem, frivolem oder gar obscönem Geschwätz (Col. 3, 8. Eph.

8) Im Verkehr mit den Nichtchristen fordert er praktische Weisheit, die den rechten Zeitpunkt auskauft, mit gewinnendem Wort stets zur rechten Antwort bereit ist (Col. 4, 5. 6) und jeden Augenblick nützt zu bessernder Einwirkung auf sie (Eph. 5, 11—16). Auch Phil. 4, 8 wird das christlich Sittliche zugleich als das charakterisirt, was liebens- und lobenswürdig ist und einen guten Klang hat unter den Menschen (Vgl. §. 47, d).

5, 4: αἰσχρολογία). Der höchste Zweck des geselligen Verkehrs ist, Wort von Christo in der Gemeinschaft die Stätte zu bereiten zu gegense Belehrung und Zurechtweisung, wie zur Erbauung durch die mannigfa Arten des Lobgesanges (Col. 3, 16. Eph. 5, 19). Es hängt das zusa mit dem besonderen Nachdruck, der auf die Pflicht der Danksagung wird (Col. 1, 12. 2, 7. 3, 15. 17. 4, 2. Eph. 5, 4. 20. Phil. 4, 6. Col. 1, 3. Philem. v. 4. Eph. 1, 16. Phil. 1, 3), durch welche demnach die gesellige Gemeinschaft dem letzten Endzweck des Heilswerkes, de §. 99, d die Verherrlichung Gottes ist (Eph. 1, 6. 12. 14. 3, 21. Phil. 2, 11. 4, 20), dienen muß. Daran schließen sich die Ermahnungen z bet und Wachsamkeit (Col. 4, 2. Eph. 6, 18. Phil. 4, 6. Vgl. 1 Cor. 1 γρηγορεῖτε und §. 62, c), insbesondere zur Fürbitte (Col. 4, 3. Eph. 19. Phil. 1, 19), welche die gesellige Gemeinschaft in den Dienst der stellt und in welcher der Apostel selbst das Vorbild giebt (Col. 1, 3. 9. Eph. 1, 16 ff. 3, 14 ff. Phil. 1, 9. Vgl. Col. 4, 12). Vgl. §. 93, b.

d) Jemehr das Christenthum als Gemeinschaftsprincip gefaßt wir so mehr wird der umbildende Einfluß in den Blick gefaßt werden müssen chen es auf die Formen des natürlichen Gemeinschaftslebens ausübt. Grundform derselben ist die Familie; daher geht der Apostel in unsern B so besonders ausführlich auf die Verhältnisse des Familienlebens ein un wickelt fast systematisch die sittlichen Pflichten, welche sich vom christliche sichtspunkte aus für die einzelnen Glieder der Familie ergeben. Wir hienach nicht die principiellen Verhandlungen über die Ehe zu erwarten wir §. 95 in den älteren Briefen fanden. Es ist der Thatbestand einer lichen Ehe vorausgesetzt und es handelt sich nur darum, welche Pflichte selbe den Ehegatten auferlegt. Diese dürfen aber keine anderen sein, a an sich schon im Wesen dieses gottgestifteten Gemeinschaftsverhältnisse gen, weil das Christenthum dasselbe nicht aufheben sondern nur he kann [9]). Indem nun aber der Christ erkennt, daß die Ehe ein Myst ist, das auf das Verhältniß Christi und der Kirche hindeutet (v. 32 §. 105, a), wird ihm Christus das Vorbild der Liebe, die der Mann Weibe schuldet (v. 25. 29), die Kirche in ihrer Unterordnung unter Chr das Vorbild der Gattinpflicht (v. 24). Es erhellt aber daraus, daß Unterordnung des Weibes in der Ehe Christi Wille ist, daß sie in dem nen Manne Christo sich unterordnet (v. 22). Auch in dem Verhältni Kinder zum Vater bleibt es im Christenstande bei dem unbedingten G sam (Col. 3, 20. Eph. 6, 1: ὑπακούετε — ἐν κυρίῳ), welchen schon göttliche Gebot im A. T. fordert (v. 2). Wenn dagegen die Vaterpflich hin bestimmt wird, die Kinder nicht zum Widerstande zu reizen, so zwar zunächst darauf zurückgegangen, daß das Vertrauen, welches die G lage des natürlichen Kindesverhältnisses bildet, nicht geschädigt werden

9) Auch im Christenstande ist die Grundpflicht des Weibes die Unterordnung 3, 18) und die daraus fließende ehrfurchtsvolle Scheu (Eph. 5, 33). Diese ergie bereits aus dem natürlichen Unterordnungsverhältniß des Weibes (§. 94, c) und wir 5, 22. 23 darauf zurückgeführt. Ebenso folgt die Pflicht der Liebe des Mannes gege Weib (Col. 3, 19) bereits daraus, daß der Ehe die fleischliche Gemeinschaft der Ge ter wesentlich ist (Eph. 5, 31), der Mann im Weibe nur einen Theil seines eigenen liebt (v. 28. 29. 33).

durch Entmuthigung (Col. 3, 21), aber Eph. 6, 4 wird auch hier bereits ausdrücklich darauf verwiesen, daß dieses dem Wesen der christlichen Erziehung widerspricht, in welcher der Herr selbst die Kinder leiten und zurechtweisen will. Es folgt daraus weiter, daß der Vater nur in seinem Sinne die Erziehung führen darf, das Kind aber in ihm dem Herrn selbst gehorchen muß. Die sehr eingehenden Erörterungen des Apostels über das Sclavenverhältniß endlich sind lediglich eine Illustration zu 1 Cor. 7, 22 (§. 94, b). Der christliche Sclave bleibt Sclave, aber er dient nicht mehr aus Furcht und Zwang, sondern ohne Augendienerei und Menschengefälligkeit, mit herzlichem Wohlwollen dem irdischen Herrn, weil er in ihm nur den himmlischen Herrn sieht, der ihn dienen geheißen und ihn darüber zur Verantwortung zieht (Col. 3, 22—25. Eph. 6, 5—8). Damit hat das Sclavenverhältniß seinen Stachel verloren, weil es von dem Sclaven nichts fordern kann, als was er um Christi willen aus freien Stücken von selber thut. Ebenso soll auch der Herr dem Knechte, was recht und billig ist, geben und das Drohen lassen um des höheren Herrn willen (Col. 4, 1. Eph. 6, 9). Alle Willkührherrschaft hat aufgehört, weil auch der Herr dem Sclaven nichts gebieten und nichts thun darf, als was er vor Christo zu verantworten im Stande ist[10]).

10) Selbstverständlich schickt demnach Paulus zunächst den entlaufenen und von ihm bekehrten Sclaven Onesimus seinem Herrn zurück (Philem. v. 11) und bittet für ihn nur um Aufnahme seiner als eines christlichen Bruders und um Verzeihung (v. 16—18). Er bleibt aber trotzdem Sclave (v. 16. Vgl. v. 11) und es beruht lediglich auf rein persönlichen Beziehungen zu Onesimus, seinem geistlichen Sohne (v. 10. Vgl. 1 Cor. 4, 15), wenn Paulus v. 21 (Vgl. v. 12—14) indirect bittet, Philemon möge ihm fortan den Sclaven zu seinem Dienst überlassen. Paulus denkt auch hier an keine Aufhebung des Sclavenverhältnisses, da die Erfüllung der Christenpflicht Seitens der Betheiligten ohnehin dasselbe seinem Wesen nach völlig umgestalten mußte.



Vierter Abschnitt.

Die Lehrweise der Pastoralbriefe.

Dreizehntes Capitel.

Das Christenthum als Lehre.

---

§. 107. Die gesunde Lehre.

In den Pastoralbriefen wird das Christenthum wesentlich als Leh
Wahrheit gefaßt, von deren gläubiger Erkenntniß das Heil abhängt. a)
in jener Zeit aufgekommenes krankhaftes Erkenntnißstreben war es, w
weil es von der Wahrheit abführte und Spaltungen erzeugte, eine bes
Betonung der gesunden Lehre verlangte. b) Dieses Streben mußte aber
all da gefährlich werden, wo der Glaube selbst in seinem tiefsten G
grunde nicht mehr gesund war. c) Da nun die gesunde Lehre mit de
tern Frömmigkeit aufs Engste zusammenhängt, so kennzeichnen sich die
verirrungen der Gegenwart von selbst als Symptome einer krankhafter
derbniß des religiösen Lebens. d)

a) Daß in den Pastoralbriefen das Christenthum wesentlich als
gefaßt wird, erhellt daraus, daß an das sittliche Verhalten der Christ
Maßstab angelegt wird, ob die Lehre (ἡ διδασκαλία) dadurch der
rung preisgegeben (1 Tim. 6, 1) oder ihr Ehre gemacht werde (Tit. 2
Der Inhalt dieser heilbringenden Lehre, die von Gott unserm Erretter st
ist aber, wie in den älteren Briefen (§. 59, a), das Wort Gottes (Tit
10. 2 Tim. 2, 9. Vgl. 4, 2: ὁ λόγος schlechthin), mit dessen Verkünd
(κήρυγμα: Tit. 1, 3. 2 Tim. 4, 17. Vgl. 1 Tim. 3, 16) er seinen
(1 Tim. 2, 7. 2 Tim. 1, 11) betraut hat, oder das Wort der Wahrheit (2
2, 15)[1]. Wird das Christenthum aber von objectiver Seite her a

---

1) Das Wort διδασκαλία steht Röm. 12, 7 von der Thätigkeit des Lehrens, w
1 Tim. 4, 13. 16. 2 Tim. 3, 10. Tit. 2, 7, sodann Röm. 15, 4 von dem Belehrt
wie hier 2 Tim. 3, 16; endlich Eph. 4, 14. Col. 2, 22 von der Lehre dem Inhalt
wie hier meistens. Die Bezeichnung des Evangeliums als Wort der Wahrheit ist
den älteren, noch den Gefangenschaftsbriefen fremd, welche letztere ebenfalls bes
Nachdruck auf die Erkenntniß legen (§. 102, d). Doch ist die Wahrheit hier aussch

ehre der Wahrheit betrachtet, so kann es von subjectiver Seite nur aufgefaßt erden als die Erkenntniß der Wahrheit (2 Tim. 2, 25. 3, 7), welche darum er neben dem Glauben als das Charakteristicum der Christen genannt wird Tim. 4, 3. Tit. 1, 1). Andererseits nemlich charakterisiren sich die echten inder d. i. Schüler des Apostels durch ihren mit ihm gemeinsamen Glaun (Tit. 1, 4. 1 Tim. 1, 27. Vgl. *οἱ πιστοί*: 1 Tim. 4, 10. 12. 5, 16. 6, , und jede Freundschaftsverbindung mit ihm, die er anerkennen soll, muß diesem Glauben wurzeln (Tit. 3, 15). Denn es kann ja zu einer Erkenntß der Wahrheit nicht kommen ohne die zuversichtliche Ueberzeugung von r Wahrheit der Lehre, die sie verkündigt (1 Tim. 2, 7: *διδάσκαλος — ἐν ίστει καὶ ἀληθείᾳ*, 4, 6: *οἱ λόγοι τῆς πίστεως καὶ τῆς καλῆς διδαιαλίας*) und nur das der Lehre entsprechende Wort ist ein glaubwürdiges it. 1, 9) [2]). Auch da, wo die apostolische Verkündigung als das Evangeum bezeichnet wird (Vgl. 1 Tim. 1, 11. 2 Tim. 2, 8), heißt es von ihm, ß Christus dadurch unvergängliches Leben ans Licht gebracht hat (2 Tim. 8. 10: *φωτίσαντος*), so daß es als Mittel der Belehrung erscheint (Vgl. Cor. 4, 4. 6: *φωτισμὸς τοῦ εὐαγγελίου*). Allerdings ist auch jede inspirirte chrift (*γραφὴ θεόπνευστος*) des A. T's., das ja nach 1 Tim. 4, 13 in der emeinde vorgelesen ward, nützlich zur Belehrung und sittlichen Unterweisung Tim. 3, 16); aber die heiligen Schriften (*ἱερὰ γράμματα*) sind doch nur Stande, in wirklich heilbringender Art weise zu machen (*σοφίσαι εἰς ωτηρίαν*) vermittelst des Glaubens an Christum (v. 15), der also die rechte edeutung der Schriften erst verstehen lehrt und für ihre rechte Benutzung ets vorausgesetzt wird [3]).

---

die Wahrheit der Lehre gedacht, und nie mehr, wie im älteren Paulinismus überegend, als praktisches Princip. Dagegen sind die λόγοι τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ Tim. 6, 13) wegen des Zusatzes ὑγιαίνοντες wohl nicht Lehren, die von Christo stammen, ndern der Ausdruck bezeichnet in echt paulinischer Weise Christum als Object der gesunden hre, wie 2 Tim. 1, 8 (τὸ μαρτύριον τοῦ κυρίου ἡμῶν).

2) Die in unseren Briefen so häufige Formel: πιστὸς ὁ λόγος (1 Tim. 3, 1. Tit. 3,) beweist, daß es der wahren Lehre eigenthümlich ist, Glauben zu verdienen, wie das Wort Gottes selbst (2 Tim. 2, 11, vgl. mit v. 9), und wird 1 Tim. 1, 15. 4, 9 ausdrücklich dahin erklärt, daß sie einer vertrauensvollen Annahme werth ist. Die πίστις ist also nicht im objectiven Sinne eines Inbegriffs von Wahrheiten, welcher als stehende Lehre galt, wie Baur, S. 342 meint, vielmehr ist sie die Form, in welcher die Wahrheit (als der Inhalt der rechten Lehre) zunächst subjectiv angeeignet wird. War die Bildung des Glaubensbegriffs bei Paulus von der Beziehung auf die Wahrheit der evangelischen Verkündigung ausgegangen (Vgl. πίστις ἀληθείας 2 Thess. 2, 12. 13 und dazu . 81, e) und dieses Moment stets neben der Umbildung des Begriffs in der Rechtfertigungslehre festgehalten (§. 82, d. 100, d. Anm. 2), so mußte dasselbe hier wieder in dem ... in den Vordergrund treten, als das Christenthum überwiegend als die rechte hre gefaßt war.

3) Auch in den älteren Briefen ist die Schrift A. T's. recht eigentlich zur Belehrung nd Zurechtweisung der Gläubigen bestimmt (Röm. 15, 4. 1 Cor. 10, 11. Vgl. §. 87, d), ie denn auch 1 Tim. 5, 18 dieselbe Gesetzesstelle (Deutr. 25, 4) in derselben Weise wie Cor. 9, 9 verwerthet und 2 Tim. 4, 6 das Vergießen des Blutes im Märtyrertode als s Trankopfer betrachtet wird, wie Phil. 2, 17. Das Gesetz insbesondere ist gut (καλός. gl. Röm. 7, 16), aber nur, wenn es νομίμως d. h. der in ihm selbst liegenden Be-

b) Der Grund, weshalb unsere Briefe das Christenthum ha als Lehre fassen, liegt in den Zeitverhältnissen. Es haben sich der Wahrheit abgewendet (Tit. 1, 14. Vgl. 1 Tim. 6, 5. 2 Tim. 2, es steht zu befürchten, daß dies in Zukunft in immer umfassende der Fall sein wird (2 Tim. 4, 4). Es ist eine fälschlich sogenann aufgekommen (1 Tim. 6, 20), die zwar nicht als grundstürzende J scheint, aber als eine Beschäftigung mit leeren, unnützen, thör profanen Streitfragen (*ματαιολογία*: 1 Tim. 1, 6. Tit. 1, 10. *μω σεις*: 2 Tim. 2, 23. Tit. 3, 9. *βέβηλοι κενοφωνίαι*: 2 Tim. 2, 1 6, 20), die nur Streit und Zwietracht erzeugen (1 Tim. 1, 4. 6, 4. 14. 23. Tit. 3, 9). Der *αἱρετικὸς ἄνθρωπος* (Tit. 3, 10) ist kei im späteren Sinne, sondern einer, der Spaltungen anrichtet (*αἱ* Sinne von 1 Cor. 11, 19. Gal. 5, 20). Es ist keine besond die sich dieser Irrlehre gegenüber ausspricht (Baur, S. 343), sonde liegt in der Natur der Sache. Es giebt Irrlehren, welche auch bi monische gebrandmarkt werden (1 Tim. 4, 1), aber diese werden er Zukunft befürchtet; die gegenwärtige Verirrung ist ein *ἑτεροδι* (1 Tim. 1, 3. 6, 3), ein Lehren fremdartiger Dinge, die man am fach abweist (1 Tim. 4, 7. Tit. 3, 9. 2 Tim. 2, 16), ohne sich auf putiren darüber einzulassen (2 Tim. 2. 22—24). Denn dies Ir erst gefährlich, wenn es sich gegen die Wahrheit versteift (Tit 1, 3, 8), wo man dann freilich den Schwätzern einfach das Ma muß (Tit. 1, 10. 11), und die Vorliebe dafür ist jedenfalls Symp krankhaften Richtung (1 Tim. 6, 4). Ihr gegenüber erscheint die n (*ἡ καλὴ διδασκαλία*: 1 Tim. 4, 6) als die gesunde Lehre (1 Tim. 1, 9. 2, 1), als die *λόγοι ὑγιαίνοντες* (1 Tim. 6, 3. 2 Tim. 1, 13. 2, 8), und der Inhalt dieser gesunden Lehre ist eben die Wahrheit 3, vgl. v. 4). Mit der gesunden Lehre erscheint aber naturgemäß Glaube bedroht (1 Tim. 4, 1. 6, 10); die, welche das Ziel der Wa fehlt haben, machen Andre in ihrem Glauben irre (2 Tim. 2, 18). mit dem falschen Erkenntnißstreben einläßt, verfehlt das Ziel des (1 Tim. 6, 21: *περὶ τὴν πίστιν ἠστόχησαν*), das natürlich in ei festeren Zuversicht von der Wahrheit und Vollgenugsamkeit der Lehre besteht, und wer so einmal im Glauben wankend geworden, det sich zur *ματαιολογία* (1 Tim. 1, 6).

c) Nicht jeder Glaube freilich ist durch jene Lehrverirrungen wo der Glaube gesund ist (Tit. 1, 13. 2, 2), wird er denselben Sta denn eben nur die, welche vom ungeheuchelten Glauben abgekom wenden sich zur *ματαιολογία* (1 Tim. 1, 5. 6). Dieser beruht n dem guten Bewußtsein (*ἀγαθή* oder nach 2 Tim. 1, 3 *καθαρὰ σ* um die Lauterkeit des Herzens, dem es wirklich um die Wahrbei um die Wahrheit zu thun ist. Das reine Gewissen ist gleichsam d in welchem das Geheimniß des Glaubens bewahrt wird (1 Tim. 3, dasselbe leichtsinnig und gleichgültig verloren gehen läßt und so glei

---

stimmung gemäß gebraucht wird (1 Tim. 1, 8). Diese Bestimmung aber geh es für den Christen, weil er bereits δίκαιος, abrogirt ist (Vgl. §. 87, a) und nichtchristlichen Sünder seine Bedeutung hat (v. 9. 10), was wohl im Sinne zu verstehen ist, da v. 11 ausdrücklich auf das paulinische Evangelium verwei

stößt (ἥν —ἀπωσάμενοι), der leidet am Glauben Schiffbruch (1, 19). Wo das gute Gewissen um die Lauterkeit des eigenen Wahrheitsstrebens fehlt, da ist auch der Glaube kein ungeheuchelter (2 Tim. 1, 5) mehr[4]), und wo die Ueberzeugung keine aufrichtige mehr ist, da ist es natürlich leicht, das Interesse von der Wahrheit ab auf fremdartige Dinge zu lenken[5]). So führen unsere Briefe die Verirrungen des Erkenntnißstrebens auf eine krankhafte Beschaffenheit des Glaubens zurück, die ihren tiefsten Grund in dem Mangel der durch das gute Gewissen bezeugten Herzenslauterkeit hat. Diese aber kann offenbar nur da stattfinden, wo es an der Grundbedingung alles religiösen Lebens, der εὐσέβεια, nicht fehlt. Dieser Lieblingsausdruck unserer Briefe bezeichnet die echte Frömmigkeit (Vgl. 1 Tim. 2, 10: ϑεοσέβεια), welche, wo sie nicht erheuchelt ist, sich als thatkräftig erweisen (2 Tim. 3, 5) und das ganze Leben durchdringen und bestimmen muß (2 Tim. 3, 12. Tit. 2, 12[6]) 1 Tim. 2, 2); daher muß sie vor Allem erstrebt werden (1 Tim. 4, 7) als der wahre Gewinn (v. 8. 6, 6). Das μυστήριον τῆς πίστεως (1 Tim. 3, 9) ist zugleich ein μυστήριον τῆς εὐσεβείας (v. 16), weil nur die wahre Frömmigkeit zum Glauben an die Wahrheit führen kann, und wie jene, so kann dieser mit der Unsittlichkeit nicht bestehen. Jede Verletzung der nächstliegenden sittlichen Pflichten ist eine Verletzung des Glaubens und degradirt noch unter den Ungläubigen (5, 8), während umgekehrt aus dem ungeheuchelten Glauben auch die Liebe hervorgeht (1, 5).

d) Nicht nur der wahre Glaube beruht aber auf der Frömmigkeit, sondern unsre Briefe heben auch die innere Verwandtschaft der gesunden Lehre mit der Frömmigkeit aufs Stärkste hervor. Das μυστήριον τῆς εὐσεβείας ist ja seinem Inhalte nach nichts anders als die ἀλήϑεια (1 Tim. 3, 15, 16),

---

4) Es giebt also auch eine πίστις, die man sich selbst oder anderen nur einredet, wie es auch eine Heuchelei der Lügenlehrer giebt, die selbst an ihre Lehren nicht glauben; und diese bringt es mit sich, daß sie ein Brandmal an ihrem Gewissen tragen (1 Tim. 4, 2), indem dasselbe mit dem Bewußtsein der Heuchelei und Unlauterkeit befleckt ist (Vgl. Tit. 1, 15). Ebenso muß das Anrufen des Herrn d. h. der specifische Ausdruck des Glaubens aus einem reinen d. h. von unlautern Motiven freien Herzen hervorgehen (2 Tim. 2, 22).

5) Dabei ist es natürlich gleich, ob die Unlauterkeit, durch welche das gute Gewissen verloren geht, besteht in einem Mangel an aufrichtigem Streben nach der Wahrheit oder in einer sündhaften Richtung auf die irdischen Güter. Auch die Richtung des Herzens auf den Geiz ist mit einem Verlust des guten Gewissens verbunden, der sich in schweren Gewissensbissen zeigt, und führt daher zur Abirrung vom Glauben (1 Tim. 6, 10); denn ein auf das Irdische gerichteter Sinn kann nicht das lautere Streben nach der Wahrheit haben, das allein zu einer ungeheuchelten und darum unerschütterlichen Ueberzeugung führt.

6) Wie in dieser Stelle δικαίως neben εὐσεβῶς steht, so steht das ähnliche ὅσιος (Vgl. 1 Tim. 2, 8) neben δίκαιος: Tit. 1, 8 (Vgl. Eph. 4, 24: δικαιοσύνη καὶ ὁσιότης; 1 Theff. 2, 10: ὁσίως καὶ δικαίως). Wie die εὐσέβεια der kindlichen pietas verwandt ist (1 Tim. 5, 4), so erscheint 2 Tim. 3, 2 die Impietät (ἀνόσιος) neben dem Ungehorsam und der Undankbarkeit gegen die Eltern. Es ist nicht richtig, wenn Baur, S. 341 behauptet, daß an die Stelle der paulinischen πίστις in unseren Briefen der allgemeine Begriff der Religiosität trete. Wie die εὐσέβεια 1 Tim. 6, 11 neben der πίστις steht, so erhellt aus dem Obengesagten, daß sie vielmehr der Lebensgrund sein muß, aus welchem allein der rechte Glaube hervorgeht.

daher heißt dieselbe auch Tit. 1, 1 die der Frömmigkeit gemäße, ihr verwandte Wahrheit. Ebenso ist die Lehre, welche diese Wahrheit verkündet, ἡ κατ' εὐσέβειαν διδασκαλία (1 Tim. 6, 3), und dieses gerade ist nach dem Context die gesunde Lehre. Je mehr von der einen Seite unsere Briefe das Christenthum als Lehre zu fassen sich bewogen finden, um so stärker betonen sie, daß es sich dabei nicht um eine Summe theoretischer Wahrheiten handle, welche mit der Frömmigkeit nichts zu thun habe. Wie die Frömmigkeit das gesammte sittliche Verhalten bestimmt (not. c), so liegen auch in der ihr verwandten gesunden Lehre alle Motive zu dem rechten sittlichen Ermahnen (Tit. 1, 9. 2, 1), das immer zugleich die Aufgabe des Lehrers ist (1 Tim. 5, 1. 6, 2. 2 Tim. 4, 2. Tit. 2, 6. 15). Alles Sündenwesen, das im tiefsten Grunde ἀσεβές und ἀνόσιον ist (1 Tim. 1, 9), widerspricht der gesunden Lehre (v. 10). Umgekehrt werden sich daher die Lehrverirrungen jener Zeit charakterisiren als Erscheinungen einer krankhaften Verderbniß der tiefsten Grundrichtung des religiösen Lebens. Der Verlust der Wahrheit wie die Untüchtigkeit zum Glauben wird zunächst auf eine krankhafte Verderbniß des νοῦς d. h. des natürlichen Organs für das Gottes- und Sittenbewußtsein (§. 68, c) zurückgeführt (1 Tim. 6, 5. 2 Tim. 3, 8); aber diese Verderbniß ist eine selbstverschuldete. Die Abneigung gegen die gesunde Lehre geht Hand in Hand mit einer Vorliebe für solche Lehrer, welche die Ohren kitzeln, indem sie nur Dinge lehren, die den sündhaften Neigungen der Hörer (κατὰ τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας) entsprechen (2 Tim. 4, 3. 4). Die Irrlehrer sind gewinnsüchtig (Tit. 1, 11) und benutzen das, was sie als ihre Frömmigkeit vor sich hertragen (die μόρφωσις εὐσεβείας: 2 Tim. 3, 5), als Erwerbsmittel (1 Tim. 6, 5). Die Grundrichtung ihres Wesens ist die ἀσέβεια[7]; denn wenn das profane leere Geschwätz der Irrlehrer, wo ihm irgend Vorschub geleistet wird, immer tiefer in die Irreligiosität hineinführt (2 Tim. 2, 16), so muß es von vornherein mit dieser ebenso verwandt sein, wie die gesunde Lehre mit der Frömmigkeit. Eben darum kann der darin Befangene nur durch Sinnesänderung zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen (2. 25), und daher thut demselben ein παιδεύειν (Vgl. 1 Tim. 1, 20), ἐλέγχειν (Tit. 1, 9. 13. Vgl. 2 Tim. 4, 2), νουθετεῖν (Tit. 3, 10) Noth. Wer sich aber dagegen verstockt, der ist für einen unverbesserlichen Sünder zu achten, der sich selbst das Urtheil gesprochen hat (v. 11). Die große Gefahr der ungesunden Lehre liegt eben darin, daß sie wie ein Krebsgeschwür um sich frißt, weil sie an dem krankhaften Zustand des religiösen Lebens immer neue Nahrung findet (2 Tim. 2, 17).

§. 108. Der Paulinismus der Pastoralbriefe.

Der Inhalt der gesunden Lehre ist die Botschaft von der Errettung der Sünder in Christo, welche zum ewigen Leben in der Gemeinschaft mit dem auferstandenen Christus und zum Antheil an der göttlichen Herrlichkeit führt.a) Das Heilsprincip ist auch hier die göttliche Gnade und zwar als rechtferti-

7) Während der Begriff der εὐσέβεια in den älteren Briefen nicht vorkommt, erscheint die ἀσέβεια nach §. 69, b als Charakteristicum des vorchristlichen, insbesondere des heidnischen Zustandes und ebenso hier Tit. 2, 12 (Vgl. 1 Tim. 1, 9).

gende, welche auf dem Erlösungstode Christi ruht und durch den Glauben im Sinne des Heilsvertrauens angeeignet wird. b) Das theilweise freilich eigenthümlich beschriebene neue Leben wird durch die Geistesmittheilung in der Taufe begründet und durch die göttliche Gnade in seiner weiteren Entwicklung gefördert. c) Das schließt aber nicht aus, daß die Errettung und das Leben von dem Verhalten des Menschen abhängig bleibt und daher auch unter den Gesichtspunkt der Vergeltung gestellt werden kann. d)

a) Die Lehre unserer Briefe will keine andere sein als die, welche Paulus, der Lehrer und Apostel der Heiden (1 Tim. 2, 17. Vgl. 2 Tim. 4, 17), verkündigt hat (2 Tim. 1, 11. 15), und in der That geht auch sie aus von der frohen Botschaft, daß Gott alle Menschen erretten will (1 Tim. 2, 4). Dies setzt voraus, daß alle Menschen der Errettung bedürfen und ohne sie dem Verderben (ὄλεθρος καὶ ἀπώλεια: 1 Tim. 6, 9. Vgl. §. 64, b. 66, d) verfallen sind [1]). Die gesunde Lehre zeigt aber den Weg zur Errettung; denn wer bei ihr verharrt, verhilft den Hörern dazu (1 Tim. 4, 16. Vgl. 2 Tim. 2, 10. 3, 15). In dieser Hervorhebung der σωτηρία erinnern unsere Briefe am meisten an die ursprünglichste Form der heidenapostolischen Verkündigung Pauli und an die urapostolische Predigt (Vgl. §. 61). Eigenthümlich ist ihnen aber, daß Gott selbst gern als unser Erretter bezeichnet wird (Tit. 3, 4) [2]). Die Errettung beruht natürlich auch hier in Christo als dem Heilsmittler (2 Tim. 2, 10); daher ist das Evangelium das Zeugniß von ihm (1, 8. 2, 8. Vgl. 1 Tim. 6, 3), und auch er kann als unser σωτήρ bezeichnet wer-

1) Um an die Heilsbedürftigkeit zu erinnern, die zu dieser Errettung den Anlaß gab (Tit. 3, 5), wird v. 3 der vorchristliche Zustand a l l e r Menschen (indem das ἡμεῖς ausdrücklich die ehemaligen Juden einschließt) charakterisirt durch den Irrwahn (πλανώμενοι), welcher eine Folge der Verderbniß des νοῦς ist (ἀνόητοι), und durch den principiellen Ungehorsam (ἀπειθεῖς), der die Knechtung durch die Begierden (δουλεύοντες ἐπιθυμίαις) und die Sünden der Lieblosigkeit zur Folge hat. Diese Schilderung erinnert mehrfach an die Charakteristik des Heidenthums in den älteren Briefen (§. 69), dem ja die Juden in ihrem Verhalten auch nach ihnen thatsächlich gleichstehen. Von den ungläubigen Juden speciell scheinen mir die Worte Tit. 1, 15. 16 verstanden werden zu müssen. Sie bekennen sich zu Gott, verleugnen ihn aber durch ihre Werke (Vgl. Röm. 2, 17. 22); trotz ihres Abscheus vor den Götzen (Röm. 2, 22) sind sie selbst βδελυκτοί, trotz ihres vorgeblichen Gesetzeseifers (v. 23) sind sie ἀπειθεῖς wie die Heiden. In Folge davon ist ihr νοῦς, wie ihre συνείδησις (Vgl. §. 107, c. d) durch ihre Sünden befleckt. Auch hier sind die ins Verderben führenden (1 Tim. 6, 9) Begierden das Charakteristicum des vorchristlichen Zustandes (Tit. 3, 3. 2, 12: κοσμικαὶ ἐπιθυμίαι). Bemerkenswerth dagegen ist, daß nirgends die Sünde auf die σάρξ zurückgeführt wird, während die wiederholte Erwähnung des νοῦς sehr an die eigenthümlich paulinische Psychologie erinnert.

2) Als solcher ist er es, von dem die christliche Lehre stammt (Tit. 2, 10), auf dessen Befehl sie von dem Apostel verkündet wird (1 Tim. 1, 1. Tit. 1, 3), der die Errettung Aller beabsichtigt (1 Tim. 2, 3. 4. Vgl. übrigens 1 Cor. 1, 21) und auf den sich darum die Hoffnung der Christen gründet (1 Tim. 4, 10. Vgl. 5, 5. 6, 17). Wenn es 2 Tim. 1, 9. Tit. 3, 5 heißt, daß er uns errettet h a t, so sahen wir auch §. 96, b, daß die Errettung proleptisch als bereits geschehen betrachtet werden kann, sobald die dazu nothwendigen Veranstaltungen getroffen.

den (Tit. 1, 4. 3, 6. Vgl. Eph. 5, 23. Phil. 3, 20). Als solcher ist er auf Erden erschienen (2 Tim. 1, 10), um Sünder zu erretten (1 Tim. 1, 15) und wird bei seiner Parusie wiedererscheinen (Tit. 2, 13), um dann die Errettung zu vollenden (2 Tim. 4, 18). Er ist darum der Urheber der Christenhoffnung (1 Tim. 1, 1. Vgl. Col. 1, 27), deren positiver Gegenstand das Leben (ζωὴ αἰώνιος) ist (Tit. 3, 7), zu welchem die Christen berufen sind (1 Tim. 6, 12). Dieses Leben hat Gott, der nicht lügen kann, von uran (in allen Propheten) verheißen (Tit. 1, 2), insbesondere aber hat Christus sich als unser σωτήρ erwiesen, indem er durch das Evangelium ζωὴν καὶ ἀφθαρσίαν ans Licht gebracht (2 Tim. 1, 10), so daß die Verheißung des in Christo begründeten Lebens auch ferner die Norm für die apostolische Verkündigung bleibt (1, 1). In Christo aber ist dies Leben begründet, sofern uns in der Lebensgemeinschaft mit ihm (2, 11), dem Auferstandenen (v. 8), das Leben zu Theil wird (Vgl. §. 96, c). Dieses Leben aber ist nicht nur ein unvergängliches (2 Tim. 1, 10), es ist eben darum auch das einzig wahre Leben (ἡ ὄντως ζωή: 1 Tim. 6, 19). Daß es auch hier, wie §. 97, a, durch die Auferstehung vermittelt gedacht ist, zeigt die Polemik gegen eine spiritualistische Umdeutung derselben (2 Tim. 2, 18). Gemäß dieser Hoffnung werden wir nach Tit. 3, 7 κληρονόμοι [3]), und die κληρονομία besteht auch hier in der Theilnahme an der göttlichen Herrlichkeit. Die Errettung ist nach 2 Tim. 2, 10 verbunden mit ewiger Herrlichkeit und der Inhalt des Evangeliums kann darum auch bezeichnet werden als die Herrlichkeit des seligen Gottes (1 Tim. 1, 11), an der wir nach unserer seligen Hoffnung Antheil empfangen sollen (Tit. 2, 13). Damit ist denn auch, wie §. 97, d, das Mitherrschen mit Christo gegeben (2 Tim. 2, 12), der in seiner Herrlichkeit das Weltregiment Gottes theilt.

b) Darüber kann kein Zweifel sein, daß auch hier, wie §. 75, c, die göttliche Gnade das wirksame Heilsprincip ist. In der Erscheinung Christi, auf welche wohl absichtlich das ἐπεφάνη anspielt, ist die Rettung bringende Gnade Gottes erschienen (Tit. 2, 11: ἡ χάρις τοῦ θεοῦ ἡ σωτήριος), dieselbe ist schon in dem vorzeitlichen Heilsrathschluß den Christen verliehen und zwar in Christo (2 Tim. 1, 9. Vgl. §. 103, a) und erscheint auch 2, 1 in ihm als dem Heilsmittler beruhend [4]). Die Gnade erscheint aber Tit. 3, 7

---

3) Es ist dies die einzige Stelle, in welcher der paulinische Begriff der Kindschaft, zu welchem der der Erbschaft das Correlat bildet, in unseren Briefen anklingt. Nirgends heißt Gott unser Vater, doch heißen die Christen ἀδελφοί (1 Tim. 4, 6. 6, 2. 2 Tim. 4, 21).

4) Daß darum in den Eingangsgrüßen die Gnade, welche alles Heil des Menschen wirkt, von Gott und Christo abgeleitet wird (1 Tim. 1, 2. 2 Tim. 1, 2. Tit. 1, 4), ist ganz der paulinischen Weise analog. Auch die Art, wie der dem Paulus in seiner Berufung zum Apostel gegebene Huldbeweis, welcher wesentlich darin bestand, daß Christus seine frühere Feindschaft (1 Tim. 1, 13) mit aller Langmuth übersah (v. 16), als seine übergroß gewordene Gnade bezeichnet wird (v. 14), hat nach §. 75, c in den älteren Briefen ihr Analogon. Auffallender ist, daß in den Eingangsgrüßen der Briefe (1 Tim. 1, 2. 2 Tim. 1, 2) ganz parallel mit der wirksamen Gnade die Barmherzigkeit erscheint, auf welche auch 1 Tim. 1, 13. 16 die Bekehrung Pauli, Tit. 3, 5 die Errettung aller Menschen zurückgeführt wird (Vgl. 2 Tim. 1, 16. 18), und daß Tit. 3, 4 (vgl. mit 2, 11) an die Stelle der χάρις die Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes tritt.

ausdrücklich als die rechtfertigende und zwar ganz im forensischen Sinne der älteren Briefe, da die Hoffnung auf das Kindestheil im ewigen Leben an sie geknüpft wird (Vgl. not. a). Daß dies ewige Leben aber ans Licht gebracht werden konnte, beruht darauf, daß Christus als unser *σωτήρ* den Tod seiner Macht beraubt hat (2 Tim. 1, 10: *καταργήσας τὸν θάνατον*), was nur davon verstanden werden kann, daß er durch seinen stellvertretenden Tod dem Tode, welcher um der Sünde willen über uns herrschte, seinen Anspruch an uns nahm. Insofern erscheint 1 Tim. 2, 6 die Selbsthingabe Christi als *ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων*, was ebenso an die paulinische *ἀπολύτρωσις* erinnert (Vgl. §. 80, c), wie an den Ausspruch Christi Matth. 20, 28[5]). Wenn also auch unsere Briefe nirgends ausdrücklich den Tod Christi in seiner Heilsbedeutung als den objectiven Grund der Rechtfertigung bezeichnen, so liegt doch diese Combination im Hintergrunde, wenn das durch sie vermittelte Leben auf die durch seinen Tod vermittelte Aufhebung des Todes gegründet wird. Und wenn auch nicht die Rechtfertigung selbst in den Gegensatz gestellt wird zu den Werken, so erscheint doch die Gnade, welche sie vollzieht, 2 Tim. 1, 9 ganz wie §. 75, b als Gegensatz zu allem Werkverdienst (*οὐ κατὰ τὰ ἔργα ἡμῶν*) und ebenso Tit. 3, 5 die Errettung als nicht ausgehend von Werken (*οὐκ ἐξ ἔργων*), die etwa vom Menschen im Zustande der normalen Lebensbeschaffenheit (*ἐν δικαιοσύνῃ*) gethan wären. Wenn andrerseits Baur, S. 339 trotz der Antithese gegen alles Werkverdienst in unseren Briefen die paulinische These von dem rechtfertigenden Glauben vermißt, so erhellt zunächst aus 1 Tim. 1, 4, daß auch hier das specifische Wesen der neuen göttlichen Heilsanstalt im Glauben besteht (*οἰκονομία θεοῦ ἡ ἐν πίστει*). Dieser Glaube erscheint aber als die subjective Bedingung der göttlichen Gnadenwirkung, wenn nach v. 14 die Gnade nur am Glauben (zu der Construction mit *μετὰ πίστεως* vgl. Luc. 1, 58) sich überreich erweist, und der durch sie erwirkten Errettung (1 Tim. 2, 15). Echt paulinisch ist aber der Glaube, welcher zum ewigen Leben führt, das auf Christo als dem Heilsmittler ruhende Vertrauen (1 Tim. 1, 16: *πιστεύειν ἐπ' αὐτῷ*), welches nach 3, 13 (*ἡ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*)[6]) erst die volle Heilszuversicht gibt, oder das Gott, dem Urheber des Heils, geschenkte Vertrauen (2 Tim. 1, 12. Tit. 3, 8).

Es scheint hier demnach nicht mehr so bestimmt wie §. 75, c. §. 100, c. Anm. 7 der technische Begriff der χάρις in seinem Unterschiede von ἔλεος und χρηστότης festgehalten zu sein. Eigenthümlich ist auch, daß in dem Schlußsegen den Lesern das Geleit der Gnade schlechthin gewünscht wird (1 Tim. 6, 22. 2 Tim. 4, 22. Tit. 3, 15).

5) Anders wird der Zweck dieser Selbsthingabe (ὃς ἔδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν) bestimmt, wenn er Tit. 2, 14 als Reinigung von dem Sündenwesen der ἀνομία beschrieben wird (Vgl. 1, 15, wonach die Christen im Gegensatz zu den Ungläubigen καθαροί sind). Daß dies, als der mittelbare Erfolg des Todes Christi gedacht, nicht unpaulinisch ist, wie Baur, S. 339 meint, zeigt §. 81, b. 100, c; wenn aber darauf der Begriff der λύτρωσις angewandt wird (ἵνα λυτρώσηται ἡμᾶς), so erinnert dies allerdings mehr an die petrinische Lehrweise (§. 49, d).

6) Daß 2 Tim. 3, 15 die πίστις ἡ ἐν Χριστῷ auch von dem Glauben im Sinne von §. 107, a zu stehen scheint, hat nach §. 82, d. Anm. 12 seine Analogie auch in den älteren Briefen, wo ja ebenfalls jener ältere Glaubensbegriff neben dem in der Rechtfertigungslehre ausgeprägten hergeht. Viel häufiger allerdings, wie in ihnen (Vgl.

c) Wenn Tit. 3, 5 die Taufe (*λουτρόν*. Vgl. Eph. 5, 26) als Mittel der Errettung bezeichnet wird, so hat dieser Ausdruck zwar eine unmittelbarere Analogie bei Petrus (Vgl. §. 44, b), als in den paulinischen Briefen; allein die Art, wie diese Bedeutung der Taufe vermittelt gedacht wird, ist doch echt paulinisch. Denn die *παλιγγενεσία* ist doch nur ein anderer Ausdruck für die in der Taufe vollzogene Neuschöpfung, und wenn Baur, S. 340 es für eine dem Paulus fremde Bestimmung erklärt, daß die Erneuerung durch die Geistesmittheilung an die Taufe geknüpft wird, so ist das nach §. 84, a offenbar unrichtig [7]). Den heiligen Geist aber hat Gott ausgegossen durch Christum (v. 6) und er wohnet nun in uns (2 Tim. 1, 14). Er ist der Geist der Weissagung (1 Tim. 4, 1. Vgl. die *προφητεῖαι*: 1, 18. 4, 14), vor Allem aber echt paulinisch das Princip der Erneuerung (Tit. 3, 5: *ἀνακαίνωσις*. Vgl. Röm. 12, 2. Col. 3, 10) und des neuen Christenlebens, weil er die dazu nöthige Kraft und Liebe und Zucht im Menschen wirkt (2 Tim. 1, 7) und ihn seinen Beruf muthig zu erfüllen befähigt (v. 14). Als solcher ist er eine Kraft Gottes, durch welche Gott selbst den Christen für das Evangelium leiden (v. 8) und ihren Beruf ausrichten hilft (v. 12), weshalb auch geradezu die Gnade Gottes als das bezeichnet werden kann, was uns Kraft verleiht (2, 1), und Gott als der, welcher den Verirrten zur Buße verhilft (v. 25) [8]). Auch hier wird also durch die Gnade die *δικαιοσύνη* zuletzt auch

---

§. 106, b. Anm. 7) erscheint die πίστις der Liebe und andern christlichen Tugenden coordinirt (1 Tim. 1, 14. 2, 15. 2 Tim. 1, 13. 3, 10. Tit. 2, 2), sogar mit Voranstellung der Liebe (1 Tim. 4, 12), der Gerechtigkeit (2 Tim. 2, 22) oder der Gerechtigkeit und Frömmigkeit (1 Tim. 6, 11). Allein einerseits zeigt 1 Tim. 1, 5, wo der Glaube ausdrücklich als Quelle der Liebe bezeichnet wird, daß mit solchen Aufzählungen nicht nothwendig eine logische Coordination gegeben ist, und andererseits kann es zweifelhaft erscheinen, ob nicht in den meisten derselben an die Tugend der Treue zu denken ist, von der πίστις 1 Tim. 5, 12. 2 Tim. 4, 7. Tit. 2, 10 steht (Vgl. πιστός 1 Tim. 1, 12. 3, 11. 2 Tim. 2, 2. 13). Auch wird ja in unsern Briefen nach §. 107, c ganz besonders die religiös-sittliche Beschaffenheit des Glaubens betont.

7) Allerdings wird in unserer Stelle auf die Errettung von dem Verderben reflectirt, nicht sofern die Sündenschuld dasselbe über den Menschen verhängt, sondern sofern der sündhafte Zustand des vorchristlichen Lebens (v. 3) dasselbe mit sich bringt, aber ganz analog ist Eph. 2, 5—8, und auch in den älteren paulinischen Briefen ist die Neuschöpfung ebenso nothwendig zum Heil wie die Rechtfertigung. Unpaulinisch freilich wäre es, wenn in v. 7 die Rechtfertigung als Folge der durch die Wiedergeburt beschafften Errettung (v. 5) oder der Geistesmittheilung (v. 6) erschiene; allein diese Gedankenverbindung ist keineswegs indicirt. Vielmehr tritt in dem Absichtssatze nur die Hinweisung auf die Rechtfertigung ein, weil die Erlangung des ewigen Lebens (welche nach not. a das Correlat der σωτηρία v. 5 ist) hier als das Kindestheil bezeichnet werden soll, das echt paulinisch nur den auf Grund der Rechtfertigung Adoptirten zu Theil werden kann. Die Stellung der Rechtfertigung nach der Wiedergeburt involvirt also hier so wenig wie 1 Cor. 6, 11 oder Eph. 2, 15. 16 ein logisches Consequens, ist aber freilich nur möglich, weil beide als selbstständige göttliche Gnadenthaten gedacht sind, die in keinem Causalnexus stehen (Vgl. §. 84, d. Anm. 14. 101, a).

8) Von der anderen Seite kann auch Christus als der bezeichnet werden, der die Christen kräftigt (1 Tim. 1, 12. 2 Tim. 4, 17), dessen hülfreiches Geleit deshalb ihrem neuen Geistesleben (Vgl. §. 86, b) angewünscht wird (2 Tim. 4, 22). Zwar wird nur

factisch hergestellt (1 Tim. 1, 9. 2 Tim. 4, 8. Tit. 1, 8); denn die göttliche Gnade erzieht uns, wie auch die rechtverstandene heilige Schrift (2 Tim. 3, 16), zur Verleugnung der *ασέβεια* (oder der *ἀδικία*, vgl. 2 Tim. 2, 19) und der *κοσμικαὶ ἐπιθυμίαι*, d. h. des vorchristlichen Sündenlebens, sowie zum *σωφρόνως καὶ δικαίως καὶ εὐσεβῶς ζῆν* (Tit. 2, 11. 12). Daß hier der *δικαιοσύνη*, die natürlich auch nach ihrer principiellen Herstellung immer wieder erstrebt werden muß (1 Tim. 6, 11. 2 Tim. 2, 22), die *εὐσέβεια* angereiht wird, welche den tiefsten Grund aller gottwohlgefälligen Lebensführung bilden muß, begreift sich nach §. 107, c von selbst. Eigenthümlich ist aber unsern Briefen der ihr angereihte Begriff der *σωφροσύνη*, d. h. der sittlichen Selbstbeherrschung, welche die Begierden im Zaume hält (2 Tim. 4, 3. Vgl. 1, 7: *πνεῦμα σωφρονισμοῦ*)[9]). Andrerseits wieder verbindet sich mit der *εὐσέβεια* die *σεμνότης* (1 Tim. 2, 2. Vgl. 4, 8), d. h. das Ehrbare und Würdevolle in der Erscheinung der christlichen Sittlichkeit[10]).

d) Mit dem Dringen auf die Bewährung der gesunden Lehre in einem normalen christlich-sittlichen Leben hängt die Hervorhebung der guten Werke in unsern Briefen zusammen, die keineswegs an sich unpaulinisch ist, wenn man nur nicht mit Baur, S. 341 behauptet, daß in sie das Wesen des Christenthums gesetzt werde. Vielmehr ist es sicher echt paulinisch, daß, während der Mensch in seinem vorchristlichen Zustande (Tit. 1, 16) zu jedem guten Werke untüchtig ist, er erst im Christenthum dazu geschickt (2 Tim. 2, 21. 3, 17. Tit. 3, 1. Vgl. 2 Cor. 9, 8) und geneigt wird, sofern das Eigenthumsvolk Christi seinem Wesen nach ein *ζηλωτὴς καλῶν ἔργων* (Tit. 2, 14) und der Leiter der Gemeinde ein *τύπος καλῶν ἔργων* ist (Tit. 2, 7. Vgl.

---

einmal das specifisch christliche εὐσεβῶς ζῆν als ein Leben in der Gemeinschaft mit Christo charakterisirt (2 Tim. 3, 12: ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Vgl. §. 84, b) und zweimal die Liebe als ἡ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (1 Tim. 1, 14. 2 Tim. 1, 13); daß aber der ganze reiche Vorstellungskreis, der sich im Paulinismus um diesen Begriff gebildet hat, unseren Briefen geläufig ist, zeigt 2 Tim. 2, 11. 12, wo von dem Mitsterben mit Christo (Vgl. §. 84, c) das schließliche Mitleben und Mitherrschen mit ihm abhängig gemacht wird.

9) Sie wird nicht nur von den Bischöfen gefordert (1 Tim. 3, 2. Tit. 1, 8), sondern auch von den alten und jungen Männern (2, 2. 6), vor Allem von den Frauen (2, 5. 1 Tim. 2, 9. Vgl. 2 Tim. 3, 6). Dahin gehören wohl auch die wiederholten Ermahnungen zur Nüchternheit (1 Tim. 3, 2. 11. Tit. 2, 1) und zur Enthaltsamkeit (1, 9), namentlich von übermäßigem Weingenuß (1, 7. 2, 3. 1 Tim. 3, 3. 8). In den älteren Briefen steht σωφρονεῖν nur 2 Cor. 5, 13 von gesunden Sinnen im Gegensatz zum Wahnsinn und Röm. 12, 3 von dem gesunden Maßhalten in der Selbstschätzung. Ein verwandter Begriff ist die ἁγνεία, welche bald die Sittenreinheit überhaupt bezeichnet (1 Tim. 4, 12. 5, 22), bald speciell in geschlechtlicher Beziehung steht, wie §. 84, d. Anm. 11 (1 Tim. 5, 2. Tit. 2, 5). Dagegen ist nach 1 Tim. 2, 15 mit der σωφροσύνη der ἁγιασμός verbunden, der nach 2 Tim. 2, 21 durch Enthaltung von aller Unreinigkeit (besonders der Irrlehrer und der Abgefallenen) zu Stande kommt. Nur 1 Tim. 5, 10 heißen die Christen schlechthin ἅγιοι.

10) Auch sie wird von den alten Männern (Tit. 2, 2), wie von den Kindern (1 Tim. 3, 4), von den Diakonen und ihren Frauen (3, 8. 11), wie von den Lehrern der Gemeinde (Tit. 2, 7) gefordert. Vom äußeren Anstande, namentlich in der Kleidung (1 Tim. 2, 9), steht κόσμιος (3, 2).

1 Tim. 4, 12)[11]). Auch in den älteren Briefen schließt die Zurückführung alles Heils auf die göttliche Gnade nicht aus, daß die Heilsvollendung von dem Verhalten des Menschen abhängig bleibt. Und zwar ist es, wie dort, zunächst zwar das Verharren im Glauben (*σωθήσεται — ἐὰν μείνωσιν ἐν πίστει*), aber zugleich das Verharren in dem neuen christlichen Leben (1 Tim. 2, 15), die treue Ausrichtung des dem Einzelnen gegebenen besonderen Berufs (4, 16: *τοῦτο ποιῶν — σεαυτὸν σώσεις*) und insbesondere die Geduld im Leiden (2 Tim. 2, 20, vgl. mit v. 11. 12), wodurch man die Errettung erlangt (Vgl. §. 98, b). Daher kann auch die Schrift durch ihre lehrende und erziehende Wirksamkeit zur *σωτηρία* führen, vorausgesetzt daß der Glaube dieselbe recht verstehen lehrt (2 Tim. 3, 15. 16). Ebenso wird die Erlangung des ewigen Lebens 1 Tim. 1, 16 vom Glauben abhängig gemacht und erscheint dasselbe 6, 12 als der Siegespreis des Kampfes, den der Glaube um seine Bewährung namentlich in diesen Zeiten seiner Gefährdung (Vgl. §. 107, b) zu kämpfen hat[12]). Vom Gesichtspunkte dieser Vergeltung aus kann die Frömmigkeit als Gewinn (1 Tim. 6, 6) und Nutzen bringend dargestellt werden (Vgl. 1 Cor. 13, 3. 15, 32), aber auch nicht sofern sie etwas verdient, sondern sofern sie eine Verheißung für dieses (Vgl. Eph. 6, 3) und für das zukünftige Leben hat (1 Tim. 4, 8), auf Grund derer man allein hier willig Mühsal und Schmach tragen kann (v. 10). Die treue Ausrichtung des speciellen Berufes, den einer empfangen hat (*οἱ καλῶς διακονήσαντες*), erwirbt eine schöne Stufe, d. h. eine Stufe, auf welcher man zur Seligkeit emporsteigt (Vgl. 4, 16), und die freudige Gewißheit derselben, die aber doch immer im Glauben beruht (3, 13), weil nur in ihm der gelei-

11) Uebrigens scheint καλὰ ἔργα nicht nur in diesem allgemeinen Sinne (1 Tim. 5, 25), sondern auch speciell von Liebeswerken zu stehen, worin die Frauen (1 Tim. 5, 10. Vgl. 2, 10), die Reichen (6, 18), aber auch alle Christen sich auszeichnen sollen (Tit. 3, 8. 14). Als die christliche Cardinaltugend erscheint nämlich auch hier die Liebe, welche daher 1 Tim. 1, 5 (Vgl. v. 3) das intendirte Ziel der Warnung vor der ἑτεροδιδασκαλία ist, welche 1 Tim. 1, 14. 2, 15. 4, 12. 2 Tim. 1, 13 neben der πίστις als das Nothwendigste genannt wird (Vgl. not. b. Anm. 6), welche vor Allem der heilige Geist im Menschen wirkt (2 Tim. 1, 7) und welche auch sonst unter den christlichen Tugenden besonders hervorgehoben wird (2 Tim. 2, 22). Als Erweisungen derselben erscheinen auch hier die ἐπιείκεια (1 Tim. 3, 3. Tit. 3, 2. Vgl. Phil. 4, 5), die jeden Anlaß zu Streit und Hader vermeidet (1 Tim. 3, 3. Tit. 3, 2: ἄμαχος. Vgl. 2 Tim. 2, 22. 24. Tit. 1, 7), die πραότης (2 Tim. 2, 25. Tit. 3, 2) und die μακροθυμία (2 Tim. 3, 10. 4, 2), die den Zorn (1 Tim. 2, 8. Tit. 1, 7) und jeden Ausbruch desselben (1 Tim. 3, 3. Tit. 1, 7) unterdrückt, die Gastlichkeit (Tit. 1, 8. 1 Tim. 3, 2. Vgl. 5, 10), die allen Geldgeiz (1 Tim. 3, 3. 2 Tim. 3, 2) und alle Gewinnsucht ausschließt (1 Tim. 3, 8. Tit. 1, 7. Vgl. die Empfehlung der Genügsamkeit 1 Tim. 6, 6—8), und die Fürbitte für alle Menschen (1 Tim. 2, 1. 5, 5). Vgl. §. 93, b.

12) Erinnert schon dies an die Form, in welcher Paulus auch sonst die Vergeltungslehre mit seiner Gnadenlehre vereinbar gefunden hat (§. 98, d), so heißt es 2 Tim. 2, 5 ausdrücklich, daß der Siegerkranz nur ertheilt wird, wenn man νομίμως gekämpft hat, und nach 4, 8 wird der gerechte Richter den Kranz, der die menschliche Gerechtigkeit lohnt (Vgl. §. 65, c), denen geben, welche den guten Kampf (Vgl. auch 1 Tim. 1, 18. 2 Tim. 2, 3. 4 und dazu 2 Cor. 10, 4) treu durchgekämpft haben und in Folge dessen verlangend seiner Erscheinung entgegensehen.

... Dienst an der Gemeinde eine Verheißung hat [13]). Auch die Strafver-...ltung richtet sich nach den Werken (2 Tim. 4, 14. Vgl. 2 Cor. 11, 15), und ..., 12 wird die Aequivalenz derselben mit offenbarer Anspielung an einen ...sspruch Christi hervorgehoben (Matth. 10, 33). Obwohl alles dieses ...ht unpaulinisch genannt werden kann, so muß doch zugegeben werden, daß ...s starke Hervortreten der Vergeltungslehre, wie schon die Anklänge an ...ssprüche Christi zeigen, mehr an den urapostolischen Lehrtypus erinnert ...gl. §. 51, d. 57, b). Namentlich erinnert die Art, wie nach 2 Tim. 1, 18 Christus dem Barmherzigkeit zu Theil werden läßt, der Erbarmen ...bt hat, stark an Jac. 2, 13.

§. 109. Die Kirche und die Gemeindeordnung.

Auch unsere Briefe kennen trotz der Allgemeinheit des göttlichen Heils...lens eine Erwählung und Berufung Einzelner. a) Allein die Kirche ist ...t mehr die Gemeinschaft der Erwählten, sondern diese bilden nur den ...rschütterlichen Grundstock derselben. b) Die Gemeinde leiten die Delegir... des Apostels durch Ermahnung und Unterweisung, durch Lehre und na...ntlich durch Fürsorge für die Reinerhaltung der Lehre in der Zukunft. c) ...r Ordnung der Gemeindeverhältnisse gehört aber vor Allem die Bestel...g der Gemeindeämter des Episkopats und Diakonats, sowie die Disci...n über sie. d)

a) Echt paulinisch (Vgl. §. 88. 89) erscheint Tit. 1, 1 der Apostolat ...u bestimmt, in den Erwählten Gottes durch wirkungskräftige Verkündi...ng des Evangeliums den Glauben zu erzeugen (*ἀπόστολος — κατὰ πί...ιν ἐκλεκτῶν θεοῦ*), wie es denn auch nach 2 Tim. 2, 10 die Sache des ...ostels ist, für die Heilsvollendung der Erwählten thätig zu sein [1]). Als ... erste Schritt zur Realisirung und damit als Kennzeichen und Unterpfand ... Erwählung erscheint auch 2 Tim. 1, 9 die Berufung, die als von Gott ...sgehend eine heilige heißt (*καλέσας κλήσει ἁγίᾳ*) und das ewige Leben

13) Auffallender erscheint die Stelle 1 Tim. 6, 19, nach welcher die, welche ihren ...chthum recht anwenden, sich eine gute Grundlage für die Zukunft aufspeichern, auf ...che gleichsam fußend sie einst nach dem Preis des ewigen Lebens greifen können (Vgl. ...12). Allein daß im Endgericht, wo über den Besitz des ewigen Lebens entschieden wer... soll, nach den Werken gefragt wird, lehren auch die älteren Briefe (§. 98, c), und ... Ausdrucksweise unserer Stelle ist sichtlich beherrscht durch das Gedankenspiel, daß der, ...cher hier seine Schätze recht ausgibt, sich Schätze im Himmel sammelt, was deutlich einen Ausspruch Christi anklingt (Matth. 6, 20).

1) Ob 2 Tim. 1, 9 die göttliche Vorherbestimmung (πρόϑεσις) sich auf die Bestim...ng Einzelner zum Heil oder nur auf den ewigen Heilsrathschluß Gottes überhaupt be...t, kann zweifelhaft erscheinen, obwohl der ausdrückliche Gegensatz gegen die eigenen ...rke und der ganze Context, welcher dem Einzelnen die Gewißheit geben soll, daß Gott ... Folge der auf Grund seines eigenen ewigen Vorsatzes erfolgten Berufung ihm auch ... Kraft verleihen wird zur Lösung der ihm gestellten Aufgabe (v. 8), entschieden für die ...re Auffassung spricht. Wenn 1 Tim. 5, 21 die Rede ist von ἐκλεκτοὶ ἄγγελοι, so ...t ἐκλεκτός hier im Sinne von: auserlesen, wie Röm. 16, 13.

gewährleistet (1 Tim. 6, 12). Auch hier ist Paulus der Apostel Jesu Christi durch den Willen Gottes (2 Tim. 1, 1. Vgl. 1 Tim. 1, 1. Tit. 1, 1: *κατ' ἐπιταγὴν θεοῦ*), sofern Christus ihn in seine *διακονία* zu dem bezeichneten Zwecke einsetzte (1 Tim. 1, 12)[2]). Je entschiedener somit die eigenthümlich paulinische Erwählungslehre hervortritt, um so weniger wahrscheinlich ist es, daß unsere Briefe einen mit ihr unvereinbaren Universalismus lehren sollten, wie Baur, S. 347 meint. Allein in der Stelle 1 Tim. 2, 4 begründet die Hinweisung auf den allerdings das Heil aller Menschen intendirenden Liebeswillen Gottes lediglich die Wohlgefälligkeit einer Niemanden ausschließenden Fürbitte (v. 1—3), kann aber eben darum nicht den zum Heil bestimmenden Erwählungsrathschluß meinen, wie sie denn auch ganz wie der echt paulinische Universalismus des göttlichen Heilsrathschlusses (Röm. 3, 29) auf die Einheit Gottes und des von ihm geordneten Heilsmittlers gestützt wird (v. 5). Dagegen wird 4, 10 ausdrücklich ein Unterschied gemacht zwischen dem Sinn, in welchem Gott der *σωτήρ* aller Menschen und in welchem er der *σωτήρ* der (erwählten) Gläubigen ist (*μάλιστα πιστῶν*), und dieser kann nur darin bestehen, daß er nur für diese wirklich ist, was er für jene seiner Liebe nach sein möchte (2, 4). In der Stelle Tit. 2, 11 endlich soll das *πᾶσιν ἀνθρώποις* lediglich die pädagogische Absicht der göttlichen Heilsoffenbarung als für alle Classen und Stände verbindlich darstellen, nachdem die speciellen Vorschriften für dieselben v. 1—10 im Einzelnen besprochen sind.

b) In den älteren Briefen besteht die Gemeinde aus lauter Erwählten (Vgl. §. 92, a). In der Stelle 2 Tim. 2, 20 dagegen wird auf das Haus Gottes d. h. die Kirche[3]) der Satz angewandt, daß in jedem Hause es sehr mannigfaltige Geräthe gebe und insbesondere einen Grundunterschied zwischen solchen, die zu ehrenvollem und die zu unehrenhaftem Gebrauche bestimmt sind (Vgl. Röm. 9, 21). Allerdings scheint es nun, als läge es in der Hand des Einzelnen, zu welcher der beiden Arten er gehören wolle, da er durch Absonderung von den unehrenhaften Geräthen sich zum *σκεῦος εἰς τιμήν* reinigen kann (v. 21). Aber darin liegt doch nur, daß hier wie nirgends die göttliche Gnadenwirkung das eigne Streben und die eigne Verant-

---

2) Es entspricht der paulinischen Lehre von dem göttlichen Vorhererkennen (Vgl. §. 88, c), die wir auch not. b finden werden, wenn es heißt, daß Christus den ehemaligen Lästerer und Verfolger (Vgl. 1 Cor. 15, 9) für treu erachtete, weil er erkannte, daß derselbe in Unwissenheit gehandelt (1 Tim. 1, 12. 13), wie er denn auch 2 Tim. 1, 3 von sich bezeugt, daß er Gott in reinem Gewissen gedient habe von den Voreltern her. Das schließt natürlich nicht aus, daß es lauter Gnade und Erbarmen war, wenn Christus trotz der Größe seiner Schuld ihn zum Apostel annahm (1 Tim. 1, 13. 14), wie ja das ihm als dem Ersten unter den Sündern (Vgl. Eph. 3, 8) erwiesene Erbarmen ausdrücklich als für alle Folgezeit vorbildlich betrachtet wird (v. 15. 16).

3) Nach 1 Tim. 3, 15 ist die Kirche (ἐκκλησία θεοῦ, wie 3, 5. 5, 16 auch die Einzelgemeinde heißt) das οἶκος θεοῦ d. h. aber nicht der Tempel Gottes im Sinne von §. 92, a (Baur, S. 342), sondern das Hauswesen Gottes (Vgl. Eph. 2, 19: οἰκεῖοι θεοῦ), in welchem Gott der Hausherr (2 Tim. 2, 21: δεσπότης) und die Bischöfe als seine Verwalter fungiren (Tit. 1, 7: οἰκονόμοι θεοῦ, wie 1 Cor. 4, 1. 9, 17). In andrer Beziehung heißt die Gesammtgemeinde das Eigenthumsvolk (λαὸς περιούσιος. Vgl. §. 45, a) Christi, was einfach auf der κυριότης desselben beruht.

wortlichkeit aufheben darf. Daß aber die *σκεύη εἰς τιμήν* wirklich die Erwählten sind und darum diese nur einen Theil der Gemeinde (wenn auch ihren eigentlichen Grundstein) ausmachen, liegt unzweideutig im Zusammenhange mit v. 19[4]). Daher trägt auch dieser Grundstein die Siegelinschrift: „der Herr hat die Seinen erkannt", wie nach not. a. Anm. 2 alle Erwählung auf dem göttlichen Vorhererkennen beruht, während die zweite Siegelinschrift darauf hinweist, daß nur in dem steten Sichscheiden von aller Ungerechtigkeit (der *σκεύη εἰς ἀτιμίαν*. Vgl. v. 21) die subjective Bürgschaft für die Zugehörigkeit zu diesem *θεμέλιος* liegt, die objectiv in der göttlichen Erwählung beruht. Der Grund dieser Abweichung von dem älteren Paulinismus liegt klar zu Tage in den Erfahrungen, welche unsere Briefe voraussetzen. Es waren Fälle vorgekommen, daß Einzelne sich vom rechten Wege abgewandt hatten und dem Satan gefolgt (1 Tim. 5, 15), vom Teufel[5]) in seiner Schlinge gefangen waren (2 Tim. 2, 26), der durch seine *πνεύματα πλάνα* (*δαιμόνια*) die Gläubigen zum Abfall vom Glauben zu verleiten sucht (1 Tim. 4, 1). Es war vorgekommen, daß Einzelne, selbst nachdem an ihnen das schärfste Zuchtmittel (Vgl. 1 Cor. 5, 5) gebraucht war (1 Tim. 1, 20), dennoch völlig von der Wahrheit abgekommen waren (2 Tim. 2, 17. 18), und noch größerer Abfall stand zu befürchten, wenn erst die 1 Tim. 4, 1 geweissagten Teufelslehren hervortreten würden. Jeder Sectirer aber, der alle Zurechtweisung zurückwies, verurtheilte sich damit selbst als einen unverbesserlichen Sünder (Tit. 3, 10. 11). So war es klar, daß nicht alle Glieder der Gemeinde Erwählte waren, daß es auch solche in den Gemeinden gab, die sich durch ihren definitiven Abfall als *σκεύη εἰς ἀτιμίαν* erwiesen[6]).

c) Die Situation der Pastoralbriefe bringt es mit sich, daß neben Paulus besonders seine Schüler als die von ihm beauftragten Leiter der Gemeinde erscheinen[7]). Als solche empfangen sie von ihm Instructionen, wie sie die

---

4) Die hergebrachte Auslegung dieses Verses übersieht, daß im Gegensatz zu denen, deren Glaube durch die Irrlehrer umgestürzt zu werden vermag (v. 18), der dennoch feststehende Grundstein Gottes (ὁ μέντοι στερεὸς θεμέλιος τοῦ θεοῦ ἕστηκεν) nur derjenige Theil der Gemeinde sein kann, bei welchem ein solches ἀνατρέπειν nicht möglich ist, weil er auf Grund der Erwählung in aller Versuchung bewahrt wird. In diesem Bilde ist die Kirche, wie §. 92, b, als ein Bauwerk Gottes gedacht, allein die Wendung desselben, wonach das unerschütterliche Fundament nicht mehr Christus, sondern die Gemeinschaft der Erwählten ist, folgt von selbst aus der im Text erörterten Anschauung und entspricht der Vorstellung, wonach die Gemeinde selbst die Bewahrerin der Wahrheit ist (1 Tim. 3, 15: στῦλος καὶ ἑδραίωμα τ. ἀληθ.).

5) Im Unterschiede von den Gefangenschaftsbriefen (§. 104, b) treten hier also wieder beide Namen auf. Eigenthümlich ist unseren Briefen, daß διάβολος häufig adjectivisch vorkommt (1 Tim. 3, 11. 2 Tim. 3, 3. Tit. 2, 3: verleumderisch) und demnach 1 Tim. 3, 6. 7 auch appellativisch von dem Verleumder, da weder das κρίμα noch der ὀνειδισμός eine natürliche Beziehung auf den Teufel zuläßt.

6) Wie sich unsere Briefe das ursprüngliche Verhältniß dieser Glieder zur Gemeinde gedacht und wie sie sich in Folge dessen mit dem paulinischen Begriff der Berufung auseinandergesetzt, der dann in seiner technischen Ausprägung (§. 88) nicht wohl mehr festzuhalten ist, darüber finden wir keine Andeutung.

7) Wie Paulus ein δοῦλος θεοῦ ist (Tit. 1, 1), so ist Timotheus ein δοῦλος κυρίου (2 Tim. 2, 24. Vgl. Phil. 1, 1. Col. 4, 12), ein διάκονος Ἰησοῦ Χριστοῦ (1 Tim.

alten und jungen Männer, die alten und jungen Frauen [8]) (letztere durch Vermittlung älterer Frauen, vgl. not. d) auf Grund der gesunden Lehre ermahnen sollen (Tit. 2, 1—6. 1 Tim. 5, 2), ebenso, wie die Reichen zur Demuth und guten Anwendung ihrer Güter anzuleiten sind (1 Tim. 6, 17—19) und die Sklaven, durch ihre Ehrfurcht, ihren Gehorsam und ihre Treue dem Christenthum Ehre zu machen (Tit. 2, 9. 10. 1 Tim. 6, 1) [9]). Vor Allem aber ist ihre Aufgabe die *διδασκαλία* (1 Tim. 4, 13. 16. 6, 2. Tit. 2, 7. Vgl. 2 Tim. 4, 2: *διδαχή*); auf Grund des ihm verliehenen *χάρισμα* (1 Tim. 4, 14. 2 Tim. 1, 6) hat Timotheus das Wort zu verkündigen (2 Tim. 4, 2. Vgl. 1, 8), er treibt das Werk eines Evangelisten (4, 5. Vgl. Eph. 4, 11). Dabei kommt es natürlich überall darauf an, daß der Schüler der Lehre des Meisters nachfolgt, sich durch sie in allem seinem Lehren bestimmen läßt (1 Tim. 4, 6. 2 Tim. 3, 10. 14). Die Hauptfrage aber, mit welcher sich unsere Briefe beschäftigen, ist die, wie für die Zukunft die Reinerhaltung der Lehre in der Kirche, welche ja der Pfeiler und die Grundveste der Wahrheit ist (1 Tim. 3, 15), gesichert werde. Es soll die Lehrthätigkeit fortan nicht mehr der freien Uebung der Begabten überlassen bleiben (wie §. 92, c), sondern es sollen die Apostelschüler zuverlässige Männer aussuchen, welche sie

---

4, 6. 2 Tim. 4, 5. Vgl. Col. 1, 7. 4, 7), der im Kriegsdienste Christi (1 Tim. 1, 18. 2 Tim. 2, 3) oder in der Arbeit Gottes steht (2 Tim. 2, 15). Dagegen scheint das ἄνθρωπος τοῦ θεοῦ 1 Tim. 6, 11 nach der folgenden Ermahnung und 2 Tim. 3, 17 nur den Christenstand im Allgemeinen zu bezeichnen.

8) Die Frauen sollen angewiesen werden, durch willige Unterordnung unter die Männer, durch Liebe zu Mann und Kind, durch Keuschheit und Wirthschaftlichkeit dafür Sorge zu tragen, daß das Wort Gottes nicht gelästert werde (Tit. 2, 4. 5). Ganz wie §. 94, d wird das öffentliche Auftreten als damit unvereinbar ihnen untersagt (1 Tim. 2, 11. 12) und das Vorbeten in der Gemeinde (das also noch an kein Amt gebunden erscheint) den Männern vorbehalten, die freilich dazu in der rechten Stimmung und Verfassung sein müssen (v. 8). Diese Unterordnung der Frauen wird aber nicht nur, wie §. 94, c, dadurch begründet, daß der Mann zuerst geschaffen ist (v. 13), sondern auch dadurch, daß das Weib durch Verführung zuerst gefallen ist (v. 14. Vgl. übrigens 2 Cor. 11, 3). Ihre Kleidung soll ehrbar und einfach sein, ihr Schmuck in guten Werken bestehen (Tit. 2, 3. 1 Tim. 2, 9. 10). Ihre eigentliche Lebensaufgabe, in deren Erfüllung sie, abgesehen von der allgemeinen Christenpflicht (ἐὰν μείνωσιν — σωφροσύνης), die Heilsvollendung zu erstreben haben, ohne nach einem über ihre Sphäre hinaus liegenden Wirkungskreise zu suchen (Vgl. v. 11. 12), ist die τεκνογονία (1 Tim. 2, 15). Wenn 5, 14 verlangt wird, daß die jüngeren Weiber heirathen, Kinder zeugen und wirthschaften sollen, um böser Nachrede zu entgehen, so zeigt v. 15, daß Fälle vorgekommen waren, wo dieselbe keineswegs ohne Grund war, und daß daher die Ermahnung zum Heirathen dieselben Motive hat, wie §. 95, b. Doch scheint solchen Erfahrungen gegenüber überhaupt die Hochschätzung des Cölibats der Erwägung seiner Gefahren Platz gemacht zu haben und demgemäß die Naturgemäßheit der Ehe stärker betont zu sein. Das Eheverbot wird 1 Tim. 4, 3 ausdrücklich als teuflische Irrlehre gebrandmarkt.

9) Es wird aber auch bereits 1 Tim. 6, 2 der Fall in den Blick gefaßt, daß die Sclaven ihre gläubigen Herren sich als christliche Brüder in falscher Weise gleichgestellt achten, und ganz in paulinischem Sinne von ihnen gefordert, daß sie denselben nur um so eifriger in einer ihnen wahrhaft wohlthuenden Weise (Vgl. Eph. 6, 7) dienen sollen, weil sie ihnen im Glauben und in der Liebe verbunden sind (Vgl. Philem. v. 11—16).

ebenso mit der Führung des Lehramts beauftragen, wie der Apostel seine Schüler damit beauftragt hat (Vgl. die παραθήκη: 1 Tim. 6, 20. 2 Tim. 1, 14), damit diese fähig werden, für die weitere Fortpflanzung der Wahrheit Sorge zu tragen (2 Tim. 2, 2). Dies schließt natürlich nicht aus, daß dabei auch auf die formelle Begabung zur Lehrthätigkeit Rücksicht genommen werde. Um nun weiter den Einfluß der so mit dem Lehramt Beauftragten auf die Gemeinden zu sichern, wird empfohlen, bei der Wahl der Bischöfe auf Lehrtüchtigkeit zu sehen (1 Tim. 3, 2. Vgl. 2 Tim. 2, 24: διδακτικός) und die in der Lehre thätigen Presbyter zu bevorzugen (1 Tim. 5, 17), so daß immermehr die Aemter der Lehre und der Gemeindeleitung auf denselben Personen ruhen und sich gegenseitig fördern, da auch die rechte Leitung der Gemeinde nur auf Grund der reinen Lehre erfolgen kann (Tit. 2, 1. Vgl. 1, 9). Von dem Bischofe aber wird dann verlangt, daß er festhalte an dem der (empfangenen) Lehre gemäßen, glaubwürdigen Worte (Tit. 1, 9).

d) Zu der Ordnung der Gemeindeverhältnisse gehört überhaupt die Sorge für die rechte Besetzung der Gemeindeämter [10]). Daß es die Gemeindeältesten sind, welche hier den paulinischen Namen der ἐπίσκοποι (Phil. 1, 1) führen, zeigt deutlich Tit. 1, 5. 7 (Vgl. auch Act. 20, 28 mit v. 17). Die Erfordernisse für den Episcopat (1 Tim. 3, 2—7. Tit. 1, 6—9) sind zunächst die der allgemeinen christlichen Sittlichkeit; denn die Gewählten müssen einen fleckenlosen Ruf haben in der Gemeinde und außerhalb derselben; sie müssen sodann gezeigt haben, daß sie ihrem eigenen Hause wohl vorstehen können, um der Kirche Gottes vorstehen zu können. Diejenigen, deren Kinder ungläubig oder ungehorsam sind und ein schwelgerisches Leben führen, werden vom Gemeindeamt ausgeschlossen. Wenn von den Gemeindebeamten verlangt wird, daß sie nur einmal verheirathet gewesen sein dürfen (1 Tim. 3, 2. 12. 5, 9. Tit. 1, 6), so wird damit nur dem Makel der Unenthaltsamkeit, welcher im Bewußtsein der Zeit der zweiten Ehe anhaftete, Rechnung getragen. Auf ein vorgeschrittenes Stadium der Gemeindeentwicklung weist es hin, daß bereits vor der Anstellung von Neophyten gewarnt werden kann, sofern dieselben leicht durch solche Bevorzugung zum Hochmuth verleitet werden (1 Tim. 3, 6). Den Gemeindeleitern, sofern sie zugleich berufsmäßig das Lehramt üben (Vgl. not. c), wird unter gleicher Begründung, wie 1 Cor. 9, die Verpflegung durch die Gemeinde zugestanden (1 Tim. 5, 17. 18). Die apostolischen Gehülfen sollen die Disciplin über die Presbyter führen, streng aber gerecht, sie sollen vorsichtig in der Wahl, aber unnachsichtig in der Disciplin sein (1 Tim. 5, 19—22). Aus v. 22 erhellt, daß sie die Presbyter durch Handauflegung weihen sollen, wie sie selbst durch Handauflegung des Presbyteriums und des Apostels geweiht sind (4, 14. 2 Tim. 1, 6) [11]). In gleichem Sinne wie die Erforder-

---

10) Handelt es sich für Creta (Tit. 1, 5) um die erstmalige Einsetzung des Aeltestenamts, so ist für die Gemeinde zu Ephesus, welche längst ihre πρεσβύτεροι hatte (Act. 20, 17), bereits der Fall späterer Neuwahlen in den Blick gefaßt (1 Tim. 3, 1. 2). Handelt dort der apostolische Gehülfe auf Befehl des Apostels ganz selbstständig, so weisen auch hier die ihm gegebenen Vorschriften über die Erfordernisse zum Gemeindeamt darauf hin, daß er mindestens, wie §. 92, d, die Gemeindewahl zu leiten und auf die rechten Männer zu lenken hat.

11) Aus beiden Stellen folgt übrigens, daß durch die Handauflegung, welche nach

nisse zum Episcopat werden 1 Tim. 3, 8—13 die zum Diaconat erörtert (V
§. 106, a). Bei der Bestellung der Diaconen ist gleichfalls eine sorgfält
Prüfung nothwendig (v. 10), bei der namentlich auch ihre Frauen in B
tracht kommen (v. 11), die ihnen in ihrem Beruf vielfach zur Hand ge
müssen. Zu den kirchlichen Beamten gehören auch die Wittwen, von der
Bestellung 1 Tim. 5, 9—16 gehandelt wird. Ihnen scheint die Aufsicht üb
den weiblichen Theil der Gemeinde übertragen zu sein (Vgl. Tit. 2, 4). S
sollen mindestens 60 Jahr alt, nur einmal verheirathet gewesen, guten R
und in Liebeswerken erprobt sein (v. 9). Jüngere Wittwen werden au
drücklich ausgeschlossen, weil sie in Gefahr stehen, entweder durch eine zw
Ehe die in ihrem Berufe Christo gelobte Treue zu brechen (v. 11. 12), o
in der Ehelosigkeit den Versuchungen der sich wieder regenden Fleischeslust
verfallen (v. 14, 15). Auch kann bei ihrer Jugend gerade diese Stell
und Thätigkeit ihnen gefährlich werden (v. 13). Nach v. 16 scheinen d
Wittwen nur ein Recht auf Gemeindeverpflegung zu haben, wenn es ih
an Angehörigen mangelt, die für sie sorgen können[12]).

§. 110. Das Gemeindebekenntniß.

Die letzten Zeiten, in denen dem Glauben und der christlichen Sittl
keit schwere Gefahren drohen und der Geduld immer neue Proben ge
werden, stehen nahe bevor. a) Die Gemeinde aber wartet der Erschein
ihres angebeteten göttlichen Herrn, der das Gericht halten und sie in se
himmlisches Reich einführen wird. b) Die Aussagen über ihn nehmen in un
sern Briefen bereits die stereotype Form des aus paulinischer Verkündig
hervorgewachsenen Gemeindebekenntnisses an. c) Auch in den großen Do
logien derselben mündet der Paulinismus in die liturgische Form des Ge
meindebekenntnisses aus. d)

a) Die Gemeinde lebt noch in dem vormessianischen Weltalter (Tit. 2
12: ὁ νῦν αἰών = ὁ αἰὼν οὗτος), welches den Charakter des Irdisch
in seiner Entgegensetzung gegen das Göttliche (1 Tim. 6, 17. 2 Tim. 4, 1
trägt (Vgl. noch 1 Tim. 4, 8: ἡ νῦν ζωὴ καὶ ἡ μέλλουσα). Die le
Zeiten (ὕστεροι καιροί) stehen noch bevor und werden in Folge der Verf
rung durch Irrgeister und Teufelslehren (Vgl. §. 63, c) einen großen Ab

§. 41, d) als Symbol des auf sie bezüglichen Gebetes zu denken ist, wirklich die Gabe der
Amtstüchtigkeit mitgetheilt ist, was Ritschl, a. a. O., S. 386. 387 zu übersehen schei
Dies schließt natürlich nicht aus, daß sie bereits auf Grund einer vorhandenen Begabung
(Vgl. Act. 6, 3 und dazu §. 41, c) durch die Prophetenstimmen, deren 1 Tim. 1, 18.
4, 14 gedacht ist, zu ihrem Amte designirt waren, aber die daraus erwachsende Tüchtig-
keit zu dem besondern ständig zu übenden Amte wird ihnen erst durch die Ordination
mitgetheilt.

12) Dagegen handelt es sich 1 Tim. 5, 3—8 lediglich um die geordnete Unterstützung
der Wittwen, welche die gewöhnlichsten Objecte der kirchlichen Armenpflege sind. Die-
selbe soll nur eintreten, wenn sie wirklich ganz vereinsamt (ὄντως χῆραι) und darum
völlig hilflos (v. 3. 4. 8), aber auch nur, wenn sie der Unterstützung von Seiten der
Gemeinde würdig sind und nicht durch sittenloses Leben dieselbe verscherzen (v. 5—7).

vom Glauben bringen (1 Tim. 4, 1. 2 Tim. 4, 3. 4)[1]). Besonders schwer werden die letzten Tage sein, in denen ein greuliches Sittenverderben einreißen wird, das selbst unter dem Deckmantel der Frömmigkeit sich birgt (2 Tim. 3, 1—5), und diese Tage werden die Leser nicht nur erleben, wie aus den mit Bezug darauf an sie gerichteten Belehrungen (1 Tim. 4, 3—5) und Ermahnungen (2 Tim. 3, 5) hervorgeht, sondern es zeigen sich schon ihre Vorboten (v. 6—8). Die nach §. 98, a von Paulus erwarteten Drangsale der letzten Zeit nehmen also, dem Gesichtskreise unserer Briefe entsprechend, die Gestalt schwerer Gefährdungen des reinen Glaubens und des sittlichen Lebens an. Das schließt aber nicht aus, daß auch äußere Drangsale den Christen bevorstehen. Wenn 2 Tim. 3, 12 nur im Allgemeinen auf die factische Nothwendigkeit des Leidens für die Christen hingewiesen wird (Vgl. §. 62, b), so erscheint dasselbe 2, 12 ganz wie §. 86, c als Consequenz der Lebensgemeinschaft mit Christo, weshalb neben der πίστις und ἀγάπη die ὑπομονή als Charakteristikum der Christen erscheint (Tit. 2, 2. 2 Tim. 3, 10. 1 Tim. 6, 11: πραϋπάθεια). Im zweiten Timotheusbrief wird, seiner Situation entsprechend, insbesondere die Pflicht, für das Evangelium zu leiden, nachdrücklich betont (1, 8. 2, 3. 4, 5), in welcher Paulus das Vorbild gegeben hat (2, 9. 10. 3, 11). Der Obrigkeit gegenüber aber, von welcher event. dies Leiden verhängt wird, wird nicht nur, wie §. 94, a, Gehorsam gefordert (Tit. 3, 1), sondern auch die Fürbitte für sie, die nach 1 Tim. 2, 2 bereits eine kirchliche zu sein scheint. Je schwerer aber die Zeiten sind, um so fester hat sich die Gemeinde zusammenzufassen in dem, was sie auf Grund ihres Glaubens von der Zukunft erwartet (Tit. 2, 13).

b) Der Briefempfänger wird voraussichtlich noch die Erscheinung Christi erleben, da er sich bis zu derselben unsträflich bewahren soll (1 Tim. 6, 14) und bei ihr beschworen wird, sein Amt treu zu erfüllen (2 Tim. 4, 1). Erfolgen wird sie ebenso zu der von Gott bestimmten Zeit (1 Tim. 6, 15: καιροῖς ἰδίοις), wie die Kundmachung (Tit. 1, 3. 1 Tim. 2, 6) des in seiner ersten Erscheinung gegebenen Heils, die ebenso wie die letzte als ἐπιφάνεια

---

1) Wenn auch die Teufelslehren (1 Tim. 4, 1), welche principiell die Ehe und den Speisegenuß verbieten (v. 3), erst als zukünftig auftretend gedacht zu werden scheinen, so muß doch eine falsche Askese schon in dem Gesichtskreise unserer Briefe gelegen haben (1 Tim. 4, 8: ἡ σωματικὴ γυμνασία. Vgl. 5, 23. Tit. 1, 14: ἐντολαὶ ἀνθρώπων). Wenn ihr gegenüber geltend gemacht wird, daß dem Reinen alles rein sei (Tit. 1, 15) und daß Alles von Gott dem Menschen zum Genuß dargeboten werde (1 Tim. 6, 17. Vgl. 4, 2), so ist das genau der von Paulus vertretene Grundsatz der christlichen Freiheit in den Adiaphoris (Vgl. §. 93, c). Vor Allem aber wird wie dort betont, daß Alles von Gott Geschaffene gut und nichts verwerflich sei, wenn es nur mit Danksagung empfangen wird (1 Tim. 4, 3. 4). Auffallen kann nur, daß die Speise nach v. 5 erst durch Wort Gottes und Gebet geheiligt wird. Allein für den Christen (v. 3), der in seinem ganzen Leben gottgeweiht sein soll, handelt es sich nicht darum, ob etwas an sich rein und gut ist, sondern ob es auch die Weihe empfaugeu hat, die es ihm als dem Geweihten homogen macht. Wenn nun die ἔντευξις (Vgl. 2, 1) nichts anderes sein kann als das v. 3. 4 geforderte Dankgebet, durch welches er seinerseits die Speise zu einer geweihten macht, so kann das Gotteswort wohl nur das bei der Schöpfung gesprochene Segenswort sein (Gen. 1, 29), durch welches Gott seinerseits die Speise dem Menschen bestimmt und daher ihren Gebrauch zu einem ihm wohlgefälligen gemacht hat.

bezeichnet wird (2 Tim. 1, 10). Mit ihr ist der Gerichtstag gekommen (ἡ ἐκείνη ἡμέρα: 2 Tim. 1, 12. 18. 4, 8. Vgl. §. 64, b), an welchem Christus, als Richter der Lebendigen und Todten (2 Tim. 4, 1. 8), die Vergeltung ertheilt (Vgl. 2 Tim. 1, 16. 18. 4, 14); mit ihr beginnt aber auch das himmlische Reich Christi (2 Tim. 4, 1. 18), weshalb alle, die in dasselbe hineingerettet zu werden hoffen dürfen, auf seine Erscheinung sich freuen (v. 8). Sahen wir schon in den Gefangenschaftsbriefen die Vorstellung der älteren Briefe, wonach in dem vollendeten Gottesreich das Mittlerthum Christi aufhört, verschwinden (§. 103, b), so ist das vollendete Reich hier bereits völlig ein Reich Christi geworden, der bei der Erscheinung seiner Herrlichkeit (Vgl. §. 98, a) ausdrücklich als unser großer Gott und Erretter bezeichnet (Tit. 2, 13) und mit einer Doxologie gefeiert wird (2 Tim. 4, 18). Sein Name ist es, den die Gemeinde bekennt und anruft (2 Tim. 2, 19. 22), der neben Gott (4, 1) und seinen auserlesenen Engeln (1 Tim. 5, 21), vielleicht sogar allein (2 Tim. 2, 14, wenn κυρίου zu lesen), zum Zeugen angerufen wird. Hat alles dies auch in dem, was die älteren Briefe von der κυριότης Christi lehren (§. 76, b), bereits seinen Vorgang, so dürfte den unsrigen doch die Art eigenthümlich sein, wie 2 Tim. 1, 18. 2, 19 dicht neben einander κύριος von Gott (Vgl. 1 Tim. 6, 15) und Christo gebraucht wird[2]). Dennoch wird auch hier der Eine Gott Christo gegenübergestellt, freilich nicht als dem Einen Herrn, wie §. 76, c. 100, c. Anm. 9, aber als dem Mittler zwischen Gott und Menschen, dem Menschen Christus Jesus (1 Tim. 2, 5)[3]), was in der Sache auf dasselbe herauskommt, da Christus eben als der Herr der Heilsmittler ist.

c) Vergeblich sucht man in unseren Briefen außer den not. b erörterten Bezeichnungen für die göttliche Herrlichkeit des erhöhten und wieder erscheinenden Christus eigentlich dogmatische Aussagen über seine Person. Dagegen hat sich in der Bezeichnung seines Kommens in die Welt (1 Tim. 1, 15) als einer der Wiederkunft analogen Epiphanie (2 Tim. 1, 10) die Vorstellung von ihm als einer präexistenten Person bereits ihren plastischen Ausdruck gegeben. Von den Thatsachen seines geschichtlichen Lebens werden 2 Tim.

---

2) An Stellen wie 2 Tim. 2, 7. 14. 3, 11. 4, 17 kann man zweifeln, ob mit ὁ κύριος Gott oder Christus gemeint ist; doch steht es 1, 16. 18. 2, 19. 22. 24. 4, 1. 14. 18. 22 wohl sicher von Christo, aber nur im zweiten Timotheusbrief. Dagegen heißt derselbe 1 Tim. 1, 14. 2 Tim. 1, 8 ὁ κύριος ἡμῶν, 1 Tim. 6, 3. 14 ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός und 1 Tim. 1, 2. 12. 2 Tim. 1, 2 Χριστὸς Ἰησοῦς ὁ κύριος ἡμῶν; die Formel κύριος Ἰησοῦς Χριστός kommt nur fünf Mal in sehr zweifelhaften Varianten vor. Ueberhaupt zeigen die Benennungen Christi im Vergleich mit §. 76, a. 100, c. Anm. 9 einige Abweichungen. Der bloße Name Jesus ist ganz verschwunden, Ἰησοῦς Χριστός ist gesichert wohl nur 2 Tim. 2, 8. Tit. 2, 13. 3, 6 und in der oben angeführten Zusammensetzung mit ὁ κύριος ἡμῶν. Auch das bloße ὁ Χριστός kommt nur noch 1 Tim. 5, 11 vor; dagegen scheint Χριστὸς Ἰησοῦς das herrschende zu sein. Ganz gesichert ist es wohl 1 Tim. 1, 15. 2, 5. 4, 6 und stets (neun Mal) in der Formel ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ; es dürfte aber auch in den elf Stellen, wo die Codd. zwischen Ἰησοῦς Χριστός und Χριστὸς Ἰησοῦς schwanken, meist vorzuziehen sein.

3) Dabei ist aber zu erwägen, daß die Einheit Gottes nicht hervorgehoben wird im Gegensatz zur Gottheit Christi, sondern zur Begründung seines einheitlichen, universellen Liebeswillens (v. 4 und dazu §. 109, a).

2, 8 die Auferstehung und die Abstammung aus dem Samen Davids in so aphoristischer und doch so abgerundeter Weise zusammengestellt und mit dem feierlichen *μνημόνευε* eingeleitet, daß dies bereits eine stereotype Form geworden sein muß, in welcher die Gemeinde ihren Glauben an die Messianität Jesu begründete [4]). Schwerlich wird das schöne Bekenntniß, das Timotheus vor vielen Zeugen abgelegt hat (1 Tim. 6, 12), etwas wesentlich anderes enthalten haben (Vgl. die paulinische *ὁμολογία* Röm. 10, 9. Phil. 2, 11), und wenn es v. 13 heißt, daß Christus dasselbe vor Pontius Pilatus bezeugt hat, so ist dabei wohl an das Bekenntniß seiner Messianität (Marc. 15, 2) zu denken. Auch diese in feierlicher Beschwörung vorkommende Hinweisung auf eine geschichtliche Thatsache aus dem Leben Christi deutet wohl auf eine bereits stehend gewordene Form hin, in welcher die Gemeinde ihr Grundbekenntniß durch die Berufung auf den ersten Bekenner desselben rechtfertigte. Unzweifelhaft aber haben wir in der Stelle 1 Tim. 3, 16, wie der beziehungslose Anfang (lies *ὅς* statt *θεός*) und das dreifache Paar kurzer gleichklingender Parallelsätze zeigt, ein Fragment eines altkirchlichen Gesanges, in welchem die Gemeinde ihr Bekenntniß zu Christo aussprach und vielleicht soll das *ὁμολογουμένως* ausdrücklich darauf hinweisen. Das *ἐφανερώθη ἐν σαρκί* deutet ganz wie der Begriff der *ἐπιφάνεια* auf ein höheres übermenschliches Subject hin, das früher nicht *ἐν σαρκί* existirte und erst in Folge seines Kommens *ἐν σαρκί* offenbar geworden ist. Der Gegensatz von *ἐν σαρκί* und *ἐν πνεύματι* erklärt sich am natürlichsten aus Röm. 1, 3. 4 (§. 78, d), wonach dann das *ἐδικαιώθη* wohl auf die Rechtfertigung seines Anspruchs auf die Messianität hinweist, die ihm in der Auferstehung zu Theil ward. Bei dem *ὤφθη ἀγγέλοις* denkt man am natürlichsten an seinen Eintritt in die himmlische Welt, wo er den Engeln als der erhöhte erschien, während er auf Erden als solcher unter den Völkern verkündet wurde (*ἐκηρύχθη ἐν ἔθνεσιν*). Dem Glauben, den er in der Welt fand (*ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ*), entspricht endlich in umgekehrter Ordnung die Verherrlichung, die ihm in der göttlichen *δόξα* zu Theil ward (§. 76, d), nachdem er zum Himmel erhoben war (*ἀνελήφθη ἐν δόξῃ*). Auch hier ist also das Gemeindebekenntniß, in welches die Summe des Heilsgeheimnisses zusammengefaßt wird, aus der paulinischen Verkündigung herausgewachsen.

d) Mit Beziehung auf Christum als unsern Herrn und Heilsmittler wird Gott in den Eingangsgrüßen unserer Briefe in allgemein apostolischer Weise (§. 77, b) als *θεὸς πατήρ* bezeichnet (1 Tim. 1, 2. 2 Tim. 1, 2. Tit. 1, 4). Er ist der lebendige Gott (1 Tim. 3, 15. 4, 10. Vgl. §. 65, d) und die Quelle alles Lebens (6, 13. Vgl. Röm. 4, 17), der *ἀψευδὴς θεός* (Tit. 1, 2. Vgl. Röm. 3, 4) und die Quelle aller Wahrheit (Tit. 2, 10), der selige Gott (1 Tim. 6, 15) und die Quelle aller Seligkeit (1, 11. Vgl. Tit. 2, 13). Fremd sind der sonstigen paulinischen Lehrweise die großen Doxologieen 1 Tim. 1, 17. 6, 15. 16. Gott wird hier gepriesen als der *μόνος θεός* oder *δυνάστης* (Vgl. Röm. 16, 27: *μόνῳ σοφῷ θεῷ*), als der *βασιλεὺς τῶν αἰώνων* oder *βασιλεὺς τῶν βασιλευόντων καὶ κύριος τῶν κυριευόντων*, als der *ἄφθαρτος* (Vgl. Röm. 1, 23) oder der allein Unsterb-

4) Doch ist nicht zu übersehen, daß es gerade die beiden Momente sind, durch welche Paulus nach Röm. 1, 3. 4 (Vgl. §. 77, a. b) die Gottessohnschaft Christi begründete, und daß die Stelle sich dabei ausdrücklich auf das paulinische Evangelium beruft.

lichkeit besitzt, als der ἀόρατος (Vgl. Röm. 1, 20) oder als der, welcher ein unzugängliches Licht bewohnt und daher von Niemandem gesehen werden kann. Obwohl also die einzelnen Aussagen über Gott paulinischen Aussagen entsprechen, so weist doch ihre doxologische Ausführung und die Correspondenz der Hauptmomente in beiden Doxologieen auf ein im liturgischen Gebrauch der Gemeinde stehend gewordenes Bekenntniß zu der unvergleichlichen Herrlichkeit Gottes hin. Es entspricht der ganzen Tendenz unserer Briefe, welche die apostolische Lehre als Gemeindebesitz zu sichern streben, daß hier die individuelle Lehrform, welche sich nirgends schärfer ausgeprägt hatte als im Paulinismus, in die allgemein kirchliche Form des Gemeindebekenntnisses übergeht.

Vierter Theil.

Der urapostolische Lehrtropus in der nachpaulinischen Zeit.

Einleitung.

§. 111. Der Hebräerbrief.

Der Hebräerbrief fordert und rechtfertigt die dem drohenden Abfall ge-
nüber unvermeidlich gewordene völlige Loslösung der judenchristlichen Mut-
gemeinde von der nationalen und Cultusgemeinschaft mit dem Juden-
um. a) Die ältere Auffassung, welche denselben einem Schüler des Paulus
schreibt oder in ihm das Document einer späteren Entwicklungsphase des
ulinismus sieht, vermochte der Lehreigenthümlichkeit desselben nicht gerecht
werden. b) Erst von Riehm ist die Lehre unseres Briefs als eine gereiftere
rm des urapostolischen Judenchristenthums in ihrem ganzen Umfange mit
llem Verständniß dargestellt worden. c) Der hellenistische Verfasser gehörte
n vornherein einer Richtung innerhalb des Judenthums an, welcher die
uptsache im alten Bunde die priesterliche Sühnanstalt war, und seine
hrweise ist in formeller Beziehung durch seine alexandrinische Schulbildung
stimmt, steht aber materiell dem palästinensischen Judenthum näher als
m durch die hellenische Philosophie hindurchgegangenen. d)

a) Der Hebräerbrief, der wohl bald nach der Mitte der sechziger Jahre
schrieben ist und dessen Leser trotz aller noch jüngst dafür geltend gemachten
ründe wohl sicher weder in Alexandrien noch in Rom, sondern in Palästina
d insbesondere in Jerusalem zu suchen sind, versetzt uns in die Zustände
r Urgemeinde hinein, wie sie sich nach dem Hintritt der ersten christlichen
eneration, welche den Herrn selbst noch gesehen hatte, entwickelten. Die
postel waren bereits gestorben oder hatten Jerusalem verlassen, Jacobus,
r Bruder des Herrn, hatte den Märtyrertod erlitten. Die Gemeinde hielt
ch an dem väterlichen Gesetze fest, wie es einst die Urapostel selbst gethan
tten und wie es auch auf dem Apostelconcil als selbstverständlich voraus-
setzt war (§. 43, d). Allein das Bewußtsein der Motive, welche dieses
sthalten ursprünglich gerechtfertigt hatten und welche auch Paulus als solche

anerkennt (§. 87, b), war erloschen. Je länger, je mehr mußte die W
schätzung der gesetzlichen Ordnungen und insbesondere der in ihnen gegel
Heilsmittel zur Entwerthung und Verkennung der im Christenthum ge
nen führen, namentlich wenn die Voraussetzung, unter der es solche
bieten konnte, zweifelhaft wurde. Nun mußte aber der Glaube an die
sianität Jesu, der in der Hoffnung auf seine unmittelbar nahe Parusie
jeden Widerspruch zwischen der von den Propheten verheißenen messian
Zeit und zwischen der Erscheinung des Verheißenen in der geschichtliche
genwart überwunden hatte, wankend werden, als mit dem unerwarte
gen Verzug der Parusie die Hoffnung auf den Eintritt der Endvolle
und die Erfüllung aller Verheißungen ermattete. Inzwischen war der
tismus innerhalb der ungläubig gebliebenen und sich immer hoffnung
verstockenden Judenschaft gewachsen, die Verfolgungen der messiasgläu
Juden von ihrer Seite mehrten sich. Das Band der nationalen Ge
schaft, das einst um der jetzt aussichtslos gewordenen Arbeit an der
rung Israels willen festgehalten war, konnte nur noch festgehalten w
um den Preis der Verleugnung des Christenglaubens, der seinen Bek
die in ihnen erregten Erwartungen nicht zu erfüllen schien. Unter s
Umständen begann eine bedenkliche Neigung zum Abfall vom Christen
und zu völliger Rückkehr zum Judenthum immer mehr um sich zu g
Nur eine entschlossene Loslösung der judenchristlichen Urgemeinde von
bisherigen nationalen und Cultusgemeinschaft mit der jüdischen Gem
wie sie bei den Judenchristen auf paulinischem Missionsgebiete sich b
vollzogen hatte (Vgl. §. 105, d), konnte dieser drohenden Gefahr be
gen. Indem der Hebräerbrief zu diesem entscheidungsvollen Schritte au
dert, enthält derselbe eine Darlegung der Motive, welche das Judench
thum zu dem definitiven Bruche mit seiner Vergangenheit berechtigen
verpflichten mußten.

b) Die kritische Streitfrage über den Verfasser des Hebräerbriefs
zuerst zu einer näheren Untersuchung seiner Lehreigenthümlichkeit ge
Im Allgemeinen blieb die Ansicht herrschend, daß der Brief zwar nicht
dem Apostel Paulus selbst, aber von einem seiner Schüler geschriebe
Von diesem Standpunkte aus begnügte man sich damit, theils auf w
liche Punkte der Uebereinstimmung seiner Lehrweise mit der paulinischen
zuweisen, theils einige abweichende Eigenthümlichkeiten zu notiren. In
sem Sinne behandelte Neander unseren Brief im Anhange zu seiner
stellung der paulinischen Lehre (S. 839—858), und noch aphoristischer
es Schmid (II. S. 356—359), Lechler (S. 159—163) und noch v. C
lee (§. 43). Etwas eingehender hat Lutterbeck (S. 245—251) au
sem Briefe die Lehre des Apollos als eines strengen Pauliners darg
(Vgl. neuerdings Hilgenfeld in s. Zeitschrift 1872, 1), am umfasse
und eingehendsten hat von diesem Standpunkt aus Meßner (S. 296—
die Lehre des Hebräerbriefs behandelt, der zwar eine gewisse Verwandt
mit petrinischer Lehre anerkennt (Vgl. S. 57), aber den Brief doch
einem paulinischen Schüler zuschreibt. Einen Schritt weiter ging die T
ger Schule, welche unseren Brief einer späteren Entwicklungsphase des
linismus zuwies, in welcher derselbe das Christenthum als das wahre Ju
thum erweisen (Vgl. Köstlin, der Lehrbegriff des Evangeliums und
Briefe Johannis und die verwandten NTlichen Lehrbegriffe. Berlin, 1

1, 4. S. 387—472) oder geradezu den Paulinismus mit dem Judais-
s durch Hinüberleitung dieses in jenen vermitteln wollte (Vgl. Schweg-
II. S. 304—325). Auf diesem Standpunkte steht wesentlich auch
Darstellung von Reuß, welcher den Hebräerbrief als erstes Docu-
t der Theologie des Uebergangs vom Paulinismus zur johanneischen
logie behandelt (II. S. 265—290), und die von Baur, welcher in
Lehrbegriff des Hebräerbriefs (S. 230—256) die erste Stufe einer Ver-
ung der Antithese zwischen dem Paulinismus und dem Judaismus der
alypse nachzuweisen sucht und dabei die Ambiguität seiner Auffassung
ben dem Verfasser selbst aufbürdet (S, 248). So lange man aber für
Verständniß der Lehre unseres Briefes vom Paulinismus ausgeht, kann
der Eigenthümlichkeit derselben nicht vollkommen gerecht werden.

c) Schon David Schulz hatte in seinem Commentar (der Brief an
Hebräer. Breslau, 1818) die Gesammtanschauung unseres Briefes für
von der paulinischen wesentlich verschiedene, noch durchaus jüdische er-
. Er fand, wie es bei seiner einseitigen Uebertreibung dieser Auffassung
anders sein konnte, fast nur Widerspruch (Vgl. de Wette, über die
bolisch-typische Lehrart des Br. a. d. H. in der theologischen Zeitschrift
Schleiermacher, de Wette und Lücke. 1822, 3. S. 1—51). Erst in
e der von der Tübinger Schule ausgegangenen Anregung wurde sein
ndgedanke wieder aufgenommen von Plank (Judenthum und Urchristen-
n, in den theologischen Jahrbüchern. 1847, 2. 3. 4), der unseren Brief
das vom Judenchristenthum ausgehende vollkommene Gegenstück zu der
inischen Anschauung betrachtete. Auch Köstlin (in den theologischen
rbüchern. 1853. 1854) modificirte seine Ansicht (Vgl. not. b) dahin,
derselbe nicht der paulinischen Schule, sondern dem allerdings von
lus influirten allgemein apostolischen Christenthum angehöre und ein
Anregung des Paulinismus geistig umgebildetes Judenchristenthum re-
ntire. Näher noch bestimmte Ritschl den Lehrtropus unseres Briefes
eine spätere Entwicklungsstufe des urapostolischen Lehrtropus, wobei er
jens den Einfluß des Paulinismus auf die Christologie einschränkte
159—171). Diese richtige Auffassung unseres Briefes liegt auch der ein-
n selbstständigen, allseitigen und dieselbe in ihrem inneren Zusammen-
e lichtvoll und treffend entwickelnden Darstellung seiner Lehre zu Grunde,
von Riehm (der Lehrbegriff des Hebräerbriefs. Ludwigsburg, 1858.
). 2. Ausg. 1867. Vgl. besonders S. 861—863)[1], nur daß derselbe
Einfluß des Paulinismus etwas höher veranschlagt (S. 865. 866). Die
sche Theologie hat die schwierige geschichtliche Frage, wie weit die Lehr-
nthümlichkeit unseres Briefes einen Einfluß des Paulus auf den Ver-
r anzunehmen fordert oder berechtigt, nicht zu lösen; sie hat nur seine
reinstimmungen mit dem Paulinismus zu constatiren, die ja noch keines-
s an sich den Schluß auf einen directen oder indirecten Einfluß des Pau-
rechtfertigen. Sie hat aber entschieden von der durch Riehm nach allen

[1]) Ueber die 1847 erschienene dissertatio theologica exponens doctrinam de veteri
ue testamento, in ep. ad Hebr. exhibitam des Holländers van den Ham, die mir
bekannt ist, vgl. Riehm, S. 15. Vgl. noch Kluge, der Hebräerbrief. Auslegung
Lehrbegriff. Neuruppin, 1863. Moll, christologia in ep. ad Hebraeos scripta pro-
. Halle, 1854. 55. 59.

Seiten hin überzeugend erwiesenen Thatsache aufzugeben. Daß die [illegible] der Lehranschauung unseres Briefes in dem urapostolischen Judenchrist[illegible] in seinem Unterschiede vom Paulinismus liegen, und diese Voraus[illegible] auf Grund derer wir die Besprechung unseres Briefes an dieser Ste[illegible] reihen, wird sich uns in der Darstellung seiner Lehre überall aufs Ev[illegible] bestätigen.

d) Der Verfasser unseres Briefes ist nach 2, 3 ein Schüler [illegible] Apostel. Obwohl kein geborener Palästinenser, sondern ein Hellenist [illegible] seine reine und gewählte griechische Diction zeigt, muß er sich doch [illegible] Zeit in der Urgemeinde aufgehalten und eine hervorragende Wirksam[illegible] derselben geübt haben. Wenn auch die eigenthümliche Auffassung [illegible] denthums, welche dasselbe vorzugsweise als die vorbildliche, aber in si[illegible] unvollkommene Heilsanstalt ansieht, durch die [illegible] Aufgabe unsere[illegible] fes mitbedingt ist, so ist dieselbe doch mit der ganzen Lehreigenthüm[illegible] des Verfassers so nach allen Seiten hin [illegible]. Daß derselbe [illegible] seiner Bekehrung einer Richtung des [illegible] angehört haben [illegible] welche weder wie Jacobus (§. 37, c) [illegible] des Gesetzes [illegible] wie Petrus (§. 36, c) auf die Erfüllung der [illegible] den Hauptna[illegible] legte, sondern in dem Priesterthum und der durch [illegible] vermittelten [illegible]chen Sühnanstalt den Hauptvorzug des Judenthums [illegible][2]. [illegible] unserm Verfasser bereits an der Hand der [illegible] der vorbildliche Charakter der [illegible] Heilsinstitut [illegible] war, [illegible] sich nicht sagen. Jedenfalls aber konnte er [illegible] er [illegible] des [illegible]sias und damit die seinem Volke verheißene [illegible] gefunden [illegible] die Gewißheit derselben nur durch die [illegible] der [illegible] botenen Sühnanstalt mit der [illegible] [illegible]. [illegible] unser Ver[illegible] ist ferner, wie Paulus, [illegible] aber er ist nicht in der Schule pharisäisch-rabbinischer [illegible] gebildet, [illegible] jener (§. 58, a), sondern in einer Schule [illegible] der Geist des [illegible] drinismus waltete. Doch scheint diese [illegible] mehr die formelle [illegible] seiner Lehrweise beeinflußt zu haben[3].

[2] Man darf sich nur [illegible] in seinen Erörterungen [illegible] Versöhnung des Menschen [illegible] Sühninstitut [illegible] Weise zurücktritt [illegible] wesentlich als [illegible] auffaßt, deren [illegible] b), um zu erkennen, [illegible] eigenthümlich [illegible] Grundanschauung bei [illegible] Schriftsteller [illegible] des Verfassers ist [illegible] Grotius von den [illegible]

[3] [illegible] Uebertreibung hervorgehoben worden. Schon [illegible] [illegible] Luther den ganzen Hauptgedanken seines Briefes [illegible] [illegible] verschiedensten läßt ihn Schwegler (S. 313—315) die [illegible] Logoslehre mit der altchristlichen Messiasidee combiniren. [illegible] nachgewiesen, wie völlig verschieden der Geist unseres Briefes [illegible] Speculationen sei, und Riehm hat überzeugend dargethan, [illegible] in demselben nachgewiesen werden könne. Ueberhaupt aber [illegible] Schule, welcher der Verf. seine Bildung verdankte, mehr von dem [illegible] [illegible] Philosophie beherrscht gewesen sein und den geistigen [illegible] dem palästinensischen Judenthum treuer bewahrt haben als die [illegible]

§. 112. Der zweite Brief Petri und der Judasbrief.

ıs zweite Denkmal dieser Epoche ist, auch abgesehen von der Echt-
ge, der sogenannte zweite Brief Petri, der sich in seiner Lehrweise
ls am nächsten an den ersten anschließt, aber der nachpaulinischen
gehört. a) Das Auftreten eines principiellen Libertinismus sowie
:nnenden Klagen über Verzögerung der Parusie bilden den histori-
intergrund für die Paränese des Briefes. b) Wie wenig die bis-
Darstellungen die Eigenthümlichkeit seiner Lehrweise getroffen ha-
hellt daraus, daß man in ihm Alexandrinismus muthmaßte. c) Da
ef sich in einem Hauptabschnitt aufs Engste an den gegen das erste
hen jenes Libertinismus gerichteten Judasbrief anschließt, so er-
:s angemessen, diesen mit ihm gemeinsam zu behandeln. d)

Die Frage nach der Echtheit des zweiten unter dem Namen des Pe-
:rlieferten Briefes darf nicht, wie es häufig geschieht, als bereits ent-
betrachtet werden (Vgl. Weiß, die petrinische Frage. II, in den theo-
ı Studien und Kritiken 1866, 2). Ist derselbe echt, so fällt seine
ıng bald nach der Mitte der sechziger Jahre und dann ist er unzwei-
:in Denkmal dieser Epoche. Allein auch wenn er unecht ist, muß er
)es betrachtet werden. Seine ganze Lehrweise ist eine specifisch juden-
e, in ATlichen Bildern, Geschichten und Vorstellungen sich bewegende,
ʒt in allen ihren Grundzügen so vielfache Verwandtschaft mit der des
Petrusbriefes (Vgl. a. a. O. S. 286—294), daß wir den Verfasser
s dem urapostolischen Kreise hervorgegangen denken können. Von
ern Seite ist der Brief gerichtet an die durch die paulinische Wirksam-
entlich heidenchristlich gewordenen Gemeinden Kleinasiens (1, 1), er
:reits paulinische Briefe (3, 15. 16) und zwar jedenfalls auch die nach
en gerichteten Gefangenschaftsbriefe, ja vielleicht finden sich selbst An-
ın die Lehrsprache der Pastoralbriefe. Unser Brief gehört also jeden-
:n Denkmälern des urapostolischen Lehrtropus aus der nachpaulini-
:it an, wenn es auch schwer sein dürfte, in ihm irgend welche An-
an eigenthümlich Paulinisches nachzuweisen.

Der zweite Brief Petri ist ein paränetischer, wie der erste; wenn
diesem die Stellung der Christen inmitten der ungläubigen Welt den
ur Paränese bot (§. 36, a), so ist dieselbe in jenem durch eigenthümliche
:n motivirt, welche dem innern Gemeindeleben drohten. Das große
erderben, welches die Pastoralbriefe für die letzten Zeiten weissagten
, a), sehen wir hier bereits theilweise eingerissen. Das Gefährlichste
ır, daß dasselbe sich durch libertinistische Grundsätze deckte, welche an-
eine Consequenz der wahren Christenfreiheit waren und durch Beru-
uf mißverstandene oder mißdeutete Paulusworte und Bibelstellen be-

---

ndrinische Gnosis (S. 864). Die Frage, wer dieser Verfasser sei, interessirt die
Theologie nicht näher; doch darf bemerkt werden, daß nur die Barnabashypo-
:e wirklich traditionellen Anhalt hat und die Eigenthümlichkeiten unseres Briefes
zu erklären vermag.

anerkennt (§. 87, b), war erloschen. Je länger, je mehr mußte die Werthschätzung der gesetzlichen Ordnungen und insbesondere der in ihnen gegebenen Heilsmittel zur Entwerthung und Verkennung der im Christenthum gegebenen führen, namentlich wenn die Voraussetzung, unter der es solche allein bieten konnte, zweifelhaft wurde. Nun mußte aber der Glaube an die Messianität Jesu, der in der Hoffnung auf seine unmittelbar nahe Parusie einst jeden Widerspruch zwischen der von den Propheten verheißenen messianischen Zeit und zwischen der Erscheinung des Verheißenen in der geschichtlichen Gegenwart überwunden hatte, wankend werden, als mit dem unerwartet langen Verzug der Parusie die Hoffnung auf den Eintritt der Endvollendung und die Erfüllung aller Verheißungen ermattete. Inzwischen war der Zelotismus innerhalb der ungläubig gebliebenen und sich immer hoffnungsloser verstockenden Judenschaft gewachsen, die Verfolgungen der messiasgläubigen Juden von ihrer Seite mehrten sich. Das Band der nationalen Gemeinschaft, das einst um der jetzt aussichtslos gewordenen Arbeit an der Bekehrung Israels willen festgehalten war, konnte nur noch festgehalten werden um den Preis der Verleugnung des Christenglaubens, der seinen Bekennern die in ihnen erregten Erwartungen nicht zu erfüllen schien. Unter solchen Umständen begann eine bedenkliche Neigung zum Abfall vom Christenthum und zu völliger Rückkehr zum Judenthum immer mehr um sich zu greifen. Nur eine entschlossene Loslösung der judenchristlichen Urgemeinde von ihrer bisherigen nationalen und Cultusgemeinschaft mit der jüdischen Gemeinde, wie sie bei den Judenchristen auf paulinischem Missionsgebiete sich bereits vollzogen hatte (Vgl. §. 105, d), konnte dieser drohenden Gefahr vorbeugen. Indem der Hebräerbrief zu diesem entscheidungsvollen Schritte auffordert, enthält derselbe eine Darlegung der Motive, welche das Judenchristenthum zu dem definitiven Bruche mit seiner Vergangenheit berechtigen und verpflichten mußten.

b) Die kritische Streitfrage über den Verfasser des Hebräerbriefs hat zuerst zu einer näheren Untersuchung seiner Lehreigenthümlichkeit geführt. Im Allgemeinen blieb die Ansicht herrschend, daß der Brief zwar nicht von dem Apostel Paulus selbst, aber von einem seiner Schüler geschrieben sei. Von diesem Standpunkte aus begnügte man sich damit, theils auf wesentliche Punkte der Uebereinstimmung seiner Lehrweise mit der paulinischen hinzuweisen, theils einige abweichende Eigenthümlichkeiten zu notiren. In diesem Sinne behandelte Neander unseren Brief im Anhange zu seiner Darstellung der paulinischen Lehre (S. 839—858), und noch aphoristischer thun es Schmid (II. S. 356—359), Lechler (S. 159—163) und noch v. Oosterzee (§. 43). Etwas eingehender hat Lutterbeck (S. 245—251) aus unserm Briefe die Lehre des Apollos als eines strengen Pauliners dargestellt (Vgl. neuerdings Hilgenfeld in s. Zeitschrift 1872, 1), am umfassendsten und eingehendsten hat von diesem Standpunkt aus Meßner (S. 296—316) die Lehre des Hebräerbriefs behandelt, der zwar eine gewisse Verwandtschaft mit petrinischer Lehre anerkennt (Vgl. S. 57), aber den Brief doch noch einem paulinischen Schüler zuschreibt. Einen Schritt weiter ging die Tübinger Schule, welche unseren Brief einer späteren Entwicklungsphase des Paulinismus zuwies, in welcher derselbe das Christenthum als das wahre Judenthum erweisen (Vgl. Köstlin, der Lehrbegriff des Evangeliums und der Briefe Johannis und die verwandten NTlichen Lehrbegriffe. Berlin, 1843.

II. 1, 4. S. 387—472) oder geradezu den Paulinismus mit dem Judaismus durch Hinüberleitung dieses in jenen vermitteln wollte (Vgl. Schwegler, II. S. 304—325). Auf diesem Standpunkte steht wesentlich auch die Darstellung von Reuß, welcher den Hebräerbrief als erstes Document der Theologie des Uebergangs vom Paulinismus zur johanneischen Theologie behandelt (II. S. 265—290), und die von Baur, welcher in dem Lehrbegriff des Hebräerbriefs (S. 230—256) die erste Stufe einer Vermittlung der Antithese zwischen dem Paulinismus und dem Judaismus der Apocalypse nachzuweisen sucht und dabei die Ambiguität seiner Auffassung desselben dem Verfasser selbst aufbürdet (S, 248). So lange man aber für das Verständniß der Lehre unseres Briefes vom Paulinismus ausgeht, kann man der Eigenthümlichkeit derselben nicht vollkommen gerecht werden.

c) Schon David Schulz hatte in seinem Commentar (der Brief an die Hebräer. Breslau, 1818) die Gesammtanschauung unseres Briefes für eine von der paulinischen wesentlich verschiedene, noch durchaus jüdische erklärt. Er fand, wie es bei seiner einseitigen Uebertreibung dieser Auffassung nicht anders sein konnte, fast nur Widerspruch (Vgl. de Wette, über die symbolisch-typische Lehrart des Br. a. d. H. in der theologischen Zeitschrift von Schleiermacher, de Wette und Lücke. 1822, 3. S. 1—51). Erst in Folge der von der Tübinger Schule ausgegangenen Anregung wurde sein Grundgedanke wieder aufgenommen von Plank (Judenthum und Urchristenthum, in den theologischen Jahrbüchern. 1847, 2. 3. 4), der unseren Brief als das vom Judenchristenthum ausgehende vollkommene Gegenstück zu der paulinischen Anschauung betrachtete. Auch Köstlin (in den theologischen Jahrbüchern. 1853. 1854) modificirte seine Ansicht (Vgl. not. b) dahin, daß derselbe nicht der paulinischen Schule, sondern dem allerdings von Paulus influirten allgemein apostolischen Christenthum angehöre und ein auf Anregung des Paulinismus geistig umgebildetes Judenchristenthum repräsentire. Näher noch bestimmte Ritschl den Lehrtropus unseres Briefes als eine spätere Entwicklungsstufe des urapostolischen Lehrtropus, wobei er übrigens den Einfluß des Paulinismus auf die Christologie einschränkte (S. 159—171). Diese richtige Auffassung unseres Briefes liegt auch der einzigen selbstständigen, allseitigen und dieselbe in ihrem inneren Zusammenhange lichtvoll und treffend entwickelnden Darstellung seiner Lehre zu Grunde, der von Riehm (der Lehrbegriff des Hebräerbriefs. Ludwigsburg, 1858. 1859. 2. Ausg. 1867. Vgl. besonders S. 861—863)[1], nur daß derselbe den Einfluß des Paulinismus etwas höher veranschlagt (S. 865. 866). Die biblische Theologie hat die schwierige geschichtliche Frage, wie weit die Lehreigenthümlichkeit unseres Briefes einen Einfluß des Paulus auf den Verfasser anzunehmen fordert oder berechtigt, nicht zu lösen; sie hat nur seine Uebereinstimmungen mit dem Paulinismus zu constatiren, die ja noch keineswegs an sich den Schluß auf einen directen oder indirecten Einfluß des Paulus rechtfertigen. Sie hat aber entschieden von der durch Riehm nach allen

---

1) Ueber die 1847 erschienene dissertatio theologica exponens doctrinam de veteri novoque testamento, in ep. ad Hebr. exhibitam des Holländers van den Ham, die mir nicht bekannt ist, vgl. Riehm, S. 15. Vgl. noch Kluge, der Hebräerbrief. Auslegung und Lehrbegriff. Neuruppin, 1863. Moll, christologia in ep. ad Hebraeos scripta proposita. Halle, 1854. 55. 59.

Seiten hin überzeugend erwiesenen Thatsache auszugehen, daß die Wurzeln der Lehranschauung unseres Briefes in dem urapostolischen Judenchristenthum in seinem Unterschiede vom Paulinismus liegen, und diese Voraussetzung, auf Grund derer wir die Besprechung unseres Briefes an dieser Stelle einreihen, wird sich uns in der Darstellung seiner Lehre überall aufs Evidenteste bestätigen.

d) Der Verfasser unseres Briefes ist nach 2, 3 ein Schüler der Urapostel. Obwohl kein geborener Palästinenser, sondern ein Hellenist, wie seine reine und gewählte griechische Diction zeigt, muß er sich doch längere Zeit in der Urgemeinde aufgehalten und eine hervorragende Wirksamkeit in derselben geübt haben. Wenn auch die eigenthümliche Auffassung des Judenthums, welche dasselbe vorzugsweise als die vorbildliche, aber in sich noch unvollkommene Heilsanstalt ansieht, durch die specielle Aufgabe unseres Briefes mitbedingt ist, so ist dieselbe doch mit der ganzen Lehreigenthümlichkeit des Verfassers so nach allen Seiten hin verwachsen, daß derselbe bereits vor seiner Bekehrung einer Richtung des Judenthums angehört haben muß, welche weder wie Jacobus (§. 37, c) auf die Erfüllung des Gesetzes, noch wie Petrus (§. 36, c) auf die Erfüllung der Weissagung den Hauptnachdruck legte, sondern in dem Priesterthum und der durch dasselbe vermittelten ATlichen Sühnanstalt den Hauptvorzug des Judenthums erblickte [2]). Wie weit unserm Verfasser bereits an der Hand der Prophetie die Unzulänglichkeit oder der vorbildliche Charakter der ATlichen Heilsanstalt aufgegangen war, läßt sich nicht sagen. Jedenfalls aber konnte er, nachdem er in Jesu den Messias und damit die seinem Volke verheißene Heilsvollendung gefunden hatte, die Gewißheit derselben nur durch die Vergleichung der im Christenthum gebotenen Sühnanstalt mit der ATlichen sich vermitteln. Auch unser Verfasser ist ferner, wie Paulus, kein Laie in theologischer Hinsicht; aber er ist auch nicht in der Schule pharisäisch-rabbinischer Schriftgelehrsamkeit gebildet, wie jener (§. 58, a), sondern in einer Schule, in welcher der Geist des Alexandrinismus waltete. Doch scheint diese Schulbildung mehr die formelle Seite seiner Lehrweise beeinflußt zu haben [3]).

---

2) Man darf sich nur erinnern, wie bei Paulus in seinen Erörterungen über die Versöhnung des Menschen die Reflexion auf das ATliche Sühninstitut in fast auffallender Weise zurücktritt (§. 80, c. Anm. 7) und wie er das Gesetz wesentlich als Lebensordnung auffaßt, deren pünktliche Erfüllung das Heil vermittelt (§. 58, b), um zu erkennen, wie eigenthümlich verschieden die Ausgangspunkte der religiösen Grundanschauung bei beiden Schriftstellern waren.

3) Die alexandrinische Bildung des Verfassers ist seit Grotius von den meisten erkannt, aber auch vielfach in einseitiger Uebertreibung hervorgehoben worden. Schon Baumgarten-Crusius meint, daß er von dorther den ganzen Hauptgedanken seines Briefes entlehnt habe (S. 90), und am entschiedensten läßt ihn Schwegler (S. 313—315) die aus Philo's Schriften entlehnte Logoslehre mit der altchristlichen Messiasidee combiniren. Allein schon Neander hat nachgewiesen, wie völlig verschieden der Geist unseres Briefes von dem der alexandrinischen Speculationen sei, und Riehm hat überzeugend dargethan, daß nichts specifisch philonisches in demselben nachgewiesen werden könne. Ueberhaupt aber müsse die alexandrinische Schule, welcher der Verf. seine Bildung verdankte, mehr von dem Geiste des A. T. als der hellenischen Philosophie beherrscht gewesen sein und den geistigen Zusammenhang mit dem palästinensischen Judenthum treuer bewahrt haben als die eigent-

§. 112. Der zweite Brief Petri und der Judasbrief.

Das zweite Denkmal dieser Epoche ist, auch abgesehen von der Echtheitsfrage, der sogenannte zweite Brief Petri, der sich in seiner Lehrweise jedenfalls am nächsten an den ersten anschließt, aber der nachpaulinischen Zeit angehört. a) Das Auftreten eines principiellen Libertinismus sowie die beginnenden Klagen über Verzögerung der Parusie bilden den historischen Hintergrund für die Paränese des Briefes. b) Wie wenig die bisherigen Darstellungen die Eigenthümlichkeit seiner Lehrweise getroffen haben, erhellt daraus, daß man in ihm Alexandrinismus muthmaßte. c) Da der Brief sich in einem Hauptabschnitt aufs Engste an den gegen das erste Auftauchen jenes Libertinismus gerichteten Judasbrief anschließt, so erscheint es angemessen, diesen mit ihm gemeinsam zu behandeln. d)

a) Die Frage nach der Echtheit des zweiten unter dem Namen des Petrus überlieferten Briefes darf nicht, wie es häufig geschieht, als bereits entschieden betrachtet werden (Vgl. Weiß, die petrinische Frage. II, in den theologischen Studien und Kritiken 1866, 2). Ist derselbe echt, so fällt seine Entstehung bald nach der Mitte der sechziger Jahre und dann ist er unzweifelhaft ein Denkmal dieser Epoche. Allein auch wenn er unecht ist, muß er als solches betrachtet werden. Seine ganze Lehrweise ist eine specifisch judenchristliche, in ATlichen Bildern, Geschichten und Vorstellungen sich bewegende, und zeigt in allen ihren Grundzügen so vielfache Verwandtschaft mit der des ersten Petrusbriefes (Vgl. a. a. O. S. 286—294), daß wir den Verfasser nur aus dem urapostolischen Kreise hervorgegangen denken können. Von der andern Seite ist der Brief gerichtet an die durch die paulinische Wirksamkeit wesentlich heidenchristlich gewordenen Gemeinden Kleinasiens (1, 1), er kennt bereits paulinische Briefe (3, 15. 16) und zwar jedenfalls auch die nach Kleinasien gerichteten Gefangenschaftsbriefe, ja vielleicht finden sich selbst Anklänge an die Lehrsprache der Pastoralbriefe. Unser Brief gehört also jedenfalls den Denkmälern des urapostolischen Lehrtropus aus der nachpaulinischen Zeit an, wenn es auch schwer sein dürfte, in ihm irgend welche Anklänge an eigenthümlich Paulinisches nachzuweisen.

b) Der zweite Brief Petri ist ein paränetischer, wie der erste; wenn aber in diesem die Stellung der Christen inmitten der ungläubigen Welt den Anlaß zur Paränese bot (§. 36, a), so ist dieselbe in jenem durch eigenthümliche Gefahren motivirt, welche dem innern Gemeindeleben drohten. Das große Sittenverderben, welches die Pastoralbriefe für die letzten Zeiten weissagten (§. 110, a), sehen wir hier bereits theilweise eingerissen. Das Gefährlichste aber war, daß dasselbe sich durch libertinistische Grundsätze deckte, welche angeblich eine Consequenz der wahren Christenfreiheit waren und durch Berufung auf mißverstandene oder mißdeutete Paulusworte und Bibelstellen be-

---

lich alexandrinische Gnosis (S. 864). Die Frage, wer dieser Verfasser sei, interessirt die biblische Theologie nicht näher; doch darf bemerkt werden, daß nur die Barnabashypothese einen wirklich traditionellen Anhalt hat und die Eigenthümlichkeiten unseres Briefes allseitig zu erklären vermag.

gründet wurden. Es war aber vorauszusehen, daß dieser Libertinismus immer mehr eine umfassendere theoretische Begründung sich geben und so zu einer seelengefährlichen Irrlehre sich ausgestalten werde. Jemehr nun unser Verfasser für seine Paränese, wie Petrus (§. 51, d), die Motive aus der christlichen Hoffnungslehre entlehnt, um so bedenklicher war es, wenn die Fundamente der Christenhoffnung selbst zu wanken begannen. Nun begann man aber in jener Zeit bereits in der Gemeinde in klagendem oder anklagendem Tone von einer Verzögerung der Erfüllung dieser Hoffnung zu reden (Vgl. §. 111, a), und es war vorauszusehen, daß, wenn wirklich die ganze Generation, innerhalb derer man den Eintritt der Parusie sicher erwartet hatte, dahin sterben sollte, ehe dieselbe kam, der frivole Zweifel jede Möglichkeit dieser Erfüllung leugnen und so die Fundamente des christlichen Tugendstrebens untergraben werde. Diese zeitgeschichtliche Situation ist es, welche der Paränese unseres Briefes ihre eigenthümliche Färbung giebt und welche darum Inhalt und Umfang seiner Lehre mitbedingt.

c) Die Lehre des zweiten Petrusbriefes behandelt Schmid (II, S. 211 bis 217) im Anhange zu seiner Darstellung des petrinischen Lehrbegriffs, indem er zwar manches Richtige, aber nichts Erschöpfendes über die Verwandtschaft beider beibringt und in Folge einer falschen Auffassung der darin betonten ἐπίγνωσις dem Briefe eine alexandrinische Färbung zuschreibt, die ihn zu einem Mittelgliede zwischen dem petrinischen und johanneischen Lehrbegriff stempeln soll. Während Lechler (S. 191. 192) und Lutterbeck (S. 179 bis 182) über einige unbedeutende Bemerkungen, die für die Echtheitsfrage ein entgegengesetztes Resultat ergeben, nicht hinauskommen, hat Meßner (S. 154—170) den Lehrbegriff unseres Briefes am ausführlichsten behandelt. Er sucht hauptsächlich seine Abweichungen von dem ersten petrinischen ins Licht zu setzen, die ihm groß genug scheinen, um gegen seine Echtheit zu entscheiden, und nimmt ebenfalls eine alexandrinische Färbung an. Umgekehrt sucht v. Oosterzee §. 30 hauptsächlich die Verwandtschaft seines Lehrbegriffs mit dem des ersten Briefes nachzuweisen. Von Seiten der Tübinger Schule hat Schwegler (II, 495—517) unsern Brief der Entwicklungsgeschichte der römischen Kirche eingereiht und ihn mit dem angeblich von ihm empfohlenen Marcusevangelium und den clementinischen Recognitionen zu den neutralen Schriften gerechnet, welche den vollzogenen Friedensschluß darstellen. Seinen dogmatischen Charakter erklärt er für petrinisch und findet die philonischen Schriften in ihm fleißig benutzt, wofür freilich die von ihm angeführten Indicien unmöglich etwas beweisen können. Baur dagegen hebt nur hervor, daß auch in ihm das Christenthum theoretisch als ἐπίγνωσις, praktisch als ἀγάπη oder ἀρετή gefaßt und so Paulinismus und Judenchristenthum combinirt werden, worin sich die katholisirende Richtung des sich bildenden kirchlichen Lehrbegriffs zeige (S. 297).

d) Der wahrscheinlich um die Mitte der sechziger Jahre geschriebene Judasbrief rührt von dem Bruder des Jacobus her, den wir §. 37 unter den Repräsentanten des urapostolischen Lehrtropus aufführten. Es läge darum scheinbar nahe, seine Lehre mit der dieses Jacobus zusammen zu stellen, und dazu haben sich Schmid (II, S. 140—150) und Meßner (S. 99 bis 107) in der That verleiten lassen. Er soll mit seiner Lehre vom Gericht ein Seitenstück zu der Lehre des Jacobus vom Gesetze darbieten. Aber weder enthält unser Brief eine irgend eigenthümliche Lehre vom Gericht, das





nur bei seinen Drohungen gegen die von ihm bekämpften Libertinisten (welche beide noch fälschlich für eigentliche Irrlehrer halten) naturgemäß zur Sprache kommt, noch zeigt er sonst eine Verwandtschaft mit dem Jacobusbrief außer der gemeinsamen judenchristlichen Grundlage. Da nun der zweite Petrusbrief den Brief Judä nicht nur gekannt, sondern in seiner Polemik gegen die Libertinisten (not. b) großentheils sich an ihn angeschlossen hat, so hat er damit selbst ihre beiderseitige Geistesverwandtschaft constatirt. Freilich zeigen sich in diesem Briefe, obwohl auch er mit seiner ganzen Lehrweise im A. T. wurzelt, im Unterschiede von dem Petrusbriefe bereits Anklänge an paulinische Lehrweise. Doch werden wir immer noch ein Recht haben, die ohnehin spärliche Ausbeute, welche der Judasbrief der biblischen Theologie gewährt, gelegentlich bei der Darstellnng der Lehre des zweiten Briefes Petri unterzubringen. Lechler (S. 170. 171) und Lutterbeck (S. 176. 177) haben sich damit begnügt, im Allgemeinen seinen judenchristlichen Charakter zu constatiren, Reuß hat unsere beiden Briefe gelegentlich als Quellen der judenchristlichen Theologie benutzt (I. livre IV), v. Oosterzee hat den Judasbrief §. 31 den mit dem petrinischen verwandten Lehrbegriffen eingereiht. Schwegler hat ihn nur anhangsweise behandelt (I, 518—522), um auch in ihm eine tendentiöse Empfehlung der apostolischen Paradosis nachzuweisen, die wunderlich genug einem ganz unbekannten Manne in den Mund gelegt wäre, für den man nur die Ehre in Anspruch nahm, der Bruder des gefeierten Hauptes der Judenchristen zu sein.

§. 113. Die johanneische Apocalypse.

Das dritte Denkmal dieser Epoche, in welcher die inneren Gefahren und die äußeren Drangsale eine Neubelebung der sinkenden Hoffnung auf die Nähe der Parusie erforderten, ist die Apocalypse. a). Dieselbe rührt wahrscheinlich von dem Apostel Johannes her, muß aber jedenfalls ohne Rücksicht auf die andern johanneischen Schriften als ein Erzeugniß des urapostolischen Judenchristenthums dieser Zeit betrachtet werden. b) Der prophetische Charakter des Buchs erschwert seine biblisch-theologische Verwerthung, beschränkt sie aber nicht. c) In der bisherigen Auffassung seiner Lehrweise ist vor Allem die Frage controvers geworden, ob darin eine Antithese gegen den Paulinismus ausgeprägt sei. d)

a) An der Grenze der sechziger Jahre steht jedenfalls noch die einzige prophetische Schrift des N. T., mag man nun die zeitgeschichtlichen Anspielungen der Apocalypse auf das Jahr 68 oder richtiger aufs Jahr 70 deuten. In ihr tritt noch einmal den Zweifeln und Besorgnissen wegen des Verzugs der Parusie, welche in dieser Zeit auftauchten (§. 111, a. 112, b), die gewaltigste Verkündigung ihrer unmittelbaren Nähe gegenüber. Der Verfasser hat in einer Reihe von Gesichten theils die Versicherung empfangen, daß sie nahe bevorsteht, theils sie selbst, ihre Vorzeichen und den mit ihr beginnenden Proceß der Endvollendung in glänzenden Bildern geschaut. Ja er unternimmt es, in der Weise der jüdischen Apocalyptik die Zeichen der Zeit zu deuten und innerhalb seines geschichtlichen Gesichtskreises auf die Merksteine hinzuweisen, an denen man die Schritte abzählen kann, welche die Ent-

wicklung der letzten Zeiten noch bis zur Schlußkatastrophe durchzumachen hat. Auch sonst erinnert Alles an diese Periode. In den Gemeinden ist das christliche Leben gesunken und ein ethnisirender Libertinismus macht sie durch seine Pseudoprophetie irre, die sich für tiefe Weisheit ausgiebt (Vgl. §. 112, b. d). Verfolgungen von Juden und Heiden (Vgl. §. 111, a) haben die Gemeinden getroffen, vor Allem aber sind es die Greuel der neronischen Zeit, die dem Verfasser das Bild der vom Blut der Märtyrer trunkenen Welthauptstadt immer wieder vor Augen führen. Wie im Hebräerbrief und in dem zweiten Brief Petri, so ist auch hier die Verkündigung der Parusie ebenso ein gewaltiger Bußruf, wie eine mächtige Trostpredigt.

b) Die älteste Ueberlieferung, welche schon mit Justin beginnt, schreibt die Apocalypse eben so früh als einmüthig dem Apostel Johannes zu. Die Zweifel, welche später in der alexandrinischen Kirche auftauchen und der Apocalypse im Morgenlande lange ihre canonische Geltung streitig machen, sind des Ursprungs aus einer Abneigung gegen den Inhalt des Buches dringend verdächtig. Die glühende Phantasie und der flammende Zorneseifer gegen die Feinde des Reiches Gottes, welche das Buch charakterisiren, entsprechen dem Bilde des Donnersohnes, das die älteren Evangelien uns zeigen, und daß der Grundtypus seiner Lehranschauung der urapostolisch-judenchristliche ist, kann nicht bezweifelt werden. Mit Recht hat daher die Tübinger Schule die neuere Kritik, welche in dem Dilemma, entweder die Apocalypse oder das Evangelium und die Briefe des Johannes dem Apostel zuzuschreiben, sich ohne weiteres für letzteres entschied, der Parteilichkeit beschuldigt. Jenes Dilemma selbst aber, an dem auch sie festhält, ist noch keineswegs zur Evidenz erwiesen (Vgl. Hase, die Tübinger Schule. Leipzig, 1855. S. 25—30). Die biblische Theologie hat die Frage nach der Berechtigung desselben so wenig wie die Echtheitsfrage zu lösen, sie hat die Lehre der Apocalypse als eines Denkmals des urapostolischen Judenchristenthums darzustellen, wie es sich in dieser nachpaulinischen Epoche gestaltete, und hat sich nur dagegen zu verwahren, daß nicht die Bezugnahme auf die Lehrweise der jedenfalls so andersartigen und so viel späteren Schriften, welche den Namen des Johannes tragen, die unparteiische Würdigung der Eigenart unsers Buches beeinträchtige.

c) Der speciellen Aufgabe unsers Buches entsprechend, steht natürlich die christliche Hoffnungslehre im Vordergrunde seiner Lehranschauung; doch läßt dasselbe auch nach mancherlei anderen Seiten hin die Eigenthümlichkeit der Lehrweise des Verfassers hervortreten, da die dasselbe durchziehende Paränese vielfach auf seine Auffassung des christlichen Heils und der in ihm liegenden sittlichen Motive zurückweist. Die größte Schwierigkeit für die biblisch-theologische Behandlung des Buches liegt darin, daß, der ganzen Anlage desselben gemäß, viele bedeutungsvolle Anschauungen nur in Bildern vorgeführt werden, deren Deutung nicht leicht und bei denen häufig die Grenze zwischen dem, was noch einer lehrhaften Ausdeutung fähig ist und was nur zur dichterischen Ausmalung gehört, schwer mit Sicherheit zu ziehen ist. Dagegen darf der prophetische Charakter des Buches seine biblisch-theologische Verwerthung in keiner Weise beschränken. So gewiß der Darstellung des Buches Gesichte zu Grunde liegen, welche dem Verfasser Träger göttlicher Offenbarungen waren, so gewiß sind die kunstvoll angelegten, mit sichtlich dem Studium der ATlichen Prophetie und der jüdischen Apocalyptik

entlehnten Farben ausgeführten, in planmäßiger Folge fortschreitenden sieben Gesichte unsers Buches (Vgl. meine Recension von Düsterdiecks Commentar in dem theologischen Literaturblatt von 1860, No. 1. 2) eine freie schriftstellerische Reproduction dessen, was dem Verfasser auf Grund dieser Offenbarungen von der Zukunft zu schauen gegeben war. Dieselbe kann darum wie jede Lehrschrift des N. T. den gottgegebenen Inhalt nur in einer individuellen Ausprägung zur Darstellung bringen, welche die eigenthümliche Lehranschauung des Verfassers erkennen läßt.

d) Bei Schmid und Lutterbeck wird die Apocalypse nur gelegentlich zur Vergleichung bei der Darstellung des johanneischen Lehrbegriffs herangezogen, Lechler, obwohl auch von ihrer Apostolicität ausgehend, hat ihren Lehrbegriff zuerst selbstständig dargestellt (S. 199—205) und dann mit dem johanneischen verglichen (S. 228—232. Vgl. v. Oosterzee §. 49). Dagegen hat Meßner, der sie nicht für apostolisch hält (S. 363), ihren Lehrbegriff als den letzten (S. 365—381) ziemlich ausführlich dargestellt, dabei aber sich fast ganz auf die Eschatologie und Christologie beschränkt. Eine eingehendere Untersuchung des gesammten theologischen Charakters unsers Buches hat erst die Tübinger Schule angeregt, welcher sie als das einzige Denkmal des urapostolischen Judenchristenthums von besonderer Bedeutung war (Vgl. Köstlin in seinem johanneischen Lehrbegriff S. 482—500). Wenn aber auch Reuß unser Buch als Quelle für die älteste judenchristliche Theologie benutzt (Vgl. I. livr. IV), so ist das offenbar nicht richtig; denn die Zeitstellung desselben läßt jedenfalls die Möglichkeit offen, daß in ihm die ursprüngliche urapostolische Lehrform bereits positiv oder wenigstens antithetisch durch den Paulinismus, dessen volle Ausbildung ihr vorhergeht, beeinflußt ist. Die Tübinger Schule nimmt nach ihrer Grundansicht von den Gegensätzen des apostolischen Zeitalters natürlich das letztere an und so hat Baur den Lehrbegriff der Apocalypse sehr ausführlich als das Gegenstück zum paulinischen Lehrbegriff dargestellt (S. 207—230). Sein Versuch zeigt aber aufs deutlichste, wie wenig die der Apocalypse zugeschriebene Antithese gegen den Paulinismus sich irgend durchführen läßt (Vgl. dagegen auch Ritschl, S. 120—122).

§. 114. Die geschichtlichen Bücher.

Die spätesten der hierher gehörigen Documente sind die synoptischen Evangelien und die Apostelgeschichte.a) Auch ihre Entstehung ist wohl durch die Zeitverhältnisse bedingt, in welchen der scheinbare Verzug der Parusie den Glauben an die Messianität Jesu und die Erfüllung der Verheißung wankend zu machen drohte.b) Ihre biblisch-theologische Verwerthung ist abhängig von der kritischen Scheidung der schriftstellerischen Bearbeitung von den benutzten Quellen und Ueberlieferungsstoffen, die freilich nur bis zu einem gewissen Grade vollzogen werden kann und darf.c) Die bisherigen Vorarbeiten bieten für die Lösung unserer Aufgabe wenig, weil sie die kritische Frage entweder ignoriren oder in falscher Einseitigkeit lösen.d)

a) Daß die beiden ersten Evangelien, welche die Namen des Matthäus und Marcus tragen, als Erzeugnisse des urapostolischen Judenchristenthums

anzusehen sind, leidet keinen Zweifel. Nicht nur sind ihre Verfasser anerkanntermaßen Judenchristen, sondern das Marcusevangelium beruht auf petrinischer Ueberlieferung, das sog. Matthäusevangelium hauptsächlich auf der schriftlichen Ueberlieferung des Apostel Matthäus (Vgl. §. 11, a. b). Wenn wir damit zugleich die Evangelienschrift des Lucas und ihre Fortsetzung, die sogen. Apostelgeschichte, zusammenfassen, obwohl ihr Verfasser ohne Zweifel ein Heidenchrist und Pauliner war, so würde das schon in der Verwandtschaft jener mit den beiden anderen synoptischen Evangelien seine Rechtfertigung finden. Diese Verwandtschaft beruht aber eben darauf, daß in der Evangelienschrift das Marcusevangelium und die urapostolische Quelle des ersten Evangeliums, sowie noch andere mittelbar oder unmittelbar urapostolische Quellen benutzt sind (§. 11, c), und ähnliche Quellen müssen nach §. 35, c namentlich dem ersten Theile der Apostelgeschichte zu Grunde gelegen haben. Ein Schriftsteller aber, der so reichlich urapostolische Quellen benutzt, wird trotz seiner Abhängigkeit von Paulus nicht als Vertreter des reinen Paulinimus gelten können. Es werden sich in seiner Lehranschauung urapostolische und paulinische Elemente gemischt haben, und seine Schriften werden sich von den anderen in diesem Theil besprochenen Documenten nur dadurch unterscheiden, daß hier ein directer Einfluß des Paulinismus unzweifelhaft vorhanden und daß, wenn auch in jenen ein solcher anzunehmen sein sollte, doch hier derselbe nicht den Einschlag, sondern den Aufzug für das Gewebe seiner Lehranschauung bildet.

b) Unsere synoptischen Evangelien sind theils kurz vor, theils bald nach dem Jahre 70 entstanden, die Apostelgeschichte etwas später, sie gehören also schon zeitlich in diese Periode hinein. Es ist aber auch sehr wahrscheinlich, daß die Entstehung unserer Evangelienliteratur mit der ganzen Zeitlage dieser Epoche zusammenhängt. Je mehr mit dem scheinbaren Verzug der Parusie (§. 111, a. 112, b. 113, a) der entscheidendste Beweis für die Messianität Jesu in Frage gestellt schien, um so mehr mußte sich die Betrachtung der Gemeinde zurückwenden zu dem geschichtlichen Leben Jesu und in ihm diejenigen Momente aufsuchen, welche, auch abgesehen von der glorreichen Wiederkehr desselben, den messianischen Charakter seiner Erscheinung sicher stellten. Zudem konnte ja eine Darstellung des Lebens Jesu gar nicht gegeben werden, ohne durch die Vorführung seiner Parusieweissagung (Vgl. §. 33) die Hoffnung auf seine baldige Wiederkehr neu zu beleben. Haben sich diese Aufgabe speciell die beiden ersten Evangelien gestellt, so bot dieselbe für den Pauliner Lucas noch eine andere Seite dar. Wir haben §. 90. 91 gesehen, wie Paulus sich den scheinbaren Widerspruch der Geschichte des Christenthums, welches seine reichste und bedeutendste Entwicklung auf heidenchristlichem Boden fand, mit der Israel gegebenen Verheißung, an welche sich die älteste Form der Hoffnung auf die messianische Endvollendung knüpfte (§. 42, a), vermittelte. Als nun mit dem Falle Jerusalems die einstweilige Verwerfung Israels entschieden war, mußte dieser scheinbare Widerspruch immer greller hervortreten und es lag darum nahe, in dem Leben Jesu wie in der Geschichte der Apostel diejenigen Momente aufzusuchen, welche den Uebergang des Christenthums von den Juden zu den Heiden als einen gottgeordneten darstellten. Von dieser Seite her angesehen, mußten auch die Lucasschriften, welche sich ausdrücklich diese Aufgabe stellten, dazu beitragen, die Gewißheit des messianischen Heils trotz der unerwarteten Gestalt seiner ge-

schichtlichen Entwicklung zu stärken und damit jedem Zweifel an der gehofften Vollendung desselben zu begegnen. Aber auch das erste Evangelium hat diese Aufgabe sichtlich bereits erwogen und, soweit es in einer Erzählung von dem Leben Jesu möglich war, zu lösen gesucht.

c) Die biblisch-theologische Verwerthung der geschichtlichen Schriften hängt keineswegs von der in der Tübinger Schule herrschenden Auffassung ab, nach welcher die älteste Kirche bei denselben gar nicht den Gesichtspunkt historischer Urkunden hatte, sondern sie, wie sie aus dem dogmatischen Zeitbewußtsein hervorgegangen waren, auch demselben entsprechend immer aufs Neue modificirte (Vgl. Schwegler I, S. 258). Auch wenn der in ihnen verarbeitete Ueberlieferungsstoff ein wesentlich geschichtlicher war und als solcher betrachtet wurde, läßt sich schon aus der Auswahl und Gruppirung des Stoffs, sowie aus einzelnen schriftstellerischen Reflexionen über denselben vielfach der Gesichtspunkt erkennen, aus welchem ihn der Verfasser betrachtet hat. Soweit wir nun die Quellenbenutzung der Verfasser noch controliren können, kommt hinzu, daß in den Motiven ihrer Abweichungen von den Quellen, wo sich dieselben noch constatiren lassen, ebenfalls die ihnen eigenthümlichen Auffassungen und Anschauungen sich ausprägen [1]). Schwieriger liegt die Sache da, wo wir über die mündlichen oder schriftlichen Quellen, aus welchen der erste oder dritte Evangelist geschöpft haben, nichts zuverlässiges mehr auszumachen im Stande sind. Hier bleibt nichts anderes übrig, als die in solchen Abschnitten enthaltenen Thatsachen, Reflexionen oder Aussprüche Jesu in der Form und Auffassung, in der sie von den einzelnen Evangelisten aufgenommen sind, als ihr eigenthümliches geistiges Besitzthum und als ein Moment für die Bestimmung ihrer Lehranschauung zu betrachten, wo es nicht etwa in der Natur der Sache liegt, daß die ihren Quellen entnommenen Angaben auf Vorstellungen einer früheren Zeit zurückweisen, wie manches in der Vorgeschichte des Lucas [2]). Die größte Schwierigkeit bietet in dieser Beziehung die Behandlung der Apostelgeschichte dar, wo eine besonnene Kritik an eine durchgeführte detaillirte Scheidung des aus

1) Am wenigsten ist dies bei Marcus möglich, wo abgesehen von der sehr freien Verwendung einzelner Stücke aus der apostolischen Quelle die Grenzlinie zwischen dem, was der Verfasser aus mündlicher (petrinischer) Ueberlieferung schöpft, und dem, was er von seiner eigenthümlichen Auffassung aus hinzubringt, nicht überall sicher zu ziehen ist. Vollkommen läßt sich dagegen die Bearbeitung des Marcus in unserm ersten und dritten Evangelium controliren und auch die Behandlung der apostolischen Quelle, wo sie von beiden selbstständig benutzt ist. Aus der Analogie der so gewonnenen Lehreigenthümlichkeiten einerseits und dem Charakter der apostolischen Quelle andererseits läßt sich dann weiter zurückschließen auf das, was in den von Einem der beiden allein aus der apostolischen Quelle aufgenommenen Abschnitten geändert oder zugesetzt ist (§. 11, d).

2) Die geschichtliche Frage, ob hierin noch glaubwürdige Ueberlieferungen aus dem Leben und aus dem Munde Jesu erhalten sind, oder ob sich darin nur die Vorstellungen der Gemeinde, resp. der Verfasser über Jesum und der Ausdruck dessen, was sie für die Ansicht oder das Gebot Christi hielten, ausgeprägt haben, kommt für die biblische Theologie nicht in Betracht. Für sie sind erst für die Epoche, wo unsere Evangelien entstanden, die von ihnen oder einem von ihnen zuerst berichteten Thatsachen oder Aussprüche Jesu als im Bewußtsein der Gemeinde, resp. der Evangelisten vorhanden und für ihre Lehrentwicklung maßgebend constatirt.

den Quellen aufgenommenen oder direct aus Augen- und Ohrenzeugenschaft berichteten und des von Lucas hinzugebrachten nicht denken kann (Vgl. §. 35, c). Wir haben dieselbe namentlich in ihrem ersten Theile zur Darstellung der ältesten urapostolischen Verkündigung und des religiösen Lebens der Urgemeinde benutzt und ebenso manches aus den späteren Abschnitten zur Illustration paulinischer Lehre und des Lebens in den paulinischen Gemeinden. Allein wie schon im ersten Theile sich manches als eigenthümlich lucanische Auffassung von der benutzten Ueberlieferung unterscheiden läßt, so können doch auch die späteren Abschnitte vielfältig benutzt werden, um aus der Art, wie Lucas die Reden seines Apostels reproducirt, seine Auffassung des Paulinismus zu ermitteln. Daneben aber bleibt nicht nur der Plan und die lehrhafte Tendenz der Apostelgeschichte bedeutungsvoll, sondern durch das ganze Buch hin findet sich genug, was als Darstellung des Schriftstellers direct auf seine Anschauungen schließen läßt. Allerdings wird manches, was jetzt als eine Eigenthümlichkeit der lucanischen Auffassung erscheint, ursprünglich seinen Quellen angehören; aber sofern er dieselben in der vorliegenden Fassung sich angeeignet hat, darf es doch als sein geistiges Eigenthum betrachtet werden.

d) Für die Lösung unserer Aufgabe ist wenig damit gethan, wenn Schmid und Lechler das Matthäusevangelium mit dem Jacobusbrief (Vgl. Schmid, II. S. 133—139. Lechler, S. 171. 172), v. Oosterzee den Marcus und Matthäus mit Jacobus und Judas (§. 31), alle drei die Lucasschriften mit Paulinismus (Vgl. Schmid, II. S. 355. 366. Lechler, S. 156—158. v. Oosterzee, S. 211) zusammenstellen und ersterer noch die beiden judenchristlichen Evangelien mit dem petrinischen Lehrbegriff (II, S. 211. 212). Sehr eingehend behandelt Lutterbeck die Lehre des Matthäusevangeliums als erste Stufe des petrinischen Lehrbegriffs (S. 158—169), aber in einer mit seiner auch von ihm vorausgesetzten geschichtlichen Glaubwürdigkeit kaum verträglichen Weise; das Marcusevangelium mit den petrinischen Briefen gemeinsam als dritte Stufe desselben (S. 182—184), wobei aber ebenfalls in einer mit der Originalität dieses Evangeliums unverträglichen Weise der Maßstab des Matthäus und Lucas als seiner Vorgänger an dasselbe angelegt wird. Besonnener ist in dem Abschnitt über die Lehre des Lucas das Evangelium besprochen (S. 238—242) und ganz kurz S. 243. 244 die Apostelgeschichte, die mit Schneckenburger als eine Rechtfertigung des Apostel Paulus gefaßt wird. Von seinem Standpunkte aus (Vgl. not. c) durchaus consequent hat Baur, S. 297—338 den Lehrbegriff der synoptischen Evangelien und der Apostelgeschichte als das vierte Stück in der zweiten Periode dargestellt, wobei dieselben als reine Lehrschriften behandelt werden, die ihre Stoffe der lehrhaften Tendenz gemäß ganz frei erdichtet oder umgebildet haben. Im vollsten Gegensatze dazu hat Reuß in seiner Behandlung der drei Evangelien (livr. VI. Cap. 6. 7. II, S. 344—366) sich hauptsächlich mit dem Nachweise beschäftigt, daß die angeblichen theologischen Parteistandpunkte in unseren Schriften sich nicht ausgeprägt finden und dieselben nicht unter den Gesichtspunkt lehrhafter Tendenzschriften gestellt werden können, wenn man sie nicht in Widersprüche mit sich selbst verwickeln will.

Erster Abschnitt.
Der Hebräerbrief.

Erstes Capitel.
Der alte und der neue Bund.

---

§. 115. Die Unvollkommenheit des alten Bundes.

Der Hebräerbrief faßt das Verhältniß von Judenthum und Christenthum auf unter dem Gesichtspunkte des neuen Bundes, welcher die im alten gegebene Verheißung zur Erfüllung bringen soll. a) Dieselbe war nemlich abhängig von der Erfüllung des Gesetzes, die selbst bei den Frommen des alten Bundes eine sehr unvollkommene blieb. b) Zwar war, um diesen Mangel auszugleichen, das Sühninstitut des alten Bundes gegeben, das die zur Erlangung der Bundesverheißung nothwendige Vollendung der Bundesglieder herbeiführen sollte, aber dieses hat sich als mangelhaft und unwirksam erwiesen. c) Es konnte dasselbe also nur den Zweck haben, die vollkommene Versöhnungsanstalt eines neuen Bundes als typische Weissagung vorbildlich darzustellen. d)

a) Was Christus als das Gekommensein des Gottesreiches (§. 13, c), was die urapostolische Predigt als den Anbruch der messianischen Endzeit (§. 40, a) und die begonnene Vollendung der Theokratie (§. 44, a), was Paulus als die Erfüllung der Zeit und den Eintritt der Gnadenökonomie (§. 75, a. b) verkündete, das bezeichnet der Hebräerbrief so, daß der erste Bund (8, 7. 13. 9, 15) dem jüngst gestifteten (*νέα*: 12, 24), seinem Wesen nach neuen (*καινή*: 9, 15), seiner Dauer nach ewigen (13, 20) Bunde Platz gemacht hat. Diese Anschauung gründet sich auf die Weissagung Jerem. 31, 31 (8, 8. 10, 16), welche auch Paulus anzieht (Röm. 11, 27), ohne sie eingehender zu verwerthen; sie ist bereits von Christo in den Worten der Abendmahlseinsetzung angedeutet (Marc. 14, 24, vgl. §. 22, c) und wird von Petrus an bedeutungsvoller Stelle (1, 2) verwerthet (§. 49, c). Der Bund ist ein Vertrag Gottes mit seinem Volke; aber dem Verhältniß der beiden Paciscenten entsprechend, geht die Bundschließung allein von Gott aus (8, 9. 10). Er ist es, der seinem Volke die Verheißung gegeben hat, zu deren

Erfüllung er sich durch die Bundesschließung verpflichtet, der Bund und die Verheißung sind Correlatbegriffe (9, 15). Nun liegt aber die Thatsache vor, daß diese Verheißung im alten Bunde nicht erfüllt ist, es bedurfte daher eines neuen Bundes, welcher ihre Realisirung wirklich herbeiführen kann. Es ist nemlich ein und dieselbe Verheißung, welche der alte Bund realisiren sollte und nicht konnte, der neue dagegen erst wirklich realisiren kann und wird. Ausdrücklich weist der Verfasser nach, daß die verheißene Gottesruhe, welche dem Volk des alten Bundes nicht zu Theil werden konnte, jetzt im neuen Bunde zu erwarten steht (3, 7—4, 10) und daß alle Gerechten des alten Bundes, selbst wenn sie der Erfüllung einzelner Verheißungen theilhaftig geworden sind (6, 15. 11, 33), dennoch die Verheißung schlechthin d. h. die Bundesverheißung noch nicht erlangt haben (11, 39), weil sie erst zugleich mit den Gliedern des neuen Bundes zu der Vollendung gelangen sollten (v. 40), welche der alte Bund nicht zu geben vermochte und welche doch allein dazu befähigt. Wir haben daher in dem Evangelium, das die Erfüllung der Verheißung in Aussicht stellt, dieselbe frohe Botschaft empfangen, wie das Volk des alten Bundes (4, 2. 6), und das Ziel des neuen Bundes ist der Empfang der ATlichen Bundesverheißung (9, 15. 10, 36), deren Erfüllung er herbeiführen kann, weil er die dazu nothwendigen Vorbedingungen verwirklicht. Wie Paulus diese Verheißung bereits von Abraham datirt (§. 72, d), so erhellt auch hier aus 6, 13—18, daß die abrahamitische Verheißung auch noch für den Christen die Grundlage seiner Hoffnung ist, wie umgekehrt Abraham nach 11, 10. 13—16 bereits dasselbe Hoffnungsziel in den Blick gefaßt hat wie die Christen [1]). Auch hier ist also diese Verheißung nicht erst bei der sinaitischen Bundesstiftung gegeben, sondern diese ist gleichsam nur der erste Schritt zur Realisirung derselben an dem Volke, der freilich sein Ziel noch nicht erreichte und nicht erreichen konnte.

b) Um nemlich das Volk Gott wohlgefällig und damit des Empfangs der Bundesverheißung fähig zu machen, wurde ihm am Sinai zugleich das Gesetz gegeben und zwar nach der Lehre des palästinensischen Judenthums (Vgl. §. 42, d. 71, c) durch Vermittlung von Engeln (2, 2: ὁ δι' ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος), und dieses Gesetz Mosis (10, 28) wurde vor der Bundesstiftung feierlich von ihm dem ganzen Volke vorgelesen, damit dasselbe nun auch seinerseits sich zur Erfüllung des Gesetzes verpflichte (9, 19. Exod. 24, 7). Den furchtbaren Ernst der heiligen Verpflichtung, welche die Israeliten damit beim Eintritt in den alten Bund übernahmen, charakterisirt der Verf. 12, 18—21 durch die schreckhaften Erscheinungen, welche die Gesetzgebung am Sinai begleiteten [2]). Jede Uebertretung dieses Gesetzes war also ein

---

1) Man kann daher nicht mit Riehm, S. 232 sagen, bei Paulus sei die Verheißung vor, bei unserm Verfasser nach dem Gesetze gegeben; denn die Stelle 7, 28 bezieht sich nicht auf die Bundesverheißung, sondern auf die Verheißung des neuen Priesterthums, welches die Realisirung der Bundesverheißung herbeiführen soll. Auch der urapostolischen Verkündigung ist schon der Gedanke geläufig, daß die patriarchalische Weissagung auf das von der Christengemeinde erwartete Vollendungsziel hinweist (§. 43, a).

2) Das Gesetz kann, da es zum Wesen des Bundes gehört, natürlich auch dem neuen Bunde nicht fehlen, aber es wird nun dem Volke ins Herz geschrieben nach der Weissagung Jerem. 31, 33 (8, 10. 10, 16). Von dieser Anschauung ging schon Jacobus aus (§. 52, b), und sie liegt, freilich in einer gegen das Gesetz gerichteten Wendung, der pau-

Bundesbruch, welcher Gott seiner Verpflichtung gegen das Volk entband und die Erfüllung der Bundesverheißung unmöglich machte[3]). Nun waren aber unter dem alten Bunde beständig Uebertretungen vorgekommen (9, 15: αἱ ἐπὶ τῇ πρώτῃ διαθήκῃ παραβάσεις), und eben weil die Väter in dem alten Bunde nicht (mittelst Erfüllung des Gesetzes) geblieben waren, mußte Gott einen neuen Bund verheißen, wenn er die Bundesverheißung doch zur Verwirklichung bringen wollte (8, 9 nach Jerem. 31, 32). Zwar gab es auch im alten Bunde δίκαιοι (12, 23. Vgl. 11, 4. 10, 38); aber auch sie bedürfen nach 12, 23 (Vgl. 11, 40) noch der τελείωσις. Ihre δικαιοσύνη (11, 33), wie die solcher, die noch garnicht unter dem Gesetz standen (11, 4. 7. 7, 2), kann darum nicht als vollkommene Gesetzeserfüllung oder absolute sittliche Normalität gedacht sein. Es wird vielmehr 10, 22 vorausgesetzt, daß alle Glieder des alten Bundes ein böses Gewissen haben d. h. ein Bewußtsein begangener Sünden (v. 2), hinsichtlich dessen sie einer Reinigung und Vollendung bedürfen (9, 14. 9)[4]). Allein unser Brief unterscheidet deutlich zwischen diesen Schwachheits- oder Verfehlungssünden (ἀσθένεια: 5, 2. 7, 28. Vgl. 4, 15. ἀγνοήματα: 9, 7. 5, 2) und zwischen der aus geflissentlicher Nichtachtung des Gesetzes (10, 28) und bewußtem Ungehorsam hervorgegangenen Uebertretung, welche im alten Bunde der gerechten Vergeltung verfiel, weil das Wort der Strafandrohung βέβαιος bleiben mußte (2, 2. Vgl. 10, 28), wie denn gleich die Generation, welche Moses aus Egypten geführt hatte, um ihres hartnäckigen Ungehorsams willen in der Wüste sterben mußte und zu der verheißenen Ruhe nicht gelangte (3, 15—19). Dem

linischen Lehre zum Grunde, wonach der neue Bund der Geistesbund ist im Gegensatz zum Gesetzesbunde (§. 87, a). Allein der durch jene Weissagung dem Verfasser an die Hand gegebene Gedanke, wonach die Mangelhaftigkeit des alten Bundes eben darin lag, daß das Gesetz noch nicht ins Herz geschrieben war, wird in unserm Briefe nicht weiter verfolgt und darf daher auch nicht mit Riehm, S. 101 zur Charakteristik des in ihm gelehrten Unterschiedes des alten vom neuen Bunde herangezogen werden. Eben darum ist auch unserm Briefe die Unterscheidung des alten und neuen Bundes durch die paulinischen Gegensätze von Buchstabe und Geist, Knechtschaft und Freiheit fremd, trotzdem der letztere sich, wenn auch in andrer Wendung, schon in der urapostolischen Predigt findet (§. 49, d. 52, b).

3) Auch bei Paulus gehört die Gesetzgebung mit zum Wesen des alten Bundes und zwar so sehr, daß 2 Cor. 3, 14 die Verlesung des Gesetzes als Verlesung des alten Bundes, Gal. 4, 24 der alte Bund als Bund der Gesetzesknechtschaft bezeichnet wird. Aber er unterscheidet eben von dem Gesetzesbunde, der mit dem Volke am Sinai geschlossen wurde, die Bündnisse der Verheißung, die mit den Vätern geschlossen waren (Röm. 9, 4. Eph. 2, 12). Da er diese als reinen Gnadenact betrachtet, welcher die Verheißung an keinerlei Bedingung knüpfte, so konnte das Gesetz die Gnadenverheißung so wenig aufheben, wie die Untreue der Menschen die Bundestreue Gottes aufheben konnte, welche den Nachkommen der Väter die Erfüllung der Verheißung garantirte (§. 72, d).

4) Die συνείδησις ist also hier, ganz wie bei Paulus, nicht das Bewußtsein des Menschen über sein Verhältniß zu Gott, wie Riehm, S. 676 definirt, sondern das Bewußtsein über die sittliche Qualität seiner Handlungen oder Gesinnungen (13, 18), das freilich nach dem göttlichen Gesetze sich bestimmt. Dagegen folgt der Hebräerbrief hinsichtlich der δικαιοσύνη dem urapostolischen Sprachgebrauch im Unterschiede von dem paulinischen (Vgl. §. 65, b).

entsprechend werden auch die sündigen Werke der vorchristlichen Zeit, soweit sie jener Kategorie angehören, ähnlich wie bei Petrus (§. 44, c. Anm. 4). mehr negativ als ἔργα νεκρά (6, 1) charakterisirt d. h. als Werke, welche nicht, wie alles Lebendige, eine lebenskräftige Wirkung haben, die hier natürlich in der Erzielung des göttlichen Wohlgefallens bestehen sollte, vielmehr, wie alles Todte, eine befleckende, hier natürlich eine die Gewissen mit dem Schuldbewußtsein befleckende (9, 14). Allerdings involviren nun zunächst nur jene Todsünden den Bundesbruch im strengsten Sinne, und die Einzelnen, die sie begehen, bleiben für immer von der Erfüllung der Bundesverheißung ausgeschlossen. Aber jede Uebertretung des Gesetzes hindert die Vollziehung des Bundesverhältnisses, weil dasselbe eine Gemeinschaft des Menschen mit Gott voraussetzt, wie sie der sündige Mensch mit dem heiligen Gott nicht eingehen kann, und da die Erfüllung der Bundesverheißung nur innerhalb des Bundesverhältnisses eintreten kann, so war durch ihre Uebertretungen dieselbe für alle Glieder des alten Bundes unmöglich geworden [5]).

c) Da nun Gott schon bei der Stiftung des Bundes voraussehen konnte, daß es nie an Gesetzesübertretungen fehlen werde, welche die Vollziehung des Bundesverhältnisses hinderten, so gehörte zum Gesetz des alten Bundes wesentlich eine Ordnung, durch welche die Uebertretung gesühnt und so die mangelhafte Gesetzeserfüllung gleichsam ausgeglichen wurde, wenigstens soweit als eine Vergebung der Sünde überall möglich und nicht eine todeswürdige Bosheitssünde (not. b) begangen war. Diese Ordnung war das Priester- und Opferinstitut, durch welches das Volk in den Zustand der Vollendung versetzt werden sollte d. h. in diejenige der Heiligkeit des Bundschließers vollkommen entsprechende Beschaffenheit, in welcher das Bundesverhältniß sich allein in vollem Sinne realisiren konnte (7, 11: τελείωσις διὰ τῆς — ἱερωσύνης ἦν). In dieser Ordnung, welche bei Paulus hinter die im Gesetz gewiesene Lebensordnung ganz zurücktritt (Vgl. §. 80, c. Anm. 7), sieht daher der Verfasser den eigentlichen Schwerpunkt des ATlichen Gesetzes [6]). Was das in dem Bundesverhältniß verheißene Heil vermitteln soll, ist zuletzt nicht wie

5) Auf die Frage, wie es kam, daß es im alten Bunde nirgends an Gesetzesübertretungen fehlte, läßt sich unser Brief nicht ein, es kann darum auch nirgends von ihrer Zurückführung auf die σάρξ, wie bei Paulus, die Rede sein. Es kann aber auch bei seiner ATlichen Unterscheidung der Schwachheitssünden von den Bosheitssünden, wie wir sie bei Petrus (§. 42, b. 44, c) und in gewissem Sinne schon in der Lehre Jesu (§. 22, b) fanden, nicht alle Sünde in gleicher Weise als principieller Gegensatz gegen Gott, der den Tod herbeiführte und so den nächsten Zweck des Gesetzes vereitelte und in sein Gegentheil verkehrte, gedacht sein, wie bei Paulus (§. 72, b), der auf jenen Unterschied nirgends reflectirt, vielmehr alle Sünde in gleicher Weise als Todsünde betrachtet.

6) Wo er vom Gesetz und seinen Geboten redet, ist fast überall das Priestergesetz (7, 5. 16. 18. 19. 28) oder das Opfergesetz (8, 4. 9, 22. 10, 1. 8) sammt den damit zusammenhängenden gottesdienstlichen Satzungen (9, 1: δικαιώματα λατρείας) und Verordnungen über Speisen, Getränke und Waschungen (9, 10) gemeint. Nach 7, 11 ruht die ganze gesetzliche Verfassung auf dem Priesterinstitut und mit diesem ändert sich das ganze Gesetz (v. 12), nach 8, 6 ist die Priesterverrichtung der Maßstab für die Vollkommenheit des Bundes; denn durch sie erst konnte mit der Herbeiführung der τελείωσις der Bundesglieder der Zweck des Bundesverhältnisses realisirt werden, mittelst ihrer erst wurde der alte Bund zu einer Heilsanstalt.

bei Paulus die durch vollkommene (auch die Opferthora einschließende) Gesetzeserfüllung zu bewirkende *δικαιοσύνη*, sondern die trotz der immer mangelhaft bleibenden Gesetzeserfüllung durch das Sühninstitut des alten Bundes zu bewirkende *τελείωσις*. Wenn nun wirklich durch das ATliche Priesterthum die Vollendung eingetreten wäre, hätte es natürlich eines neuen Bundes mit einem neuen Priesterthum nicht bedurft (7, 11). Da aber thatsächlich das Gesetz, welches dies Priesterthum einsetzt, nichts zur Vollendung geführt hat (v. 19), wie ja daraus erhellt, daß alle und selbst die Gerechten des alten Bundes noch der Vollendung bedürfen (11, 40), so hat sich dasselbe als ohnmächtig und nutzlos erwiesen (*τὸ αὐτῆς ἀσθενὲς καὶ ἀνωφελές*: v. 18). Es setzte Priester ein, die selbst Schwachheit haben und darum selbst der Versöhnung bedürfen (7, 27. 28. Vgl. 5, 2. 3), es übertrug das Priesterthum auf sterbliche und darum wechselnde Menschen (7, 8. 23), indem es dasselbe an fleischliche Abstammung knüpfte und sich so selbst als eine *ἐντολὴ σαρκινή* erwies (v. 16). Diese Priester dienten wohl im Heiligthum, aber nur in dem mit Händen gemachten (9, 11. 24), schattenhaften Abbilde des wahren Heiligthums (v. 23. 24: *τὰ ὑποδείγματα, τὰ ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν*, vgl. 8, 5: *οἵτινες ὑποδείγματι καὶ σκιᾷ λατρεύουσιν*), das der irdischen Welt angehört (9, 1: *τὸ ἅγιον κοσμικόν*). Ihre Opfer konnten nicht bewirken, was sie bewirken sollten, das *τελειῶσαι τὸν λατρεύοντα* (9, 9), wie schon das Bedürfniß ihrer steten Wiederholung zeigt (10, 1); das Gewissen wird durch sie nicht vom Bewußtsein der Sündenschuld gereinigt (v. 2. 3), weil Thierblut unmöglich die Sünde wegnehmen kann (v. 4. 11. Vgl. 9, 12); sie können nur eine levitische Reinigkeit d. h. eine *καθαρότης τῆς σαρκός* wirken (9, 13). Sie können daher auch kein wirkliches Nahen zu Gott vermitteln, wie die Einrichtung eines Vorderzelts in seiner Scheidung von dem Allerheiligsten selbst im Sinnbilde darstellt (9, 8. 9), und auch alle übrigen Satzungen, welche auf die levitische Reinheit abzielen, sind nur Fleischessatzungen (9, 10: *δικαιώματα σαρκός*) und darum in Bezug auf den höchsten Zweck des Gesetzes nutzlos (13, 9)[7].

d) Wenn die Sühnanstalt des alten Bundes ihren eigentlichen Zweck nicht erfüllt hat, so muß sie doch als der Haupttheil des gottgegebenen Gesetzes irgend einen andern Zweck gehabt haben. Obwohl nun auch Paulus nach §. 72, c, von einer ähnlichen Reflexion geleitet, dem Gesetze (in seinem Sinne) einen andern als den scheinbar zunächst liegenden Zweck vindicirte, so darf man doch nicht mit Riehm, S. 135 annehmen, daß unser Verfasser dem Opfergesetz einen analogen Zweck wie Paulus beilegt, nemlich durch Erinnerung an die Sünden das Heilsbedürfniß und damit das Verlangen nach

7) Ganz ähnlich steht es bei Paulus nach §. 66, a dem christlichen Bewußtsein a priori fest, daß auf dem Wege der Gesetzeserfüllung die Gerechtigkeit nie erlangt sein kann, weil ja sonst die in Christo gegebene Gnadenanstalt unnöthig wäre. Aber während er den Grund davon, daß das Gesetz seinen nächsten Zweck nicht erreicht, in der sarkischen Natur des Menschen sucht (§. 72, b), liegt sie hier in der sarkischen Natur des Gesetzes selbst. Dabei ist freilich zu erwägen, daß Paulus bei dem Gesetz vorzugsweise an die von ihm geforderte Lebensordnung denkt, der Hebräerbrief an die von ihm dargebotene Sühnanstalt, und daß *σάρξ* in unserm Briefe nie in dem specifisch-paulinischen Sinn (§. 68, b), sondern immer nur von dem Fleische im eigentlichen Sinne d. h. von dem irdisch-materiellen Stoffe der menschlichen Leiblichkeit steht (Vgl. §. 27, a).

dem vollkommenen Heil rege zu erhalten; denn 10, 3 wird die Bewirkung der *ἀνάμνησις ἁμαρτιῶν* nur als Beweis für das Ungenügende der ATlichen Sühnanstalt, nicht aber als Andeutung eines höheren Zwecks geltend gemacht und anderwärts findet sich für jenen Gedanken in unserm Briefe kein Anknüpfungspunkt. Vielmehr muß man dabei stehen bleiben, daß unserm Verfasser die ATliche Sühnanstalt ihrem höchsten Zwecke nach lediglich eine, wenn auch unvollkommene, doch abbildliche Vorausdarstellung des Zukünftigen (10, 1: *σκιὰ — τῶν μελλόντων ἀγαθῶν, οὐκ — εἰκὼν τῶν πραγμάτων*), eine thatsächliche Weissagung auf die Sühnanstalt des neuen Bundes war. Diese bereits in der Lehre Jesu und der Urapostel (§. 24, d. 45, c. Anm. 4. 52, a. Anm. 1) angedeutete typische Auffassung der heiligen Institutionen Israels findet sich bereits in den älteren Briefen des Paulus (§. 73, c) und wird in den Gefangenschaftsbriefen auf ihren principiellen, ganz an 10, 1 erinnernden Ausdruck gebracht (Col. 2, 17, vgl. §. 105, d). Wir haben es hier also nicht mit einer paulinischen Anschauung zu thun, die der Hebräerbrief adoptirt, sondern mit einer urapostolischen, die Paulus zwar gelegentlich annimmt, die aber erst im Hebräerbrief zu ihrer umfassenden Durchführung kommt[8]). Wies hienach die Sühnanstalt des Alten Bundes selbst auf eine vollkommnere hin, welche erst die Vollendung wirklich herbeiführte, so konnte auch die volle Verwirklichung des Bundesverhältnisses, welche jene *τελείωσις* voraussetzte, und damit die Erlangung der Verheißung erst eintreten in einem neuen Bunde, der die Aufrichtung dieser vollkommenen Sühnanstalt in Aussicht stellt.

§. 116. Die Verheißung des neuen Bundes.

Das Alte Testament selbst weist auf den transitorischen Charakter des Gesetzes und des ganzen auf ihm beruhenden Bundes hin, indem es einen neuen mit besseren Verheißungen in Aussicht stellt. a) Es ist demnach dieselbe Gottesoffenbarung, die in dem Gotteswort des alten Bundes, wie in dem des neuen ergeht. b) Danach bemißt sich auch die Schriftbenutzung unsers Verfassers, deren gelehrte Art Spuren alexandrinischer Bildung zeigt. c) Auf Grund der ATlichen Weissagung sieht der Verfasser den Zeitpunkt für die Abrogation des alten Bundes bereits eingetreten, wenn er dieselbe auch aus pädagogischen Gründen nur indirect proclamirt. d)

a) Hat der erste Schritt zur Erfüllung der Verheißung, wie er mittelst der Bundesstiftung am Sinai geschah (§. 115, a), sein Ziel nicht erreicht, so kann das damals gegebene Gesetz nur ein vorläufiges gewesen sein (*ἐντολὴ προάγουσα*), dessen Außerkraftsetzung (*ἀτέθησις*) endlich eintreten muß (7, 18). Diese *ἐντολή* ist nun zunächst die fleischliche Satzung, welche das levitische Priesterthum einsetzt (v. 16), aber mit der Umwandlung des Priesterthums, das durch ein anderes höheres Priesterthum ersetzt wird (v. 11), wird

8) Wie weit diese Durchführung geht, erhellt am klarsten aus 13, 11. 12, wo selbst eine solche Einzelheit, wie die Verbrennung der Leiber der Opferthiere außerhalb des Lagers, typisch gedeutet wird. Den wesentlichen Unterschied dieser Betrachtung des Cultusgesetzes von der philonischen hat Riehm, S. 256—259. 660—662 treffend dargelegt.

zugleich das ganze Gesetz, welches die auf diesem Priesterthum ruhende Sühnanstalt einsetzt, umgeändert und also in der alten Form abrogirt (v. 12). Ein solches neues Priesterthum ist aber bereits durch ein im alten Bunde, natürlich nach der Gesetzgebung gesprochenes Gotteswort (Psalm 110, 4) eingesetzt (7, 21. 28), ebenso hebt das Wort Psalm 40, 7—9 die unvollkommenen Thieropfer des Gesetzes auf (10, 8. 9), und da mit dem Priesterthum das ganze Gesetz sich ändert, so ist dadurch der provisorische Charakter desselben im A. T. selbst constatirt. Alle seine Fleischessatzungen sind nur auferlegt bis auf die Zeit, wo die verheißene Verbesserung eintritt (9, 10)[1]. Da nun die Sühnanstalt, durch welche die zur vollen Verwirklichung des Bundesverhältnisses und zur Erlangung der Bundesverheißung unentbehrliche *τελείωσις* herbeigeführt werden soll, eine wesentliche Grundlage des Bundes ist, so muß mit ihrer Abrogation zugleich die Abrogation des alten Bundes in Aussicht genommen sein. Eine solche ist aber bereits indicirt in der Weissagung eines neuen Bundes (8, 13); denn für einen solchen wäre kein Raum gewesen, wenn der erste untadelig wäre (v. 7) d. h. wenn er nicht die Hoffnung, die erweckte, im entscheidenden Punkte unerfüllt gelassen hätte. Soll der neue nun ein vorzüglicherer Bund sein (Vgl. 7, 22: *κρείττων διαθήκη*), so muß er auf Grund vorzüglicherer Verheißungen als gültige Ordnung festgestellt sein (8, 6). Welches aber diese besseren Verheißungen sind, sagt die v. 8—12 angezogene Jeremiasweissagung (31, 31—34); der neue Bund verheißt das ins Herz geschriebene Gesetz (§. 115, b. Anm. 2), die allgemein gewordene Gotteserkenntniß und die volle Sündenvergebung. Da nun dem Verfasser der Hauptmangel des alten Bundes war, daß sein Sühninstitut nicht im Stande war, volle Sündenvergebung zu erwirken, so wird es ihm vor Allem auf die dritte Verheißung ankommen. In der That wird auch 7, 19 die bereits im A. T. geweissagte Einsetzung eines neuen vollkommenen Priesterthums (v. 11—17) als Einführung einer besseren Hoffnung, d. h. der durch dasselbe zu hoffenden wirklichen, nicht bloß vorbildlichen Sühne bezeichnet, und ebenso ist mit der ebendaselbst geweissagten Einführung eines neuen Opfers (10, 5—9) die Gewißheit der im neuen Bunde zu erwartenden vollkommenen Sündenvergebung gegeben (v. 17. 18)[2].

b) Daß es schon im alten Bunde eine Weissagung sowohl des im neuen unmittelbar gegebenen als des in ihm seiner sicheren Realisirung wartenden Heiles gab, liegt an der Identität der Gottesoffenbarung im alten und im neuen Bunde. Schon im alten Bunde hat Gott vielmals und auf vielerlei Weise zu den Vätern geredet in den Propheten als seinen Organen (1, 1),

---

1) Auch Paulus erweist den transitorischen Charakter des Gesetzes (§. 72, c), ohne daß sich unser Brief näher mit ihm berührt, da dort das Gesetz mit seinen Werken dem rechtfertigenden Glauben, hier das Gesetz mit seinem Sühninstitut der neuen in Christo gegebenen Sühnanstalt Platz macht.

2) Es ist also wohl zu beachten, daß der neue Bund nur insofern bessere Verheißungen hat, als in ihm eine vollkommnere Realisirung dessen verheißen war, was im alten Bunde durch die Sühnanstalt desselben angestrebt wurde, daß es sich dabei also nur um diejenigen Verheißungen handelt, welche sich auf die Stiftung des neuen Bundesverhältnisses selbst beziehen und welche darum unmittelbar mit dem Eintritt desselben erfüllt werden. Die Bundesverheißung selbst aber bleibt im neuen Bunde ganz dieselbe, wie im alten (§. 115, a), weil sie ja eben durch jenen erfüllt werden soll.

wie jetzt im Sohne, und nach 2, 2—4 ist das Wort des Gesetzes ebenso unverbrüchlich fest (βέβαιος) wie das durch Jesum und seine Ohrenzeugen geredete, durch Zeichen bekräftigte (ἐβεβαιώθη)[3]. Es ist die höchste und letzte Offenbarung Gottes im Sohne nur die am dringendsten zum Hören und Annehmen auffordernde, weil sie dem Menschen das höchste Heil anbietet. Ihrem Wesen nach aber ist die NTliche Verkündigung ganz wie bei Paulus und Petrus (§. 89, a. 46, a) eben solch ein Gotteswort, wie es Gott im alten Bunde geredet hat (13, 7; ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, 6, 5: θεοῦ ῥῆμα, 5, 12: τὰ λόγια τοῦ θεοῦ). Umgekehrt behält aber auch dieses seine unverbrüchliche Geltung im neuen Bunde. Auch zu uns, ja zu den Christen ausschließlich (Vgl. §. 73, a) redet Gott noch durch das Wort des A. T. (12, 5), und das lebendige und wirkungskräftige Gotteswort, welches, um die Leser zu warnen, als das in ihm gedrohte Strafgericht sicher vollstreckend und die innerste Gesinnung des Menschen richtend geschildert wird (4, 12), ist nach dem Zusammenhange ein ATliches Psalmwort.

c) Weil Gott selbst im A. T. redet, werden die ATlichen Citate, die übrigens ganz überwiegend aus den Psalmen entnommen sind[4]), abweichend von Paulus (§. 74, a) meist direct als von Gott geredete Worte eingeführt (1, 5. 13 und öfter), auch wo sie in ihrem Originalzusammenhange gar nicht als von Gott gesprochen erscheinen, ja selbst wo von Gott in dritter Person die Rede ist (1, 6. 7. 8. 4, 4. 7. 7, 21. 10, 30)[5]). Im Uebrigen geht er,

3) Man darf nicht sagen, es werde dem NTlichen Offenbarungswort eine höhere Autorität beigelegt (Riehm, S. 82); denn wenn 10, 28. 29 die Verachtung Christi als strafbarer gewerthet wird, wie die Verachtung Mosis, so wird dies nicht durch die höhere Autorität seines Wortes begründet, sondern durch die reichere Gabe, die man von ihm empfangen hat und die daher die Verachtung um so strafbarer macht, ein Gedanke, der auch der Stelle 2, 2—4 zu Grunde liegt, wo jene Gabe ausdrücklich als die im Worte Jesu und der Apostel verkündete Errettung bezeichnet wird. Auch die Art, wie Riehm aus 12, 25 abzuleiten sucht, daß die Gottesoffenbarung im alten Bunde einen irdischen, im neuen einen himmlischen Charakter trage, da jene den durch die irdischen Verhältnisse einer bestimmten Zeit eigenthümlich modificirten Gotteswillen verkündet (S. 94—97), trägt wahre, aber fremdartige Gedanken in jene Stelle ein, die lediglich den vom Sinai herab und durch irdische Gesandte redenden Gott dem vom Himmel herab redenden und die von dem NTlichen Bundesmittler vollbrachte Versöhnung (v. 24), an der wir mit allen Frommen des alten Bundes Antheil haben (v. 22. 23), verkündenden gegenüberstellt. Auch das πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως (1, 1) scheint eher den Reichthum und die Fülle der göttlichen Offenbarung auszudrücken, als den von Riehm, S. 90—92 so geistvoll entwickelten Mangel aller Prophetie als einer bruchstückweisen und darum in verschiedenen Theilen und Formen auftretenden.

4) Neben etwa 17 Psalmcitaten und einigen aus dem Pentateuch kommen je zwei aus Jesaja und Jeremia, je eins aus Habacuc, Haggai und den Proverbien vor.

5) Wenn 3, 7. 9, 8. 10, 15 der heilige Geist als der Redende erscheint, so ist dabei nur gedacht, daß Gott durch seinen Geist in den heiligen Schriftstellern redete (Vgl. §. 46, a), da anderwärts dieselben Stellen als Rede Gottes angeführt werden (Vgl. 4, 3. 5. 7. 8. 8, 8. 13). Nur 2, 6 wird eine Psalmstelle (8, 5) mit der unbestimmten Formel eingeführt: διεμαρτύρατο πού τις λέγων, weil dort Gott selbst angeredet wird und 4, 7 wird mit ἐν Δαυὶδ λέγων David als der Offenbarungsmittler (1, 1) bezeichnet, welchen der Verfasser nach der Ueberschrift der LXX. als den Verfasser von Psalm 95 an-

16, a die Verheißung, welche sich auf die Stiftung eines neuen Bundes erfüllt und damit die Zeit der Verbesserung (9, 10: καιρὸς διορθώ-), welche an die Stelle des vorbildlichen Sühninstituts das wesenhafte an die Stelle des unvollkommenen ersten Bundes den vollkommenen setzt, angebrochen. Der Opfertod Christi bildet also die Grenzscheide beiden Weltalter; mit ihm ist für die Christen die messianische Weltzeit ὢν μέλλων) bereits angebrochen [3]). Sie haben seine Kräfte bereits gekostet (6, 5), seine Güter (9, 11. 10, 1: τὰ μέλλοντα ἀγαθά) d. h. die dem Eintritt des neuen Bundes verheißenen bereits empfangen, sie gehören der οἰκουμένη μέλλουσα an, die Christo unterworfen ist (2, 5). Auch Gerechten des alten Bundes können an dem Heil dieser Zeit nur Antheil haben, sofern sie durch das Opfer des neuen Bundes vollendet werden (11, 40. Vgl. 12, 23), das nach 9, 26 offenbar rückwirkende Kraft hat, und auch Glieder des neuen Bundes geworden sind [4]).

d) Obwohl mit der Erfüllung der §. 116, a erörterten Verheißung die anische Zeit gekommen ist, so warten doch auch die Glieder des neuen Bundes noch der Erfüllung der eigentlichen Bundesverheißung und insofern auch für sie die messianische Vollendung noch zukünftig [5]). Offenbar ist der Stelle 13, 14 (τὴν μέλλουσαν πόλιν ἐπιζητοῦμεν, vgl. 11, 10. 16) Endvollendung nach einer in der jüdisch-palästinensischen Theologie ischen Vorstellung (Vgl. Riehm, S. 248), die Paulus bereits ganz ihrer alyptischen Fassung entkleidet und zum Ausdruck für das ideale Israel mpelt hat (Gal. 4, 26, vgl. §. 90, c), die aber ursprünglich die Voraussetzung in sich schließt, daß Israel als Volk die Gemeinde der Vollendungszeit sei (§. 42, c), als das himmlische Jerusalem gedacht. Eigenthümlich ist unserm Verfasser, daß nach 12, 22 die Christen bereits zu dem Berge und der um denselben liegenden Stadt des lebendigen Gottes, dem mlischen Jerusalem, gekommen sind, während das ungläubige Israel sam immer noch um den Berg Sinai versammelt steht (v. 18—21). in dieser Anschauung jenes Ineinandersein von Gegenwart und Zukunft, Ideal und Wirklichkeit ausgedrückt, welches schon in der Lehre Jesu

3) Auch nach Petrus ist die messianische Endzeit bereits angebrochen (§. 40, a. 48, a). wird in unserm Briefe mit bestimmterer Beziehung auf die nach Riehm, S. 248 Philo fremde Lehre des späteren Judenthums von den beiden Weltaltern (Vgl. §. 67, a) Endzeit des vormessianischen (1, 1) von dem Beginn des messianischen unterschieden. aber die christliche Gegenwart bereits der αἰὼν μέλλων ist, so kann die Zeit alten Bundes sehr wohl als der καιρὸς ἐνεστηκώς bezeichnet werden (9, 9), obdiese Zeit, in welcher das Vorderzelt noch Bestand hatte, nach §. 116, d für das liche Bewußtsein eine vergangene ist.

4) Es liegt hier der gleiche Gedanke zum Grunde, wie bei Petrus, wo allen Verstorbenen das in Christo gegebene Heil angeboten sein muß, ehe im Gericht die Entscheidung Verderben oder Errettung erfolgen kann (§. 50, d).

5) Ganz so fanden wir bei Petrus von dem Beginn der messianischen Vollendung (§. 45), welcher sich auf Grund der Erscheinung des Messias (§. 48. 49) bereits vollzogen hat, unterschieden das Ziel jener Vollendung, das noch Gegenstand der Christenhoffnung bleibt (§. 50). Grade so ist bei Paulus die Weissagung der Schrift einerseits zur Fülle der Zeit erfüllt (§. 73. 75), andrerseits bleibt auch die Israel gegebene Verheißung noch Gegenstand der Christenhoffnung (§. 97, d).

über auszusprechen, daß die Zeit, welche die Weissagung für den transitorischen Bestand der ATlichen Sühnanstalt in Aussicht genommen habe, vorüber sei. Dennoch kann darüber kein Zweifel sein, daß sie nach der Anschauung des Verfassers vorüber ist. Die Cultusordnung des ersten Bundes gehört für ihn der Vergangenheit an (9, 1: εἶχεν), die Zeit, wo das Vorderzelt noch Bestand hatte, ist eine vergangene (9, 8. Vgl. 10, 19), mit dem Eintritt der vollen Sündenvergebung hat das Sühnopfer aufgehört (10, 18. Vgl. v. 9: ἀναιρεῖ τὸ πρῶτον), und die Gott wohlgefälligen Lobopfer sind nicht mehr die ATlichen (13, 15. 16)[8]). Die Paränese des Briefes gipfelt in der directen Aufforderung zum Verlassen der ATlichen Cultusgemeinschaft (13, 13. Vgl. §. 111, a) und setzt demnach voraus, daß der levitische Cultus jeden Anspruch an die Leser verloren hat, wenn auch der Verfasser dieses Ziel im ganzen übrigen Briefe mehr indirect durch Ueberführung der Leser von der Vollgenugsamkeit der christlichen Heilsanstalt, auf welche die alte selbst als auf ihre höhere Vollendung hinweise, anstrebt. Aber schwerlich denkt der Verfasser die Abrogation des Gesetzes auf den Opfercult beschränkt, wie Ritschl, S. 163 meint, da auch die 9, 10 erwähnten Satzungen nur bis zur Zeit der Verbesserung auferlegt sind, die ohne Zweifel bereits begonnen hat und die Befolgung jener nutzlos macht (13, 9). Allerdings ist der Satz, daß mit der Aenderung des Priesterthums das ganze Gesetz geändert wird (7, 12), insofern von nicht genau zu bemessender Tragweite, als der νόμος häufig in unserm Briefe das Gesetz, sofern es die Sühnanstalt einsetzt, bezeichnet (§. 115, c. Anm. 6). Aber nicht ohne Absicht ist derselbe wohl so allgemein ausgedrückt. Die Rücksichten, aus welchen Paulus selbst noch das Festhalten am Gesetz von den Judenchristen forderte (§. 87, b), sind in dem geschichtlichen Gesichtskreise unsers Verfassers (§. 111, a) weggefallen, und in dem Maße, in welchem jede Anhänglichkeit an das alte Gesetz für die Leser gefahrdrohend geworden war, mußte die völlige Loslösung von demselben indicirt sein, welcher principiell nichts mehr im Wege stand.

§. 117. Die Verwirklichung des neuen Bundes.

Das im neuen Bunde gegebene Heil erscheint überall als bestimmt für das Volk des alten Bundes. a) Aber nur das gläubige Israel hat an dem neuen Bunde Theil, da die ungläubig bleibenden Israeliten der gerechten Strafe ihres Abfalls verfallen. b) Diese Sichtung mußte eintreten, als mit dem vollkommenen Opfer und der Stiftung des neuen Bundes die messianische Vollendungszeit angebrochen war. c) Wohl ist die verheißene Heilsvollendung noch zukünftig, aber da sie durch den Eintritt des neuen Bundes

8) Es ist darum auch ganz unrichtig, wenn Baur, S. 248 Schweglern darin beistimmt, daß der levitische Cultus bis zur Parusie als ein integrirendes Element zwar nicht des vollendeten, aber des gegenwärtig bestehenden Christenthums fortdauern soll. Die Stelle 8, 13 kann dafür gar nichts beweisen, da das Gotteswort, welches den ersten Bund so antiquirt hat, daß er dem Verschwinden d. h. seiner Abrogation nahe kam, bereits von einem ATlichen Propheten gesprochen ist, also nicht besagen kann, daß er jetzt immer noch dem Verschwinden nur nahe sei.

garantirt ist, erscheint sie dem christlichen Bewußtsein in ideeller Weise bereits als gegenwärtig. d)

a) Das Volk Israel, mit welchem Gott am Sinai den alten Bund schloß, bald als das Volk schlechthin (7, 5. 11. 27: *λαός*), bald als Gottes Volk (11, 25) bezeichnet, ist zugleich der Empfänger der Güter des neuen Bundes. Der vollkommene Hohepriester sühnt und heiligt das Volk (2, 17. 13, 12. Vgl. 2, 11), dem Gottesvolke bleibt die Verheißung der Sabbathruhe aufbehalten (4, 9), und daß man dabei nicht etwa an ein neu erwähltes Gottesvolk denken kann, erhellt aus 2, 16, wonach Christus sich des *σπέρμα Ἀβραάμ* annimmt. Diese Anschauung erklärt sich nicht daraus, daß der Verfasser an judenchristliche Leser schreibt, da zu seiner Zeit factisch bereits mehr Heiden als Juden die christliche Gemeinde bildeten, sondern nur daraus, daß er das Volk des alten Bundes principiell für die eigentliche Substanz der Gemeinde des neuen Bundes hält. Wir stehen hier ganz auf dem Boden der urapostolischen Anschauung (§. 42. 44), wonach das Volk Israel zunächst als der eigentliche Träger des messianischen Heils gedacht ist. Diese Anschauung folgt aber von selbst aus der Auffassung des messianischen Heils als des neuen Bundes (§. 115, a), der ja dem Volke des alten Bundes zunächst verheißen war und die ihm gegebene Verheißung theils verwirklicht hat, theils verwirklichen soll. Nach 9, 15 sind offenbar die Genossen des ersten Bundes die Berufenen; denn damit sie die Verheißung der ewigen *κληρονομία* empfangen, ist ja im neuen Bunde eine Erlösung von den unter dem ersten Bunde begangenen Uebertretungen eingetreten. Ebenso sind die *κληρονόμοι τῆς ἐπαγγελίας*, welchen Gott schon zu Abrahams Zeit seinen unwandelbaren Rath mit einem Eide versiegelt hat (6, 17), alle Nachkommen Abrahams, mögen sie nun unter dem alten oder unter dem neuen Bunde leben. Wenn Christus selbst das Haus der ATlichen Theokratie bereitet hat (3, 3), so muß dieselbe von Anfang an mit Bezug auf die durch ihn zu bringende Heilsvollendung begründet sein, und wenn das Leiden des ATlichen Gottesvolkes als eine Schmach Christi bezeichnet wird (11, 26), so liegt darin nicht nur, daß in jenem dieser angetastet wird, sondern nach dem Zusammenhange auch dies, daß in dem Begründer der Theokratie zugleich die Bürgschaft ihrer Vollendung ruht, welche alles Leiden des Gottesvolkes in Herrlichkeit verwandeln muß.

b) Es erhellt aus 6, 12, daß die Erlangung der Verheißung auch jetzt noch, wie §. 115, b, für die Genossen des Bundes an eine Bedingung geknüpft ist, daß also nicht das Volk Israel als solches, sondern, sofern es seine Bundespflicht erfüllt, das im neuen Bunde gewährte und garantirte Heil erlangt, wie bei Petrus (§. 44, a). Das ATliche Gottesvolk bildete bereits das Hauswesen Gottes (*οἶκος θεοῦ*. Vgl. §. 109, b. Anm. 3), in welchem Moses als sein *θεράπων* waltete (3, 2—5). Dieses Hauswesen Gottes bildet auch jetzt dasselbe Israel, dem der Verfasser und die Leser angehören (v. 6: *οὗ οἶκός ἐσμεν ἡμεῖς*), aber nur unter der Voraussetzung, daß sie an der Hoffnung des Bundesvolkes festhalten (*ἐὰν — κατάσχωμεν*), und dies ist, wie wir sehen werden, die specifische NTliche Bundespflicht, welche nur das gläubige Israel erfüllt. Auch hier also ist nicht Israel als Volk, sondern das gläubige Israel die messianische Gemeinde. Wohl sind alle Genossen des alten Bundesvolks zur Erlangung der Verheißung berufen (9, 15), aber nur die, wel-

che Jesum als den Gottgesandten und Hohenpriester bekennen (Vgl. 4, 14), sind wirkliche Genossen der vom Himmel her ergangenen Berufung (3, 1) [1]). Es folgt daraus von selbst, daß alle ungläubig bleibenden Israeliten aus der Gemeinschaft dieser Gottesfamilie ausgeschlossen sind, wie schon Petrus lehrt (§. 42, b. 44, c). Darum wird der Unglaube 3, 12 als Abfall von dem lebendigen Gott und 12, 15. 16 der Abfall von Christo mit ATlichen Ausdrücken (Vgl. Deutr. 29, 18 und die häufige Bezeichnung der Abgötterei als Hurereisünde) als Rückfall in die Abgötterei charakterisirt, auf welche als auf eine Bosheitssünde (Vgl. §. 115, b) die Ausrottung aus dem Volke stand (Num. 15, 30). Das ungläubige Israel hat an dem Sühnopfer des neuen Bundes und damit an dem Bunde selbst und der Verheißung, deren Erfüllung er bringt, keinen Theil mehr (13, 10—12), und eben darum geziemt den Gläubigen in Israel völlige Scheidung von ihm (v. 13). Daß der Verfasser, welcher die Judenchristen von dem Bande der nationalen und Cultusgemeinschaft mit ihren Volksgenossen loszulösen strebt, den Heiden nicht die Theilnahme an dem in Christo gegebenen Heil kann abgesprochen oder dieselbe an die Annahme des Gesetzes d. h. an ihren Uebertritt zum Judenthum geknüpft haben, liegt am Tage [2]). Wie er aber die Theilnahme der Heiden an dem Heile des alten Bundesvolkes sich vermittelt gedacht habe. darüber enthält unser Brief keine Andeutung. In einer Zeit, wo die überwiegende Mehrheit der Christen bereits aus ehemaligen Heiden bestand, kann er schwerlich mehr, wie Petrus (§. 44, d), dieselben in den Grundstock der Gemeinde aufgegangen denken; eher dürfte er mit Jacobus (§. 43, c) dieselben als ein neben dem alten Gottesvolk berufenes neues Gottesvolk angesehen haben.

c) Der Grund, weshalb nicht das ganze Israel, sondern nur das gläubig gewordene an dem Heil des neuen Bundes Antheil hat, liegt darin, daß die messianische Vollendungszeit angebrochen ist, wie schon die urapostolische Predigt verkündigte (§. 40, a), und daß alle Propheten für diese Zeit eine Sichtung geweissagt hatten, in Folge derer nur ein Theil des Volkes wirklich des messianischen Heils theilhaftig wird (Vgl. §. 42, c. 91, b). Gott hat in dem Sohne zu uns geredet am Ende (ἐπ' ἐσχάτου) dieser Tage (1, 1) d. h. der Tage des vormessianischen Weltalters (ὁ αἰὼν οὗτος), und am Abschluß der dazu gehörigen Zeitperioden (ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων) ist das vollkommene Opfer dargebracht, das die Sünde wirklich aufhebt (9, 26). Mit der Beschaffung einer vollgültigen Sündenvergebung ist aber nach

1) Die κλῆσις ἐπουράνιος erinnert an die ἡ ἄνω κλῆσις Phil. 3, 14. Im Uebrigen zeigt schon das Fehlen des Begriffs der Erwählung, daß wir es hier nicht mit dem technischen paulinischen Begriff der Berufung zu thun haben (Vgl. §. 88, d), sondern mit dem ATlich-petrinischen (§. 45, b. Anm. 2).

2) Die Stelle 2, 9 (Vgl. v. 15) freilich besagt in dem Gedankenkreise unseres Briefes zunächst nur, daß Christus für jeden, der zum Samen Abrahams gehört (v. 16), den Tod geschmeckt hat, und höchstens könnte man aus 5, 9 folgern, daß, wenn Christus Allen ein Urheber ewiger Errettung geworden ist, welche die dort gestellte Bedingung erfüllen, hierin indirect die Ausschließung jeder nationalen oder gesetzlichen Bedingung liegt, obwohl eine solche Folgerung nach dem Zusammenhange nicht beabsichtigt ist. Allein, daß der Verfasser die Vollberechtigung der Heidenchristen im neuen Bunde anerkannt habe, kann nicht bezweifelt werden.

§. 116, a die Verheißung, welche sich auf die Stiftung eines neuen Bundes bezog, erfüllt und damit die Zeit der Verbesserung (9, 10: καιρὸς διορθώσεως), welche an die Stelle des vorbildlichen Sühninstituts das wesenhafte und an die Stelle des unvollkommenen ersten Bundes den vollkommenen neuen setzt, angebrochen. Der Opfertod Christi bildet also die Grenzscheide der beiden Weltalter; mit ihm ist für die Christen die messianische Weltzeit (ὁ αἰὼν μέλλων) bereits angebrochen [3]). Sie haben seine Kräfte bereits geschmeckt (6, 5), seine Güter (9, 11. 10, 1: τὰ μέλλοντα ἀγαθά) d. h. die mit dem Eintritt des neuen Bundes verheißenen bereits empfangen, sie gehören der οἰκουμένη μέλλουσα an, die Christo unterworfen ist (2, 5). Auch die Gerechten des alten Bundes können an dem Heil dieser Zeit nur Antheil haben, sofern sie durch das Opfer des neuen Bundes vollendet werden (11, 39. 40. Vgl. 12, 23), das nach 9, 26 offenbar rückwirkende Kraft hat, und so auch Glieder des neuen Bundes geworden sind [4]).

d) Obwohl mit der Erfüllung der §. 116, a erörterten Verheißung die messianische Zeit gekommen ist, so warten doch auch die Glieder des neuen Bundes noch der Erfüllung der eigentlichen Bundesverheißung und insofern ist auch für sie die messianische Vollendung noch zukünftig [5]). Offenbar ist in der Stelle 13, 14 (τὴν μέλλουσαν πόλιν ἐπιζητοῦμεν, vgl. 11, 10. 16) diese Endvollendung nach einer in der jüdisch-palästinensischen Theologie heimischen Vorstellung (Vgl. Riehm, S. 248), die Paulus bereits ganz ihrer apocalyptischen Fassung entkleidet und zum Ausdruck für das ideale Israel gestempelt hat (Gal. 4, 26, vgl. §. 90, c), die aber ursprünglich die Voraussetzung in sich schließt, daß Israel als Volk die Gemeinde der Vollendungszeit sei (§. 42, c), als das himmlische Jerusalem gedacht. Eigenthümlich ist aber unserm Verfasser, daß nach 12, 22 die Christen bereits zu dem Berge Zion und der um denselben liegenden Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem, gekommen sind, während das ungläubige Israel gleichsam immer noch um den Berg Sinai versammelt steht (v. 18—21). Es ist in dieser Anschauung jenes Ineinandersein von Gegenwart und Zukunft, Ideal und Wirklichkeit ausgedrückt, welches schon in der Lehre Jesu

---

3) Auch nach Petrus ist die messianische Endzeit bereits angebrochen (§. 40, a. 48, a). Doch wird in unserm Briefe mit bestimmterer Beziehung auf die nach Riehm, S. 248 dem Philo fremde Lehre des späteren Judenthums von den beiden Weltaltern (Vgl. §. 67, a) die Endzeit des vormessianischen (1, 1) von dem Beginn des messianischen unterschieden. Wenn aber die christliche Gegenwart bereits der αἰὼν μέλλων ist, so kann die Zeit des alten Bundes sehr wohl als der καιρὸς ἐνεστηκώς bezeichnet werden (9, 9), obwohl diese Zeit, in welcher das Vorderzelt noch Bestand hatte, nach §. 116, d für das christliche Bewußtsein eine vergangene ist.

4) Es liegt hier der gleiche Gedanke zum Grunde, wie bei Petrus, wo allen Verstorbenen das in Christo gegebene Heil angeboten sein muß, ehe im Gericht die Entscheidung über Verderben oder Errettung erfolgen kann (§. 50, d).

5) Ganz so fanden wir bei Petrus von dem Beginn der messianischen Vollendung (§. 44. 45), welcher sich auf Grund der Erscheinung des Messias (§. 48. 49) bereits vollzogen hat, unterschieden das Ziel jener Vollendung, das noch Gegenstand der Christenhoffnung bleibt (§. 50). Grade so ist bei Paulus die Weissagung der Schrift einerseits in der Fülle der Zeit erfüllt (§. 73. 75), andrerseits bleibt auch die Israel gegebene Verheißung noch Gegenstand der Christenhoffnung (§. 97, d).

vom Gottesreiche lag (§. 15, c), welches bei Petrus in seiner die Zukunft anticipirenden Hoffnung sich aussprach (§. 51, c) und bei Paulus in den älteren Briefen nur angedeutet (§. 96, b), in den Gefangenschaftsbriefen bereits in höherer Vollendung erschien (§. 104, d). Weil mit dem Eintritt des neuen Bundes jene Endvollendung der Theokratie des alten Bundes vollkommen gesichert ist, erscheint dieselbe ideeller Weise bereits als gegenwärtig. Ja, es erinnert unmittelbar an den Ursprung jener Vorstellung in der Lehre Jesu vom Gottesreich, wenn die Christen nach 12, 28 bereits im Begriff sind, die *βασιλεία ἀσάλευτος* zu überkommen, obwohl dieselbe erst wirklich ins Dasein treten kann, wenn die Hagg. 2, 7 geweissagte Erschütterung des Himmels und der Erde eingetreten ist, während der durch eine bloße Erschütterung der Erde (Exod. 19, 18) inaugurirte Reichsbestand des alten Bundesvolkes eben durch jene Weissagung als ein vergänglicher charakterisirt wird (v. 26. 27).

Zweites Capitel.

Der Hohepriester des neuen Bundes.

---

§. 118. Der Messias als der Sohn.

Jesus ist zur gottgleichen messianischen Weltherrschaft erhöht, weil er der Sohn Gottes war. a) Der Name des Sohnes Gottes bezeichnet aber für unsern Verfasser bereits ein übermenschliches, ewiges, gottgleiches Wesen. b) Dieses Wesen kann nur als der Abglanz der göttlichen Herrlichkeit gedacht werden, in welchem sich das göttliche Wesen vollkommen ausgeprägt hat. c) Der Sohn ist aber nur der messianische Weltherrscher geworden, weil er der selbstthätige Vermittler der Weltschöpfung gewesen ist und die Welt durch sein Allmachtswort erhält, wie er auch das Haus der Alttestamentlichen Theokratie bereitet hat. d)

a) Der Verfasser unseres Briefes gehört nicht zu den Augenzeugen des Lebens Jesu, aber er ist auch nicht, wie Paulus, einer besonderen Erscheinung des erhöhten Christus gewürdigt worden, sondern was er von ihm weiß, das hat er von den Augenzeugen auf zuverlässige Weise überliefert empfangen (2, 3). Diese aber verkündigen nach §. 39. 50 Jesum als den von den Todten ausgeführten (13, 20) und zum Himmel erhöhten göttlichen Herrn (4, 14. 6, 20), der nun der Weissagung Psalm 110, 1 gemäß (1, 13) zur Rechten Gottes sitzt (1, 3. 8, 1. 12, 2) d. h. seine Ehre und Weltherrschaft theilt (§. 19, c). Darum wendet auch er ein Wort des A. T's., das von dem *κύριος*-Jehova handelt und ihn als den Unwandelbaren preist (Vgl. 13, 8), unmittelbar auf Christum an (1, 10—12. Vgl. Psalm 102, 26—28), wie Petrus (§. 39, c. 50, a) und Paulus (§. 76, b) thaten. Ja selbst, wo er auf das irdische Leben Jesu zurückblickt, erscheint ihm derselbe im Lichte dieser

iner Erhöhung als unser Herr (7, 14. 13, 20) oder als der Herr schlechthin
1, 3)[1]). In seiner Erhöhung aber wird er, was jedenfalls noch über Röm.
, 5 hinausgeht, ohne weiteres ὁ ϑεός angeredet (1, 8. 9), wie er denn
ach 13, 21 mit einer Doxologie gepriesen wird. Durch diese seine Erhöhung
a einer gottgleichen Würdestellung, wie sie nur der Messias erlangen kann,
t constatirt, daß er kein andrer ist, als der Sohn Gottes d. h. der erwählte
Gegenstand der göttlichen Liebe, oder das von Gott berufene Organ zur
Vollendung aller göttlichen Heilsrathschlüsse (Vgl. §. 17. 77). Darum ist
er Inhalt des Bekenntnisses, an dem die messiasgläubigen Juden festhalten
ollen: Ἰησοῦς ὁ υἱὸς τοῦ ϑεοῦ (4, 14). Als Sohn war er der letzte und
höchste der Gottgesandten (Vgl. §. 13, c), in welchem Gott am Ende der vor-
messianischen Weltzeit zu seinem Volke geredet hat (1, 1) und der darum von
er Christengemeinde als der Gottgesandte schlechthin bekannt wird (3, 1:
ἀπόστολος — τῆς ὁμολογίας ἡμῶν). Als Sohn ist er zum Herrn über
as Haus der Theokratie (3, 6) gesetzt, in welchem Moses nur Diener war
r. 5), ja es ist ihm die οἰκουμένη μέλλουσα unterworfen (2, 5), und er
t von Gott zum Erben über Alles gesetzt (1, 2), indem der Vater ihm gött-
liche Macht und Herrschaft in dem ewigen Messiasreich (1, 8) übertragen
hat[2]).

b) Wenn Jesus als der Sohn zur gottgleichen Weltherrschaft erhöht
war, so lag es für den schriftgelehrten Verfasser, der das A. T. nicht nach
einem ursprünglichen Sinne durchforschte, sondern nach der Vorandeutung
einer christlichen Vorstellungen in demselben suchte (Vgl. §. 116, c), nahe ge-
nug, darauf zu reflectiren, daß der Sohnesname das specifische Wesen Jesu be-
zeichnen müsse, kraft dessen er zu dieser einzigartigen Würdestellung gelangt sei.
Diesen Namen hatte er nemlich bereits im A. T. (Psalm. 2, 7. 2 Sam. 7, 14)
zum Eigenbesitz empfangen (1, 4)[3]), wo der Messias als der Sohn schlecht-

1) Auf die älteste Verkündigung von Jesu weist es zurück, wenn Jesus noch zehn
mal d. h. eben so oft als in sämmtlichen paulinischen Briefen zusammen mit seinem ir-
dischen geschichtlichen Namen als Ἰησοῦς bezeichnet wird. Daneben erscheint 3, 6. 9, 11
Χριστός oder häufiger ὁ Χριστός (3, 14. 5, 5. 6, 1. 9, 14. 24. 28. 11, 26) ganz als No-
men proprium, wie schon bei Petrus (§. 48, a) und Paulus (§. 76, a), und 10, 10. 13, 8.
21 Ἰησοῦς Χριστός, das wir außer bei Paulus und Petrus auch bei Jacobus (§. 52, c)
fanden, nie aber das specifisch paulinische Χριστὸς Ἰησοῦς. In den ATlichen Citaten
und auch in eigener Rede des Verfassers kommt κύριος, seltener ὁ κύριος (8, 2. 11. 12,
14) noch oft als Gottesname vor. Nur 13, 20 aber wird ὁ κύριος ἡμῶν mit dem Je-
susnamen verbunden.

2) Wenn daher schon auf die Verachtung des Gesetzes Mosis Todesstrafe stand, so
steht eine viel schrecklichere Strafe auf die Verachtung des Sohnes Gottes (10, 28. 29.
Vgl. 6, 6). Auch bei Paulus ist Christus erst durch seine Erhöhung in die volle Würde
der Sohnschaft eingesetzt; doch bezeichnet er als das Erbtheil, das der Sohn vom Vater
empfangen, nicht sowohl die messianische Herrschaft, als vielmehr die göttliche Herrlichkeit,
an welcher er Antheil erlangt hat (§. 77, b. d).

3) Man kann zweifeln, ob der Verfasser darauf reflectirt hat, daß doch auch Israel
im A. T. collectivisch als Sohn Gottes bezeichnet wird. Aber keinesfalls konnte das die
einzigartige Bedeutung dieses Jesu ertheilten Namens abschwächen, da derselbe dort nie
einer einzelnen Person beigelegt wird. Die Stellen, in denen der theokratische König so
bezeichnet wird, gingen nach seiner Auffassung direct auf den Messias, die Stelle Prov.

hin bezeichnet wird (1, 5. 5, 5), und es wird daher υἱός ohne Artikel bereits ganz wie ein Nomen proprium gebraucht (1, 1. 3, 6. 5, 8. 7, 28) oder, richtiger vielleicht ausgedrückt, als specifische Wesensbezeichnung einer einzigartigen Person. Wenn nun 7, 28 der zum Priester bestellte Sohn ausdrücklich den zu Priestern bestellten Menschen entgegengesetzt und durch das καίπερ ὢν υἱός (5, 8) das menschliche Gehorsamlernen als etwas seinem Wesen ursprünglich Fremdes bezeichnet wird, so liegt darin deutlich, daß dieser Name als solcher dem Verfasser ein übermenschliches Wesen bezeichnet, was Beyschlag vergeblich zu leugnen sucht (S. 179). Er erscheint dadurch zunächst als ein Genosse der Engel (1, 9: οἱ μέτοχοι αὐτοῦ), die ja auch übermenschliche Wesen sind und in der Schrift als Gottessöhne bezeichnet werden (Vgl. §. 17, b). Wenn dies aber Deutr. 32, 43 geschieht (wenigstens nach dem Cod. Alexandr. der LXX., mit dem der von unserm Verfasser gebrauchte Septuagintatext sonst übereinstimmt), so setzt unser Verfasser dafür zwar absichtlich, wo er diese Stelle anführt (1, 6), ἄγγελοι θεοῦ, bezeichnet aber doch den von ihnen anzubetenden Sohn als den πρωτότοκος, was sich demnach gewiß nicht auf sein Verhältniß zur ganzen Schöpfung (Riehm, S. 292) oder zu den menschlichen Gottessöhnen (Beyschlag, S. 180) bezieht, sondern auf sein Verhältniß zu jenen andern Gottessöhnen. Nach jüdischer Anschauung geht nemlich der volle Eigenbesitz des Vaters allein auf den Erstgeborenen über, der Erstgeborene unter den Gottessöhnen hat also vom Vater ein Wesen empfangen, das in einzigartiger Weise über das ihre erhaben und dem des Vaters gleich ist. Dieses Wesen bezeichnet unsern Verfasser der Name des Sohnes schlechthin, den er zum Erbtheil empfangen hat (κεκληρονόμηκεν) und der darum ein über die Engel erhabener ist (1, 4). Wenn nemlich nach 7, 3 Melchisedek dadurch dem Sohne Gottes gleichgemacht ist, daß er — nemlich in der typisch-prophetischen Darstellung des A. T. (§. 116, c) — weder einen Anfang der Tage noch ein Ende des Lebens hat, so bezeichnet der Sohnesname ein anfangloses, ewiges und also gottgleiches Wesen. Er ist ihm also nicht mehr, wie sonst im A. und N. T., Bezeichnung eines einzigartigen Liebesverhältnisses zu Gott, sondern die auch sonst im N. T. vorkommende Anwendung des Sohnesbegriffs auf die ethische Wesensähnlichkeit mit Gott (§. 21, c. Anm. 1. §. 83, d) erscheint hier, metaphysisch gewandt, als Wesensbezeichnung einer ewigen göttlichen Person, die wegen dieses ihres einzigartigen, alle Engel weit überragenden Wesens zum Messias d. h. zu dem die messianische Vollendung bringenden Gottesboten und zum Herrn der vollendeten Theokratie in der messianischen Weltepoche bestimmt ist[4]).

3, 11 war zu den Christen geredet (12, 5), die erst in abgeleitetem Sinne Söhne Gottes sind (2, 10).

4) Es folgt hieraus, daß Gott 3, 2 nicht als Schöpfer Jesu (Vgl. noch Meßner, S. 298), sondern nur als der bezeichnet sein kann, welcher Jesum zum ἀπόστολος καὶ ἀρχιερεὺς τῆς ὁμολογίας ἡμῶν (v. 1) gemacht hat, und daß bei der wiederholten Anführung von Psalm 2, 7 (1, 5. 5, 5) nicht ein bestimmter Zeitpunkt in den Blick gefaßt sein kann, wo Gott ihn sich zum Sohne gezeugt hat. Dies könnte nemlich nach dem Zusammenhange mit 1, 6 nicht seine Taufe (Beyschlag, S. 181), nicht einmal seine Menschwerdung, sondern nur der Zeitpunkt sein, wo Gott durch die Prophetie ihn zum ersten Male als den über die Engel erhabenen Sohn (1, 4) in die Welt einführte. In jeder Auffassung aber stünde diese Aussage im grellsten Widerspruch mit 7, 3, und es wird

c) Die gangbare Annahme, daß die Vorstellung von dem ewigen göttlichen Wesen des Sohnes aus der philonischen Logoslehre geschöpft sei, ist schon darum sehr unwahrscheinlich, weil der Logos bei Philo zwar *πρωτόγονος υἱός* heißt, aber doch weder von der Welt, als dem *νεώτερος υἱός*, noch von den Engeln, denen er als *ὁ πρεσβύτατος* (*ἀρχάγγελος*) beigeordnet wird, seinem Wesen nach verschieden erscheint (Vgl. Riehm, S. 416. 417). Sie wird aber dadurch völlig ausgeschlossen, daß der göttliche Wesenscharakter nicht an einem a priori gedachten Mittelwesen haftet, welches mit dem geschichtlichen Jesus identificirt würde, sondern nach not. b an dem dem erhöhten Christus zukommenden ATlichen Sohnesnamen, dem eine tiefere, auf sein ursprüngliches gottgleiches Wesen bezügliche Bedeutung beigelegt wird [5]). Der Rückschluß von der messianischen Erhöhung Jesu auf das ursprüngliche Wesen dessen, den Gott zum Messias gemacht hat, liegt noch deutlich der wichtigsten christologischen Aussage unseres Briefes zu Grunde (1, 3). Das Subject dieses Relativsatzes nemlich ist nicht ein präexistentes göttliches Mittelwesen wie der Logos, sondern der Sohn, in welchem Gott am Ende der vormessianischen Weltzeit geredet hat (v. 1), d. h. der zum Messias Erwählte in seiner geschichtlichen Erscheinung, der, nachdem er sein Werk ausgerichtet (*ὃς — καθαρισμὸν ποιησάμενος*), sich zur Rechten der Majestät gesetzt hat. Diese Aussage über die endliche Erhöhung des Sohnes soll nun offenbar durch den eingeschalteten Participialsatz motivirt werden, sofern aus ihm erhellt, wie das ursprüngliche Wesen dessen gewesen sein muß, der zu solcher gottgleichen Macht und Herrschaft erhoben werden konnte. Es muß nemlich einerseits als ein vollkommen göttliches Wesen gedacht werden und andererseits doch so, daß dem Monotheismus dadurch kein Eintrag geschieht. Dies ist aber nur der Fall, wenn der Sohn seinem ursprünglichen Wesen nach so gedacht wird, daß der von der göttlichen Herrlichkeit ausstrahlende Glanz sich gleichsam in einem zweiten gleich herrlichen Wesen concentrirt hat, in welchem

---

darum für dieses Moment des Weissagungsworts so wenig eine bestimmte Deutung in den Blick gefaßt sein, wie für das Futurum der Samuelstelle, auf das sich Beyschlag, S. 180 streift. Das erhellt namentlich auch daraus, daß die Vorstellung einer Zeugung des Gottessohnes unserm Verfasser durchaus fremd ist. Allerdings versteht man das ἐξ ἑνὸς πάντες (2, 11) gewöhnlich davon, daß sowohl Christus als die Christen ihren Ursprung aus Gott haben (Vgl. noch Riehm, S. 366. Beyschlag, S. 187). Da aber im Folgenden das Gemeinschaftsverhältniß Christi mit seinen Brüdern (v. 12. 13) ausdrücklich auf die Blutsgemeinschaft zurückgeführt wird (v. 14) und zwar mit dem Samen Abrahams (v. 16), dessen er sich als seiner Brüder annimmt (v. 17), so kann v. 11, wenn nicht aller Zusammenhang zerrissen werden soll, nur auf die gemeinsame Abstammung von Abraham gehen. Dazu kommt aber, daß auch sonst unserm Briefe die Vorstellung von einer Zeugung der Gottessöhne, die durch ihn zur Herrlichkeit geführt werden (2, 10), vollständig fremd ist.

5) Es wird auch hier, wie im Grunde in der ganzen Auffassung des A. T. vom Gesichtspunkte der direct messianischen Weissagung aus, das in der geschichtlichen Erscheinung des Messias Gegebene zurückgetragen in die Weissagung von ihm. Der zur Theilnahme an der göttlichen Weltherrschaft erhöhte Sohn muß, da er schon im A. T. als der Sohn in einzigartiger Weise bezeichnet wird, von der Weissagung bereits als eine Person in den Blick gefaßt sein, deren durch diesen Namen bezeichnetes Wesen sie zu solcher Würdestellung befähigte.

man nun dieselbe wie in ihrem Abglanz schaut (ἀπαύγασμα τῆς δόξης) [6], und daß sich so das ganze göttliche Wesen in ihm vollkommen ausgeprägt hat (χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ). Kann man in diesem über Paulus hinausgehenden Versuche, das Wesen des Gottessohnes auf einen seinen Ursprung charakterisirenden Ausdruck zu bringen, immerhin den Anfang einer der alexandrinischen verwandten Speculation sehen, so erhellt doch keineswegs, daß die hier gebrauchten Ausdrücke aus ihr entlehnt sind, zumal Riehm, S. 409 Analoges auch in der palästinensischen Theologie nachgewiesen hat [7].

d) Wie in 1, 3 die Erhöhung des Sohnes durch den Hinweis auf sein ursprüngliches Wesen, grade so wird v. 2 seine Erhebung zum Erben über Alles (ὃν ἔθηκεν κληρονόμον πάντων) dadurch motivirt, daß er ja auch es sei, durch welchen Gott die αἰῶνες d. h. die Gesammtheit dessen, was die Weltzeiten erfüllt, gemacht hat. Da die Erhebung Jesu zur gottgleichen

---

6) Die Bildlichkeit dieses Ausdrucks, die schon durch den Wechsel des Bildes im parallelen Ausdruck constatirt wird, verbietet übrigens durchaus, anzunehmen, daß Gott im eigentlichen Sinne als ein Lichtwesen gedacht oder δόξα in dem paulinischen Sinne einer himmlischen Lichtsubstanz, in der sich Gott versichtbart (§. 76, d), genommen sei. Vielmehr bezeichnet δόξα auch sonst in unserm Briefe, wo es nicht einfach Ehre heißt (2, 7. 9. 3, 3. 13, 21), nur die göttliche Majestät und Herrlichkeit (9, 5), und wenn dieselbe den Gottessöhnen in der Endvollendung in Aussicht gestellt wird (2, 10), so geschieht es nur in dem allgemeinen Sinne, wie bei Petrus (§. 50, c. Anm. 5), und noch nicht in dem specifischen Sinne, wie bei Paulus (§. 97, c). Es erhellt daraus auch, daß die 1, 3 gegebene Charakteristik von dem ursprünglichen Wesen des Sohnes mit dem paulinischen εἰκὼν τοῦ θεοῦ, welches noch Riehm, S. 386 vergleicht, nichts zu thun hat, sofern diese Bezeichnung nach §. 76, d. 103, d auf den erhöhten Christus und zwar speciell auf die abbildliche Darstellung der dem göttlichen Wesen eignenden himmlischen Lichtsubstanz in dem σῶμα τῆς δόξης Christi geht. Es hängt das weiter damit zusammen, daß Paulus, der, ähnlich wie unser Verfasser, von der Erhöhung Christi auf sein ursprüngliches Wesen zurückschließt, dabei von dem Erbtheil dieser göttlichen δόξα ausgeht, welches der Sohn durch seine Erhöhung erlangt hat (§. 79, b), während unser Verfasser von der Theilnahme Christi an der göttlichen Macht und Herrschaft ausgeht, die er als sein Erbtheil empfangen hat (not. a. Anm. 2). Und während Paulus in den älteren Briefen noch bei einem nicht näher charakterisirten Sein bei Gott stehen bleibt (§. 79, d) und erst in den Gefangenschaftsbriefen dieses näher als ein ὑπάρχειν ἐν μορφῇ θεοῦ bestimmt (Phil. 2, 6 und dazu §. 103, c), versucht unser Verfasser bereits jenes ewige Wesen des Sohnes zugleich mit seinem Ursprunge zu veranschaulichen, welcher Versuch uns aufs Neue zeigt, wie fern ihm die Vorstellung einer Zeugung aus Gott (not. b. Anm. 4) liegt.

7) Am meisten verwandt sind noch die im Buch der Weisheit vorkommenden Aussagen über die göttliche σοφία (7, 25. 26). Die philonische Vergleichung des Logos mit den durch Reflex der Sonne entstandenen Sonnenbildern (Vgl. Riehm, S. 413) entbehrt schon darum der Aehnlichkeit, weil die Vorstellung des Reflexes sprachlich nicht in ἀπαύγασμα liegt. Wenn aber bei Philo die menschliche Seele geprägt ist mit dem Siegel Gottes, deren χαρακτήρ der ewige Logos ist und wegen dieser Verwandtschaft ein ἀπαύγασμα τῆς μακαρίας φύσεως genannt wird (Vgl. Riehm, S. 413. 414), so erhellt hieraus, daß die analoge Vorstellung, die damit für den Logos gewonnen wird, gerade nicht sein einzigartiges Wesen ausdrückt.

Herrschaft über das All in der apostolischen Verkündigung jedenfalls das Erste gewesen ist, so kann die durch das *καί* ausgedrückte Angemessenheit der Vermittlung der Weltschöpfung durch ihn zu dieser Thatsache nur das Motiv gewesen sein, von welchem aus jene Vorstellung sich gebildet hat. Der zum Herrn über das All gemachte muß von vornherein eine Beziehung zu diesem All gehabt haben [8]). Allerdings ist es auch hier in letzter Instanz Gott, durch welchen alle Dinge geworden sind (2, 10) und welcher das Werk der Schöpfung durch den Sohn vollzogen hat (1, 2), aber wenn nach Psalm 102, 26 Christus selbst die Erde gegründet hat und die Himmel seiner Hände Werk sind (1, 10), so ist doch die Vermittlung des Sohnes unstreitig als eine so selbstthätige gedacht, daß er dadurch Gott noch unmittelbarer gleichgesetzt erscheint als bei Paulus. Dies zeigt sich ebenso, wenn nicht nur die Welt im Sohne ihren Bestand hat, wie §. 103, b, sondern wenn dem Sohne, wie Gott selbst (11, 3), das göttliche Allmachtswort beigelegt wird, durch welches er als das wesensgleiche Abbild Gottes das All fort und fort trägt und seine Erhaltung selbstthätig vermittelt (1, 3), woraus denn vollends erhellt, daß an eine Identificirung des Sohnes mit dem Logos gar nicht gedacht werden kann. Ebenso endlich, wie von seiner schließlichen Herrschaft über die Welt auf ihre Schöpfung und Erhaltung durch den Sohn zurückgeschlossen wird, erscheint der Sohn, der als der messianische Herr über das Haus der vollendeten Theokratie gesetzt ist (3, 6), zugleich als der, welcher das Haus der Theokratie von Anbeginn bereitet hat (v. 3, vgl. §. 117, a), wobei aber v. 4 ausdrücklich bevorwortet wird, daß dies die Urheberschaft Gottes in letzter Instanz so wenig ausschließe, wie seine selbstthätige Vermittlung der Weltschöpfung die Zurückführung derselben auf Gott ausschloß [9]).

8) Daß bei dieser Combination nicht die philonische Logoslehre maßgebend gewesen ist, zeigt 11, 3, wonach es trotzdem mit Gen. 1, 3. Psalm 33, 6 dabei bleibt, daß die Welt durch das Schöpferwort Gottes in ihren fertigen Zustand versetzt ist, also der Sohn als Mittler des Schöpfungswerkes keineswegs mit diesem Worte identificirt wird. Ebensowenig ist jene Vorstellung aus dem A. T. geschöpft, da der κύριος in Psalm 102, 26 bis 28 nicht auf Christum gedeutet wäre (1, 10), wenn nicht die Weltschöpfung durch ihn dem Verfasser vorher festgestanden hätte, der sonst den κύριος des A. T.'s oft genug von Jehova versteht, ja nur diese eine von ihm handelnde Stelle auf Christus bezieht und zwar dem Context nach auch nicht um dieser, sondern um der in v. 11. 12 enthaltenen Aussagen willen. Endlich wird man die Vorstellung unsers Verfassers auch nicht aus der paulinischen ableiten können, die sich nach §. 79, c. 103, b wesentlich anders vermittelt zeigt und die Mittlerstellung des Sohnes im Werke der Schöpfung viel reiner festhält.

9) An diesen Aussagen, die stärker als bei Paulus die Vermittlung des Sohnes als eine selbstthätige erscheinen lassen, scheitert unrettbar der Versuch von Beyschlag, die Präexistenz Christi als die eines unpersönlichen Princips zu fassen (S. 190—200), die, ohnehin lediglich durch dogmatische Reflexionen motivirt, durch die unserm Briefe ganz fernliegende Identificirung des Abbildes Gottes mit dem Urbilde der Menschheit gestützt wird und in einer dem jüdischen Geiste ganz fremdartigen Umdeutung der Angelologie (Vgl. §. 79, c. Anm. 5) eine unberechtigte Analogie sucht. Haben wir aber die Genesis der christologischen Vorstellungen unseres Briefes richtig dargelegt, so kann von dieser modernisirenden Umdeutung derselben ohnehin nicht die Rede sein. Auch zu der Aussage 3, 3

§. 119. Der messianische Hohepriester.

Da der Messias, um die Verheißung des neuen Bundes zu erfüllen, ein Hoherpriester sein mußte, so mußte der Sohn Gottes für kurze Zeit unter die Engel erniedrigt werden und seiner Brüder Fleisch und Blut annehmen, ihre Versuchbarkeit theilen. a) Er mußte aber zugleich sich als sündlos bewähren und in den höchsten Proben seinen Gehorsam und seinen Glauben vollenden. b) An Stelle des Priesterthums nach der Ordnung Aarons, welche sterbliche Menschen zu Priestern einsetzte, ist Christus von Gott als Hoherpriester nach der Ordnung Melchisedeks berufen, d. h. nicht kraft menschlicher Abstammung, sondern kraft des unauflöslichen Lebens, das vermöge seines ewigen Geistes in ihm war. c) So allein konnte er ein unwandelbares Priesterthum empfangen, wie es ihm Gott durch einen unverbrüchlichen Eid zugesichert hat und wie es ihn zur bleibenden priesterlichen Fürbitte befähigte. d)

a) Die Betrachtung der Erscheinung des Gottessohnes auf Erden, welche vom Gesichtspunkt seines uranfänglichen Seins aus als ein *εἰσέρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον* bezeichnet wird (10, 5)[1]), ist wesentlich bedingt durch die Art, wie unser Verfasser den messianischen Beruf Christi auffaßt. Ist das Christenthum wesentlich der neue Bund (§. 115, a), so bedarf es auch eines neuen Bundesmittlers (12, 24: *διαθήκης νέας μεσίτης*. Vgl. 9, 15. 8, 6). Ein solcher wird zunächst der sein, in welchem Gott beim Ablauf der vormessianischen Weltepoche zu seinem Volke redet (1, 1), um ihm die im neuen Bunde dargebotene Errettung anzukündigen (2, 3). Da es aber im neuen Bunde wesentlich auf die verheißene Herstellung einer vollkommenen Versöhnungsanstalt ankommt (§. 116, a) und dazu ein Hoherpriester gehört, der an Stelle des durch seine Sünden von Gott geschiedenen Volkes Gott nahen und das Sühnopfer darbringen darf (8, 3), so muß der Bundesmittler zugleich der Hohepriester des neuen Bundes sein. Der specifische Inhalt un-

---

bietet zwar die Wirksamkeit Christi im alten Bunde, wie sie Paulus lehrt (§. 79, c) eine Parallele, aber keine, die auf eine unmittelbare Aneignung paulinischer Ideen schließen ließe.

1) Die Beziehung dieser Worte auf das geschichtliche Auftreten Christi, den Antritt seiner öffentlichen Laufbahn (Beyschlag, S. 192. 193) würde voraussetzen, daß auch in unserm Briefe Christus als zu der Sünderwelt als solcher kommend gedacht ist, während doch stets nur seine Bestimmung für Israel hervorgehoben wird (§. 117, a), sie entspricht dem Inhalte des Folgenden nicht, da das Selbstopfer Christi wohl als Absicht seines Erscheinens auf Erden, aber nicht als der Zweck seines öffentlichen Auftretens gedacht sein kann, und sie raubt dem weder in diesem Verse noch im vorigen genannten Subject seine nähere Bestimmung, welche nur in dem auf Christum allein bezüglichen Hineinkommen in die Welt (aus einem höheren Dasein) liegen kann. Die Ausdrücke der Psalmstelle selbst können auf jede der beiden Auffassungen gleich gut bezogen werden; aber die angeführten Gründe entscheiden dafür, daß der Verfasser bei seiner messianischen Deutung des Psalms in ihm den Messias selbst redend denkt, wie der Prophet ihn im Geist bei seiner bevorstehenden Menschwerdung reden gehört hat.

seres Bekenntnisses ist darum nicht nur, daß Jesus der Gottgesandte schlechthin (§. 118, a), sondern daß er zugleich Hoherpriester ist (3, 1. Vgl. 4, 14)[2]). Nun ist es aber für den Hohenpriester nach 5, 1. 2 wesentlich und nothwendig, daß derselbe aus Menschen genommen sei und an der menschlichen Schwachheit theilnehme, damit er mit einer leidenschaftslosen, gegen die Sünder mild gestimmten Gemüthsverfassung (*μετριοπαθῶν*) sein Amt (*τὰ πρὸς τὸν θεόν*) zu ihrem Besten verrichten könne. Zu solchem Dienst scheint freilich der Sohn Gottes, dessen Name ihn schon als ein übermenschliches, über alle Engel erhabenes, gottgleiches Wesen charakterisirt, ganz ungeeignet. Allein schon die Weissagung bezeichnet ja den Messias auch als einen schwachen und geringen Menschensohn (Psalm 8, 5) und erklärt das v. 6 ausdrücklich dadurch, daß er für eine kurze Zeit unter die Engel erniedrigt sei (2, 6. 7. Vgl. v. 9). Das irdisch-menschliche Leben des Gottessohnes erscheint also als eine um seines messianischen Berufes willen ihm von Gott auferlegte Erniedrigung[3]). In Folge derselben haben nun der *ἁγιάζων* und die *ἁγιαζόμενοι* einen gemeinsamen Ursprung (2, 11, vgl. §. 118, b. Anm. 4), da der aus dem Stamme Juda aufgesprossene (7, 14) ebenso wie die Glieder des Volkes, dessen Priester er geworden (2, 17), zum Samen Abrahams gehört (v. 16). Kraft dieser gemeinsamen Abstammung hatte er nach v. 14 auf ganz entsprechende Weise (*παραπλησίως*) Theil an dem allen Adamskindern gemeinsamen Blut und Fleisch, d. h. an der materiellen Substanz ihrer todesfähigen Leiblichkeit[4]). Damit er aber nicht nur ein aus den

2) Diese mit den Grundanschauungen unsers Briefes aufs Engste zusammenhängende Idee ist ihm durchaus eigenthümlich. Paulus hat sie nicht, und daß das Logospriesterthum bei Philo wegen seiner lediglich metaphysisch-speculativen Bedeutung etwas ganz anderes ist, hat Riehm (S. 662—669) überzeugend dargethan. Nur als Hoherpriester kann Jesus der Bürge des besseren Bundes sein, welcher die Erfüllung der im Bundesverhältniß gegebenen Verheißung gewährleistet (7, 22).

3) Beyschlag, S. 185 will der Vorstellung von der Menschwerdung als einer Erniedrigung entgehen, indem er die Erniedrigung unter die Engel auf das Leiden bezieht, das ja aber v. 9 ausdrücklich von dieser Erniedrigung unterschieden wird, und übersieht, daß die Berufung auf Jesus als Subject nur bei seiner Unterscheidung des unpersönlich präexistirenden Princips von der Person Jesu etwas beweist, während für uns es nach §. 118 selbstverständlich ist, daß der geschichtliche Jesus und der ewige Gottessohn eine identische Person sind. Wenn auch diese Erniedrigung nicht ausdrücklich, wie bei Paulus (§. 79, c. 103, c), als freiwillige Selbstentäußerung dargestellt wird, so wird doch 2, 11 ausdrücklich aus ATlichen Stellen, in welchen der Verfasser den Propheten im Namen des Messias redend denkt (v. 12. 13), geschlossen, daß er sich nicht schämt, die Kinder Abrahams seine Brüder zu heißen, was, wenn es auch zunächst nur auf die gemeinsame Abstammung mit ihnen zurückgeführt wird (δι' ἣν αἰτίαν), doch jedenfalls zeigt, daß er sich willig in die dadurch herbeigeführte Situation gefügt hat.

4) Der Zusammenhang zeigt, daß es hier nicht etwa darauf ankam, den Umkreis dessen zu beschreiben, was ihm von menschlicher Natur eigen war, oder den Uebergang aus der (unpersönlichen) Präexistenz in das geschichtliche Dasein zu bezeichnen, wie Beyschlag, S. 198 annimmt, sondern lediglich hervorzuheben, daß er zum Zweck seiner den Tod erfordernden Berufserfüllung (ἵνα διὰ τοῦ θανάτου —) diese todesfähige Leiblichkeit angenommen hatte. Wegen der abweichenden Bedeutung der σάρξ bei Paulus darf übrigens Röm. 8, 3 nicht ohne weiteres mit 2, 14 gleichgestellt werden, wie noch Riehm,

Menschen genommener, sondern auch ein mitleidiger Hoherpriester sei (5, 1. 2), mußte er in Allem (κατὰ πάντα) seinen Brüdern gleichgemacht werden (2, 17), und dies konnte nur geschehen, wenn er in allen Stücken καθ' ὁμοιότητα versucht wurde, weil er so allein Mitleid haben konnte mit ihren Schwachheiten (4, 15). Dies ist namentlich durch das Leiden (2, 18) geschehen, für das auch sein Fleisch (10, 20) so empfänglich war, daß er in den Tagen seines Fleisches nur mit Angstgeschrei und Thränen um Errettung aus dem ihm bevorstehenden Tode flehen konnte (5, 7).

b) Wenn der Hohepriester des alten Bundes nicht nur an der Versuchbarkeit, sondern auch an der sündhaften Schwachheit, die den damit gegebenen Versuchungen unterlag, Antheil hatte (5, 2. 7, 28), so befähigte ihn das freilich einerseits ganz besonders, mit den Schwachheiten seiner Brüder Mitleid zu haben (4, 15); aber andererseits hinderte es ihn nach §. 115, c, ein vollkommener Hoherpriester zu sein. Da nun bei dem Hohenpriester des neuen Bundes jene Sympathie durch seine Leidensfähigkeit und Versuchbarkeit bereits sicher gestellt war, so konnte und mußte diese Unvollkommenheit bei ihm gehoben werden. Dies geschah aber, indem er heilig und unbefleckt (ὅσιος, ἄκακος, ἀμίαντος. Vgl. 9, 14: ἄμωμος) und durch seine Erhöhung zum Himmel völlig von den Sündern und aller Befleckung durch ihre Sünde geschieden ist, während die Absonderung des ATlichen Hohenpriesters vom Volk doch immer eine äußerliche und unvollkommene blieb (7, 26). Er ward wohl versucht, doch ohne Sünde (4, 15), was wohl nicht bloß heißt, daß er die Versuchung überwand, sondern daß auch keine eigene sündhafte Regung ihn versuchte. Doch darf seine Sündlosigkeit nicht bloß negativ gefaßt werden. Bei seinem Eintritt in die Welt sprach er es als seinen Lebensgrundsatz aus, den Willen Gottes zu thun (10, 7. 9 nach Psalm 40, 8. 9), und obwohl er der Sohn war, hat er wie jeder Mensch Gehorsam gelernt (5, 8), indem er die immer stärkeren Proben des Gehorsams, welche ihm das Leiden auferlegte (Vgl. v. 7), bestand. Er war treu in seinem Beruf (2, 17. 3, 21) und vertraute auf Gott (2, 13); denn er hat als der Heerführer in der Reihe der Glaubensmuster den Glauben in seinem Leben zur Vollendung gebracht, indem er den thatsächlichen Widerspruch der Sünder und die Schmach des Kreuzestodes (Vgl. 6, 6. 13, 12. 13) im Blick auf die ihm bevorstehende Freude erduldete (12, 2. 3: ὁ τῆς πίστεως ἀρχηγὸς καὶ τελειωτής), und selbst in der höchsten Todesangst verließ ihn die gottesfürchtige Frömmigkeit (εὐλάβεια) nicht (5, 7)[5]. So geziemte es Gott, ihn durch Leiden zu voll-

---

S. 388 thut, und eben so wenig das ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων (Phil. 2, 7) mit 2, 17, weil hier jedenfalls an die vollkommene Aehnlichkeit d. h. Gleichheit (9, 21) zu denken ist. Sachlich aber ist natürlich die σάρξ Christi auch bei Paulus leidens- und todesfähig (§. 78, c). An Petrus erinnert die Art, wie παθεῖν gern vom Tode selbst (9, 26. 13, 12. Vgl. 2, 9: τὸ πάθημα τοῦ θανάτου) steht (Vgl. §. 49, a).

5) Allerdings ist es zunächst das Bedürfniß, in Christo die Erfordernisse des vollkommenen Hohenpriesters aufzuweisen, was den Verfasser veranlaßt, auf das irdisch-menschliche Leben Christi nach seinen verschiedenen Beziehungen einzugehen. Vielleicht kam das Interesse hinzu, den Anstoß, welchen die Leser an der niedrigen und leidensvollen Gestalt desselben nahmen (Vgl. §. 111, a), zu heben und ihnen durch die Zurückführung derselben auf die wesentlichen Erfordernisse seines Messiasberufes die innere Nothwendigkeit derselben zu vermitteln. Allein seine Ausführungen über diesen Punkt zeigen deut-

enden (2, 10), d. h. ihn zu der sittlichen Vollkommenheit zu führen, die ihm nach v. 9 die himmlische Krone verschaffte. Denn nur, nachdem er durch jenes Gehorsamlernen, dessen Gipfelpunkt die Erduldung des Sühnopfertodes war, vollendet worden, konnte er als vollkommener Priester der Urheber einer ewigen Errettung werden (5, 9), indem er im Gegensatz zu den mit Schwachheit behafteten menschlichen Priestern der für ewig vollendete Sohn war (7, 28)[6].

c) Als ein zweites Erforderniß zum Hohenpriesterthum nennt der Verfasser, daß einer sich diese Ehre nicht selbst genommen haben darf, sondern dazu berufen sein muß, wie Aaron (5, 4). Dem entsprechend war denn das levitische Priesterthum berufen *κατὰ τὴν τάξιν Ἀαρών* (7, 11). Ebenso hat Christus sich nicht eigenmächtig zu der Ehre erhoben, Hoherpriester zu werden, sondern er ist von Gott selbst, welcher ihn für seinen Sohn und schon damit solcher Ehre würdig erklärt hatte, ausdrücklich in dem (messianisch gedeuteten) Psalm 110 (v. 4) zum Hohenpriester nach der Ordnung Melchisedeks berufen (5, 5. 6) und als solcher begrüßt (v. 10) worden. Damit war denn freilich für die messianische Zeit eine Umänderung der früheren priesterlichen Ordnung (7, 11. 12) in Aussicht genommen; denn Jesus ist nach not. a nicht aus dem Stamme Levi entsprossen (also nicht *κατὰ τὴν τάξιν Ἀαρών* berufen), sondern aus dem Stamme Juda, welchem das mosaische Gesetz keine priesterliche Prärogative beilegt (v. 13. 14). Es ist aber damit nicht etwa der Stamm Juda's in die Rechte des Stammes Levi eingetreten; denn Jesus ist nicht als Nachkomme Juda's, sondern nach der Ordnung Melchisedeks berufen[7]). Vielmehr ist damit nur der Unvollkommenheit abgeholfen, welche dem aaronitischen Priesterthum anhaftete, sofern es auf einer fleischlichen Ordnung (v. 16) beruhte, d. h. das Priesterthum an leibliche

---

lich, daß ihm ein reicheres Material von anschaulichen Details aus dem Leben Jesu zu Gebote stand, als dem Apostel Paulus (§. 78, a), und dieses kann er nur aus der Ueberlieferung der Urapostel geschöpft haben. Erhellt auch nicht mit Nothwendigkeit aus seiner wiederholten Erwähnung der Versuchung Christi, daß ihm dabei die Versuchungsgeschichte aus der ältesten Ueberlieferung vorschwebte, so ist es doch überwiegend wahrscheinlich, daß 5, 7 auf die Gethsemanescene oder auf den Ausruf am Kreuze anspielt. Namentlich aber zeigt sich in der wiederholten Hinweisung auf seine vorbildliche, bis zur Vollendung entwickelte sündlose Bewährung in Gehorsam und Glaube, daß ihm anders als dem Apostel Paulus die auf eigener Anschauung ruhende urapostolische Verkündigung von der Sündlosigkeit Jesu (§. 46, d) gegenwärtig war (Vgl. auch die Notiz 13, 12 und die Stelle 2, 9 nach der §. 124, a. Anm. 2 zu gebenden Erläuterung).

6) Die Vollendung des sündlosen Gottessohnes konnte natürlich nicht wie die der sündhaften Menschen (§. 115, c) in der Reinigung von der Schuldbefleckung bestehen, sondern nur in der Bewährung seiner sittlichen Vollkommenheit unter den höchsten Proben. Etwas Anderes aber in dieser τελείωσις zu finden, wie Riehm, S. 342 will, sind wir durch den Zusammenhang nirgends berechtigt.

7) Daß dies aber eine höhere Ordnung des Priesterthums sei, erhellt schon daraus, daß Melchisedek von Abraham selbst den Zehnten empfing, während die levitischen Priester nur von seinen Nachkommen den Zehnten empfangen (7, 4—7) und auch nur als sterbliche Menschen während ihrer Lebenszeit (v. 8), ja daß Melchisedek in Abraham gewissermaßen dessen Sohn Levi selbst, den Zehntempfänger, bezehntet hat (v. 9), da dieser damals noch in seines Vaters Lenden war (v. 10).

Abstammung knüpfte und darum sterbliche Menschen zu Priestern einsetzte (§. 115, c). War nemlich in Christo ein andersartiger Priester eingesetzt κατὰ τὴν ὁμοιότητα Μελχισεδέκ (v. 15), so war derselbe nicht Priester geworden in Kraft der Norm eines fleischlichen Gebots (v. 16: οὐ κατὰ νόμον ἐντολῆς σαρκίνης), das etwa an sein Geschlecht das Priesterthum knüpfte (da ja Melchisedek, von dem die Schrift weder Vater noch Mutter nennt, noch ein Geschlechtsregister gibt, nach v. 3 unbekannten Geschlechts war), vielmehr kann, da ja ausdrücklich Melchisedek in der Darstellung der Schrift dem (ewigen) Sohne Gottes gleichgemacht wird (v. 3), mit dem κατὰ τὴν ὁμοιότητα Μελχισεδέκ nur gemeint sein, daß der messianische Hohepriester Priester geworden κατὰ δύναμιν ζωῆς ἀκαταλύτου d. h. in Kraft eines unzerstörbaren Lebens (v. 16). Ein solches freilich besaß Jesus nicht in Folge seines ursprünglichen Wesens, da er ja nach not. a seinen Brüdern gleich geworden war und ihre todesfähige Leiblichkeit angenommen hatte, wohl aber vermöge des πνεῦμα αἰώνιον, das in seinem Fleische war (9, 14) und ihm jene unzerstörbare Lebenskraft verlieh, die ihn fähig machte, in seinem hohepriesterlichen Beruf den Tod zu erleiden und dann doch als der ewige Hohepriester fortzuleben [8]).

d) Hatte nemlich der alte Bund sterbliche Priester eingesetzt, so mußte das Priesterthum beständig wechseln, von einem zum andern übergehen (7, 23). Auch diese dem levitischen Priesterthum anhaftende Unvollkommenheit ist im neuen Bunde beseitigt. Wie Melchisedek in der typischen Darstellung der Schrift, welche weder von seinem Lebensende, noch von dem Aufhören seines Priesterthums redet, lebt (7. 8) und Priester bleibt εἰς τὸ διηνεκές (v. 3), so wird auch der messianische Hohepriester Psalm 110, 4 dieser melchisedekischen Ordnung entsprechend als ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα bezeichnet (7, 17. 6, 20), er hat also das Priesterthum als eines, das nicht mehr von Einem zum Anderen übergeht (7, 24: ἀπαράβατον). Das zeigt die Psalmstelle auch dadurch, daß sie Gott ihm das Priesterthum mit einem Eide zusichern läßt, dergleichen bei den levitischen Hohenpriestern nicht vorkommt (v. 20. 21. Vgl. v. 28), und dieser Eid zeigt seinem Wesen nach (Vgl. 6, 16. 17) den göttlichen Rathschluß, welcher den Hohenpriester des neuen Bundes einsetzt, als einen unabänderlichen, weshalb auch der Bund, dessen Bürge er geworden, unabänderlich und daher besser sein muß als der alte, der schließlich als ungenügend abgeschafft werden mußte (v. 22). Aber auch seine Sündlosigkeit (not. b), die ihn zu unausgesetzter priesterlicher Function befähigt, sofern er nie durch eigene Befleckung genöthigt wird, seine Functionen für andere zu unterbrechen und erst für sich selbst zu fungiren, garantirt

8) Auch hier also, wie in der urapostolischen Verkündigung (§. 48, c), und bei Paulus (§. 78, d), ist die höhere Seite des Wesens Christi in seinem irdisch-menschlichen Leben, kraft welcher er durch den Tod nicht zum Schattenleben des Hades, sondern durch die Auferstehung (13, 20) zu dem ewigen himmlischen Leben einging, das ewige und daher göttliche πνεῦμα, wobei nicht erhellt, ob dasselbe als in der Taufe empfangen oder als constitutiver Factor seines Wesens gedacht ist. Allerdings ist der Geist 9, 14 nicht als Geist Gottes, sondern nur seiner (göttlichen) Qualität nach als ewiger bezeichnet; aber darum mit Riehm, S. 526 an ein menschliches πνεῦμα zu denken, das die göttliche Eigenschaft der Ewigkeit in sich trägt, entspricht wohl der dogmatischen Vorstellung einer gottmenschlichen Natur Christi, aber schwerlich der Denkweise des Hebräerbriefes.

ihm ein continuirliches und insofern unwandelbares Priesterthum (7, 26—28). Vor Allem aber ist er durch dieses ewig bleibende Priesterthum befähigt, uns vollgültig zu erretten, weil er allezeit lebt, um fürbittend für uns einzutreten (v. 25). Die Fürbitte Christi (Vgl. Röm. 8, 34) ist also hier, der Grundanschauung des Verfassers entsprechend, als priesterliche Function gedacht, durch die er uns bleibend den Zutritt zu Gott vermittelt (*τοὺς προσερχομένους δι' αὐτοῦ*) und unser Lobopfer beständig vor Gott bringt (13, 15: *δι' αὐτοῦ ἀναφέρωμεν θυσίαν αἰνέσεως*).

§. 120. Der Hohepriester im Allerheiligsten.

In seiner Erhöhung zum Himmel hat Christus die specifisch-hohepriesterliche Function vollzogen, indem er in das urbildliche Allerheiligste eingegangen ist. a) Dort mit den Engeln die himmlische Gottesstadt bewohnend, ist er doch als der Herrscher der messianischen Weltzeit über sie als die dienstbaren Geister in der vormessianischen Weltepoche unendlich erhaben. b) In dieser seiner himmlischen Erhöhung ist Christus ein ewiger König, obwohl sein königliches Walten unserem Verfasser immer wieder mit seinem hohenpriesterlichen zusammenfließt. c) Dennoch wird dieselbe, obwohl sie seinem ursprünglich gottgleichen Wesen entsprach, als eine von Gott ihm verliehene Belohnung betrachtet. d)

a) Obwohl in den §. 119 betrachteten Aussagen über das Priesterthum Christi er bereits wiederholt als Hoherpriester bezeichnet wird, so liegt doch in ihnen noch nichts, was ihn specifisch als Hohenpriester qualificirt. Was nemlich den Hohenpriester des alten Bundes specifisch von den anderen levitischen Priestern unterscheidet, ist, daß er allein jährlich einmal ins Allerheiligste geht, um die Sühne des Volks zu vollbringen (9, 6. 7. Vgl. v. 25). War Jesus also wahrhaft Hoherpriester geworden und nicht nur Priester überhaupt, so muß auch er ins Allerheiligste (*εἰς τὸ ἐσώτερον τοῦ καταπετάσματος*) gegangen sein (6, 19. 20). Nun war aber das Allerheiligste der Stiftshütte nicht die Wohnung Gottes selbst, sondern nach Exod. 25, 40 (Vgl. Act. 7, 44) nur ein Abbild der himmlischen Wohnung Gottes [1]), die er dem Moses auf dem Berge gezeigt hatte (8, 5. Vgl. 9, 23: *τὰ ὑποδείγματα τῶν ἐν τοῖς οὐρανοῖς*), und auch von dieser Seite her zeigte sich, daß der ATliche Priesterdienst, der diesem gewidmet war, nur ein unvollkommener, vorbildlicher sein konnte (Vgl. §. 115, c). In dem wahrhaften Heiligthum dagegen, das nicht Menschenhand, sondern Gott selbst bereitet hat (Vgl. 9, 11), ist der Hohepriester des neuen Bundes der *λειτουργός* (8, 2), sofern er nach §. 118, a zur Rechten des Thrones der Majestät im Himmel sitzt (v. 1). Er ist nicht in das mit Händen gemachte Allerheiligste (*τὰ ἅγια* im eminenten Sinne wie 9, 8. 8, 2 und sonst), das Abbild des

1) Die eigentliche Wohnung Gottes ist nach ATlicher Vorstellung der Himmel (Psalm 11, 4. 18, 7. 29, 9. Mich. 1, 2. Hab. 2, 20) oder nach der Vorstellung von mehreren Himmeln (Vgl. 2 Cor. 12, 2. Eph. 4, 10 und dazu §. 103, d. Anm. 8) genauer das über allen Himmeln, die gleichsam seinen Vorhof und das Heiligthum bilden, befindliche himmlische Allerheiligste.

wahrhaftigen, sondern in den Himmel selbst gegangen (9, 24), oder genauer er hat als Hoherpriester die niederen Himmelsräume durchschritten (4, 14), welche dem Vorderzelt (Heiligthum) entsprechen, aber als nicht mit Händen gemacht, ja nicht einmal zu der irdischen Schöpfung gehörig (*οὐ ταύτης τῆς κτίσεως*), schon an sich größer und vollkommener sind als dieses (9, 11), und ist so höher als die Himmel geworden (7, 26), indem er in das himmlische Allerheiligste (9, 12) im Gegensatz zu dem kosmischen (v. 1) einging, wo er nun Priester und zugleich Herr über die Wohnung Gottes ist (10, 21: *ἱερεὺς ἐπὶ τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ*). Daraus, daß diese Erhöhung zum Himmel, die übrigens auch nicht 9, 12 als sichtbare Himmelfahrt gedacht zu sein braucht, wie Riehm, S. 347 meint, sofern sie dort lediglich als einmaliges Eingehen in das Allerheiligste vorgestellt wird, erst Christum vollkommen als Hohenpriester charakterisirt, erklärt sich, warum in der Lehrweise unseres Briefes gerade umgekehrt, wie bei Paulus, die Auferweckung Christi (13, 20) soweit hinter seine Erhöhung zum Himmel zurücktritt. In ihr erst bewährte sich vollkommen seine Gleichheit mit, wie seine Erhabenheit über den Hohenpriester des alten Bundes im Unterschiede von den Priestern überhaupt[2].

b) Mit dem Eingange in das himmlische Allerheiligste ist der Mittler des neuen Bundes (12, 24) ein Bewohner der himmlischen Gottesstadt geworden (v. 22 und dazu §. 117, d), in welcher das himmlische Heiligthum liegt, wie das irdische (9, 1) in dem irdischen Jerusalem. Dort wohnen mit ihm die Myriaden d. h. der Engel unzählbare, in ewiger Freude Gott preisende Festversammlung (12, 22. 23). Aber wie schon sein Name *πρωτότοκος* oder *υἱός* schlechthin ihn seinem Wesen nach als erhaben über diese seine Genossen bezeichnet (1, 4—6, vgl. §. 118, b), so ist er auch durch sein Sitzen zur Rechten Gottes zu einer über sie unendlich erhabenen Würdestellung gelangt (1, 3. 4), wie die Urapostel (§. 50, a. Vgl. §. 19, d) übereinstimmend mit Paulus (§. 104, a) lehren. Während er zu gleicher Ehre und Herrschaft mit Gott gelangt ist, sind die Engel Diener (*λειτουργοί*), deren

2) Mit Recht hat Riehm die noch von Meßner (S. 297. 299. 302) vertretene Ansicht zurückgewiesen, wonach erst mit dem Eingange Christi ins Allerheiligste das Hohepriesterthum Christi beginnt. Die Stelle 8, 4. 5 sagt nur, daß das vorbildliche Heiligthum auf Erden seine eigenen Priester hat und darum Christus nur in einem anderen, dem himmlischen (v. 2), functioniren konnte, schließt aber nicht aus, daß er außerhalb des Heiligthums schon priesterliche, ja hohepriesterliche Functionen vollzogen hat. Das Eingehen ins Allerheiligste ist nur diejenige hohepriesterliche Function Christi, an welcher sich sein Hohepriesterthum als solches definitiv bewährt; aber er ist von vornherein als Hoherpriester eingesetzt (5, 4—6) und hat bereits bei seiner Selbstopferung als solcher fungirt (Vgl. Riehm, S. 477). Dagegen ist es unrichtig, wenn Riehm behauptet, er sei erst durch seine Erhöhung Hoherpriester nach der Weise Melchisedeks geworden (S. 479). Kein Zug in dem typischen Melchisedekbilde weist auf das Eingehen ins Allerheiligste hin, ja nicht einmal auf das Hohepriesterthum in seinem Unterschiede vom Priesterthum, weshalb auch das ἱερεύς der Psalmstelle (110, 4) vielfältig beibehalten wird. Der nach §. 119, c dem Melchisedekbilde entlehnte Zug des unauflöslichen Lebens und des dadurch ermöglichten ewigen Priesterthums würde nur die Auferweckung, aber nicht die Erhöhung zum Himmel fordern. Die τελείωσις aber (5, 9. 7, 28) hat weder mit dem Melchisedekpriesterthum, noch mit der Erhöhung zum Himmel etwas zu thun (Vgl. §. 119, b. Anm. 6).

sich Gott bedient bei seinem Walten in der Natur, indem er sie in Winde und Feuerflammen verwandelt (1, 7 nach Psalm 104, 4)[3]). Sie sind dienende Geister (πνεύματα λειτουργικά), aber ihr höchster Zweck liegt darin, daß sie Gott in seiner auf die Errettung der Menschen abzielenden Wirksamkeit dienen (1, 14). In diesem Dienst haben sie bereits die mosaische Gesetzgebung vermittelt (2, 2, vgl. §. 115, b), und in 2, 5 kann man die der palästinensischen Theologie geläufige Vorstellung (Vgl. Riehm, S. 656) vorausgesetzt finden, daß ihnen die vormessianische Weltperiode, die ja auf die Vorbereitung der σωτηρία abzielt, unterworfen ist, sofern alles, was Gott in ihr thut, sich durch ihren Dienst vermittelt. An dem von Christo gebrachten Heil haben sie keinen Theil (2, 16), weil sie als Bewohner der himmlischen Gottesstadt (12, 22) desselben nicht bedürfen; und wie die messianische Weltzeit über die vormessianische, so ist natürlich der Herr jener (2, 5) über die Diener Gottes in dieser unendlich erhaben. Dies wird zur vollen Erscheinung kommen, wenn bei seiner Wiederkunft, die auch sonst unter dem dienenden Geleit der Engel erfolgt (§. 19, d. 64, a), die Engel Gottes ihn anbeten (1, 6)[4]).

c) Wie das himmlische Allerheiligste zugleich der Thronsaal Gottes ist, wo er als der Allwaltende seinen Sitz hat (4, 16), so ist auch der Eingang Christi in dasselbe zugleich seine Erhebung zum göttlichen Thronsitz (8, 1. 11, 2). Wenn es nun in der Verheißung Psalm 110, 1, die hier, wie §. 19, c. 39, b, direct auf Christum angewandt wird, heißt, der Messias solle sich zur Rechten Gottes setzen, bis dieser ihm alle Feinde zum Schemel seiner Füße gelegt habe (1, 13), so versteht das unser Verfasser nicht nach der Lehre der älteren paulinischen Briefe (§. 99, c) von einem bestimmten Zeitpunkt, in welchem das Mittlerregiment des Messias zu Ende geht[5]), sondern seine

---

3) Wenn Beyschlag, S. 197 hieraus auf die Unpersönlichkeit der Engel schließt (Vgl. §. 118, d. Anm. 9), so verkennt er den Sinn dieser auch sonst dem palästinensischen Judenthum (Vgl. Riehm, S. 656) eigenen Vorstellung. In den von den Auslegern beigebrachten rabbinischen Stellen bezieht sich diese Wandlung lediglich auf die Erscheinungsform, die bei Geistern natürlich wechseln kann, weil sie als solche keine Erscheinungsform haben. Allein wenn durch diese ihre Wandlungen der Wechsel der Naturerscheinungen hervorgerufen wird, so zeigt sich freilich, daß der Unwandelbare, der die ganze Natur geschaffen und ihre größte Wandlung selbst hervorbringt (1, 10—12), unendlich über sie erhaben sein muß.

4) Mögen diese Ausführungen nun die Erhabenheit des NTlichen Bundesmittlers über die ATlichen darthun sollen (Vgl. Riehm, S. 303) oder speciell gegen die Neigung der Leser, Christum den Engeln und das durch ihren Dienst vermittelte Gesetz seinem Wort und Werk an bleibender Bedeutung gleichzustellen (Vgl. Baur, S 236), gerichtet sein; immer dienen sie dazu, die Erhabenheit des durch ihn vermittelten Bundes anschaulich zu machen.

5) Nach 10, 12. 13 sitzt Christus εἰς τὸ διηνεκές zur Rechten Gottes und wartet nur bis die Verheißung des Psalmwortes sich erfüllt, ohne daß damit sein Thronen ein Ende nimmt. Noch nemlich ist ihm nicht alles unterworfen (2, 8), da ja die messianische Zeit zwar angebrochen, aber die messianische Vollendung noch nicht gekommen ist (§. 117, d). Allein da ein Theil der andern Weissagung, welche diese Unterwerfung verheißt (Psalm 8, 5 — 7), bereits erfüllt ist (v. 9), so ist darin gleichsam die Bürgschaft für ihre volle

Herrschaft ist eine ewige (1, 8 nach Psalm 45, 7), wie in den jüngeren paulinischen Briefen (Vgl. §. 103, b. 110, b). Es hat also der ewige Hohepriester zugleich königliche Würde und hier bietet nun die typische Melchisedekgestalt noch einen anderen Vergleichungspunkt dar; denn Melchisedek war nicht nur Priester des höchsten Gottes, sondern auch König zu Salem (7, 1), und sein Name wird ausdrücklich gedeutet als „König der Gerechtigkeit" oder „König des Friedens" (7, 2). Dennoch wird dieser Zug in dem Bilde des Priesterkönigs nirgends direct auf Christum angewandt, so nahe es dem Verfasser auch z. B. 8, 1 gelegt war. Hinter die seine ganze Lehranschauung beherrschende Vorstellung des Priesterthums Christi, welches der specifische Ausdruck für seinen Messiasberuf war, mußte die Idee des Königthums Christi nothwendig zurücktreten, sie wird nur verwandt, um auch von dieser Seite die Erhabenheit des NTlichen Hohenpriesters über die aaronitischen zur Anschauung zu bringen (8, 1). Jesus, der zur göttlichen Königsherrschaft erhöhte Sohn, ist ein großer Hoherpriester (4, 14) und waltet als solcher mit königlicher Machtvollkommenheit in der himmlischen Wohnung Gottes (10, 21). Aber auch in dieser Qualität vermittelt er immer aufs Neue unseren Zugang zu Gott (v. 19). Wie er als der Hohepriester der zukünftigen Güter dem Volke die Segnungen der messianischen Zeit verschafft (9, 11), so thut er es auch als der große Hirte der Schafe (13, 20) d. h. als der Leiter der vollendeten Theokratie (2, 5. 3, 6. Vgl. 1 Petr. 5, 4 und dazu §. 50, a), und wie er als solcher den Christen jede Gnadenwirksamkeit Gottes vermittelt, die sie zur Erfüllung seines Willens befähigt (13, 21), so erscheint der dauernde Beistand, den er denselben in ihren Versuchungen leistet (2, 18. Vgl. v. 16), in so engem Zusammenhange mit seiner hohepriesterlichen Thätigkeit, daß auch hieraus erhellt, wie dem Verfasser das königliche Walten Christi immer wieder mit seinem priesterlichen zusammenfließt.

d) Wie die selbstthätige Wirksamkeit des Sohnes bei der Schöpfung und der Gründung der Theokratie nach §. 118, d der letzten Urheberschaft Gottes nicht präjudiciren soll, so schließt auch die Wirksamkeit Christi beim Weltuntergange (1, 12 nach messianischer Deutung von Ps. 102, 28) nicht aus, daß derselbe Gottes Werk ist (Vgl. 12, 26. 27), und dieser bleibt auch allein der letzte Weltzweck (2, 10: δι' ὃν τὰ πάντα). Ueberhaupt aber wird in unserm Briefe trotz aller Betonung des ursprünglich göttlichen Wesens des Sohnes der Monotheimus schon durch die Art gewahrt, wie nach §. 118, c dieses Wesen seinem Ursprunge nach charakterisirt wird. Wie er hienach aus dem Wesen Gottes selber stammt, so ist er auch durch ihn zum Hohenpriester gemacht (5, 4. 5. 3, 1—3), durch ihn, wie §. 39, c. 50, a, zu der gottgleichen Würdestellung erhoben (not. c), indem Gott ihn zum Erben über Alles gesetzt hat (1, 2) und ihm Alles unterwirft (1, 13. 10, 13. 2, 8)[6], wie Gott ihn auch von den Todten ausgeführt hat (13, 20) und ihm die Wiederkunft bereitet (1, 6). Selbst, wo er als Gott angeredet wird, ist doch Gott als sein Gott bezeichnet, der ihn zum König gesalbt hat (1, 9). So sehr

Erfüllung gegeben (v. 8), die keinen Raum mehr läßt für irgend eine andere Herrschaft über die οἰκουμένη μέλλουσα (v. 5) als die seinige.

6) In das intransitive ἐκάθισεν, womit wiederholt seine Erhöhung zur Rechten Gottes ausgedrückt ist (1, 3. 8, 1. 10, 12. 12, 2), darf man daher nicht einen reflexiven Sinn legen, als ob er selbst diesen Ehrenplatz sich angeeignet.

nun diese gottgleiche Würdestellung nach §. 118 dem Wesen des gottgleichen Sohnes entsprach und demnach, da seine Erscheinung auf Erden nur eine temporäre, ihm behufs der Ausrichtung seines Messiasberufs auferlegte Erniedrigung war (§. 119, a), nothwendig nach der Erfüllung dieses Berufes ihm wieder zu Theil werden mußte, so wird dieselbe doch gerade in unserm Briefe als Belohnung für die Geduld und den Glauben, den er auf Erden bewiesen (12, 2), dargestellt. Gott hat ihn um seines Todesleidens willen (2, 9 nach Psalm 8, 6) oder um seiner Gerechtigkeit willen (1, 9 nach Psalm 45, 8) mit Ehre und Herrlichkeit gekrönt und so sein Gebet um seiner Frömmigkeit willen erhört (5, 7), wie er auch selbst um den Preis dieser bevorstehenden Freude den Tod erduldete (12, 2). Einmal unter die Bedingungen des menschlichen Lebens gestellt, mußte er wie alle Menschen nach dem Grundsatz der göttlichen Vergeltung sich die künftige Herrlichkeit erringen. Nur daß er gerade durch das Todesleiden dieselbe erringen mußte, lag an der Bestimmung seines menschlichen Lebens (2, 9: *διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου — ὅπως ὑπὲρ παντὸς γεύσηται θανάτου*), und daß er gerade diese gottgleiche Herrlichkeit errang, lag darin begründet, daß dieselbe seinem ursprünglichen Wesen entsprach. Man braucht nur die Art zu vergleichen, wie Paulus Phil. 2 diese Erhöhung wenigstens zugleich als Vergeltung für den vorgeschichtlichen Act der Selbstentäußerung Christi faßt (§. 103, c), um auch hier zu sehen, wie die christologischen Aussagen unsers Verfassers überall durch einen lebensvolleren Eindruck von der Verkündigung des geschichtlichen Lebens Christi bedingt sind (Vgl. §. 119, b. Anm. 5).

Drittes Capitel.

Das Opfer des neuen Bundes.

---

§. 121. Der Opfertod Christi.

Die Selbstdarbringung des Messias in seinem Tode am Kreuz ist das Gott wohlgefällige, vollkommene Opfer. a) Dies vollkommene Opfer ist aber seiner Natur nach ein einmaliges, weil es jede Wiederholung unnöthig und unmöglich macht. b) Specieller noch entspricht der Tod Christi dem Opfer des großen Versöhnungstages, dessen Blut der Hohepriester ins Allerheiligste brachte. c). Am vollständigsten aber ist sein Opfer das Gegenbild des Bundesopfers, welches bei der Stiftung des alten Bundes dargebracht wurde. d)

a) Die specifische Aufgabe des Priesterthums ist die Darbringung des Opfers (5, 1. 8, 3). Da nun auch die Opfer des alten Bundes unvollkommen waren (§. 115, c), so verlangt der neue Bund bessere Opfer (9, 23). Nun hat aber der Messias bereits Psalm 40, 7—9 ausgesprochen, er komme

nicht, um die üblichen Opfer darzubringen, die Gott nicht gefallen, sondern um Gottes Willen zu thun (10, 5—7), und hat damit die unvollkommenen Thieropfer (v. 4) des ATlichen Gesetzes (v. 8) aufgehoben (v. 9). Daß aber damit nicht etwa gemeint sei, Gott habe an Stelle der Thieropfer den Lebensgehorsam des Messias gefordert, erhellt aus v. 10, wonach der Wille Gottes auf die *προσφορὰ τοῦ σώματος Ἰησοῦ Χριστοῦ* ging. Nach der Deutung, die der Verfasser der Psalmstelle giebt, hat Gott dem Messias den Leib zubereitet (v. 5), damit er denselben ihm zum Opfer darbringe. Diese Selbstdarbringung des Messias ist daher das Gott wahrhaft wohlgefällige Opfer, und das wichtigste Erforderniß des levitischen Opfers, die Fehllosigkeit (9, 14: *ἄμωμος*), fehlte auch ihm nicht, weil er als der sündlose sich selbst darbrachte. Wenn es 9, 14 heißt, daß er sich *διὰ πνεύματος αἰωνίου* darbrachte, so ist dabei nicht etwa der ewige Geist als Sühnmittel gedacht (wie Baur, S. 237 meint), sondern offenbar gemeint, daß Jesus nur als einer, der vermöge dieses *πνεῦμα* ein von dem von Gott zum Opfer geforderten Leibe d. h. von seinem leiblichen Leben ganz unabhängiges unauflösliches Leben besaß (§. 119, c), jenes freiwillig als Opfer darbringen konnte [1]). So ist die in den älteren paulinischen Briefen vorbereitete, in den Gefangenschaftsbriefen aber erst völlig ausgebildete Vorstellung von dem Kreuzestode Christi als einem Sühnopfer (§. 100, c) hier auf Grund der Gesammtanschauung unsers Briefes von dem priesterlichen Charakter des Messiasberufes zur vollen Geltung gekommen.

b) Mit der Unvollkommenheit der ATlichen Opfer hing es nach §. 115, c zusammen, daß dieselben immer wiederholt werden mußten; denn wo der Zweck des Opfers erreicht ist, da findet selbstverständlich eine *προσφορὰ περὶ ἁμαρτίας* nicht mehr statt (10, 18). Christus aber hat durch seine einmalige Selbstdarbringung oder die Darbringung seines Leibes am Kreuz (v. 14. Vgl. v. 10), durch welche er das Opfer für die Sünden brachte (v. 12),

---

1) Dies ist freilich nicht so zu verstehen, als ob nur ein trotz des Todes noch vorhandenes Leben Gotte dargebracht werden konnte (Vgl. Riehm, S. 525. 526); denn das in den Tod dahingegebene und so zum Opfer gebrachte (leiblich-irdische) Leben war ja keineswegs das unauflösliche Leben (7, 16), das Jesus kraft seines ewigen Geistes in sich trug; vielmehr entfloh jenes wirklich mit dem im Tode verströmten Blute, und wenn sein Leben, wie das menschliche Geistesleben, an die im Blute wohnende Seele gebunden gewesen wäre (Vgl. §. 27, c), so hätte er nicht sich selbst hingeben können, ohne damit die Bedingung alles ferneren priesterlichen Wirkens aufzuheben, da der Geist des Menschen oder die Seele, vom Leibe getrennt, ein wirkungsunfähiges Schattenleben führt. Auch bezeichnet das προσφέρειν ἑαυτόν keineswegs die Darbringung des Blutes im Allerheiligsten; vielmehr wird der Werth des im Himmel darzubringenden Blutes (9, 12) in v. 14 ausdrücklich danach bemessen, daß es das Blut dessen war, der sich selbst zum Opfer darbrachte, was nur auf die Selbsthingabe in den Kreuzestod gehen kann. Der Nachdruck liegt, wie die Voranstellung das ἑαυτόν ausdrücklich markirt, auf diesem Moment der Selbstdarbringung und das διὰ πνεύματος αἰωνίου hebt nur hervor, wodurch eine solche möglich war. Nur der, welcher kraft dieses Geistes noch ein anderes unauflösliches Leben besaß, konnte über sich selbst (d. h. sein leiblich-irdisches Leben) behufs der Opferdarbringung disponiren, ohne sich damit der Bedingungen seiner ferneren priesterlichen Wirksamkeit zu berauben, die erst mit dem Eingehen ins Allerheiligste ihren Abschluß fand (9, 12).

Zweck erreicht, den die ATlichen Opfer nicht erreichen konnten (Vgl.). 10, 1), und braucht daher diese Selbstdarbringung nicht immer aufs e zu wiederholen, wie die Hohenpriester des alten Bundes ihre Opfer 27). Er kann es aber auch nicht, da jeder Mensch nur einmal stirbt 27) und also das in seinem Tode gebrachte Opfer (v. 26) nicht wieder: werden kann (v. 28).[2]) Es erhellt übrigens aus dem Zusammenhange 10, 14 mit v. 10. 12, wie aus 9, 26—28, daß jener einmalige Act der bstdarbringung ausschließlich im Tode am Kreuze vollzogen ist, wie auch 27 das ἐφάπαξ ἑαυτὸν ἀνενέγκας mit dem ἀναφέρειν θυσίας, aber t mit der Darbringung des Bluts im Allerheiligsten in Parallele gestellt b (Vgl. 9, 14 und dazu Anm. 1).

c) Schon die Betrachtung des Opfers Christi als eines einmaligen rte den Verfasser speciell auf die Analogie des nur einmal jährlich am ßen Versöhnungstage dargebrachten Opfers. Da aber Christus als der epriester des neuen Bundes aufgefaßt war, so mußte sein Opfer unter Typus dieses specifisch hohenpriesterlichen Opfers betrachtet werden. e dieses Opfer nach Levit. 16, 15 von dem Hohenpriester selbst geschlach: werden mußte, so hatte der vollkommene Hohepriester am Kreuz sich selbst tt geopfert, und hieran schloß sich nun die typische Verwerthung der allein Hohenpriester zukommenden Function an diesem Feste, für welche nach 120, a das Eingehen des wahren Hohenpriesters in das himmlische Aller: ligste den Anhaltspunkt bot[3]). Wie nemlich im alten Bunde das Süh: de des Opferacts in der Blutvergießung liegt, und die Darbringung des tes auf dem Altar oder im Allerheiligsten die symbolische Darstellung der zogenen Sühne ist[4]), so hat jene Darbringung des Blutes Christi im

2) Das ἅπαξ in Röm. 6, 9. 10. 1 Petr. 3, 18 bietet übrigens keine eigentliche llele zu dieser Einmaligkeit des Opfers Christi (wie Riehm, S. 635. 651 annimmt), ort damit nur der Gedanke an ein Wiedersterben abgewehrt, hier die Einzigartigkeit περὶ ἁμαρτιῶν erlittenen Todes im Unterschiede von dem im Uebrigen damit ver: nen Leiden der Gerechten hervorgehoben wird, während in unserm Briefe das ἐφάπαξ Ausdruck für die Vollgenugsamkeit des einmaligen Sühnopfers Christi ist. Ungleich r als die paulinische steht aber diesem Gedanken die petrinische Stelle (Vgl. §. 49, b).

3) Die Function, welche der Hohepriester im Allerheiligsten vollzieht, wird aller: 9, 7 auch als ein προσφέρειν bezeichnet; aber diese Darbringung des Blutes im heiligsten unterscheidet sich aufs Bestimmteste von der Opferdarbringung außerhalb ben. Nirgends wird, wie noch Riehm behauptet (S. 476), die Darbringung seines tes als Selbstdarbringung Christi bezeichnet oder zu dieser gerechnet.

4) Nur sofern die Sühne durch das Blutvergießen bereits vollzogen ist, kann ja 9, 7. 12. 25 das Blut dem Hohenpriester den Eingang ins Allerheiligste vermitteln. lange die Sünde dadurch nicht gesühnt war, hätte der unreine Vertreter eines un: n Volkes vor dem Angesichte Gottes nicht erscheinen dürfen. Eben darum mußte er für sich ebenso wie für das Volk Opfer bringen (5, 3. 7, 27) und ihr Blut im Aller: sten darbringen (9, 7). Wollte man diese Analogie pressen, so könnte man sagen, auch Christus, welcher als der Vertreter der sündigen Menschheit ihre Sache zu der gen gemacht hatte, nur in Kraft des sühnenden Blutes vor Gott erscheinen konnte l. Riehm, S. 541). Aber diese Vorstellung, wonach Christus sich mit den Sündern identificirte, beruht auf einer unrichtigen Auffassung der ATlichen Vorstellung vom dentragen (Vgl. §. 49, b) und ist dem N. T. durchaus fremd.

Allerheiligsten nur den Zweck, das durch sein Opfer erworbene Heil vor Gottes Angesicht zu unsern Gunsten zur Geltung zu bringen. Jesus ist zu unsern Gunsten eingegangen (6, 20). Er mußte aber dazu etwas haben, das er darbrächte, wie jeder Hohepriester (8, 3. 4), weil ohne Blut der Hohepriester auch am großen Versöhnungstage nicht das Allerheiligste betreten darf (9, 7). Aber eben weil es nicht fremdes Blut war, wie das, kraft dessen der Hohepriester Jahr für Jahr eingeht (v. 25), — so daß dabei gleichsam eine doppelte Vertretung stattfindet, weil der Hohepriester eine nicht durch ihn selbst beschaffte Sühne zur Geltung bringt — sondern weil er mittelst seines eigenen Blutes einging (v. 12), das als das Blut des vollkommenen Opfers eine jede Wiederholung ausschließende Wirkung hatte, so war es mit diesem Eingehen ein für allemal gethan (ἐφάπαξ). Er brauchte nicht, wie der ATliche Hohepriester, bei seinem Eingehen immer neue, jährlich wiederholte Opferdarbringungen in Aussicht zu nehmen (v. 25: οὐδ' ἵνα πολλάκις προσφέρῃ ἑαυτόν), welche die Unvollkommenheit jeder einzelnen gleichsam compensiren sollten, sondern konnte zu unsern Besten vor dem Angesichte Gottes erscheinen (v. 24), um dort die Tilgung aller Sündenschuld mit einem Male zu erwirken (v. 26)[5].

d) Das einzige wirklich unwiederholbare Opfer im alten Bunde war das bei der Stiftung desselben dargebrachte (9, 19. 20. Vgl. Exod. 24). War nun das Christenthum als der neue Bund aufgefaßt, der durch die Herstellung einer vollkommenen Sühnanstalt begründet werden sollte, so lag nichts näher, als in dem vollkommenen Opfer, worauf dieselbe beruhte, das Stiftungsopfer des neuen Bundes zu sehen (Vgl. §. 49, c). Darum, weil Christus mit dem Blut des vollkommenen Sühnopfers ein für allemal in das Allerheiligste eingegangen (v. 12), ist er der Mittler eines neuen Bundes (v. 15), und v. 19—25 setzt der Verfasser ausdrücklich das Blut, mit welchem Christus ins Allerheiligste einging, in Parallele mit dem Blut des ATlichen Bundesopfers. Ganz wie Christus selbst in den Stiftungsworten des Abendmahls (§. 22, c), die der Verfasser offenbar als bekannt voraussetzt, bezeichnet er sein Blut als Bundesblut (10, 29) und ihn selbst als den, der in Kraft des Blutes eines ewigen Bundes der große Hirte der Schafe ist (13, 20), sofern er auf Grund des in seinem Tode dargebrachten Bundesopfers ins Allerheiligste eingegangen ist und dort nun (weil zur Rechten Gottes erhöht 10, 12) königlich waltend dem Bundesvolk alle Segnungen des neuen Bundes vermitteln kann (Vgl. §. 120, c).

§. 122. Die Nothwendigkeit des Opfertodes Christi.

Der Tod Christi war für die Stiftung des neuen Bundes nothwendig, mag man denselben nun als ein Vermächtniß Christi denken, das erst durch den Tod des Testators in Kraft tritt, oder als ein Gemeinschaftsverhältniß mit Gott, das durch die Sündenschuld des Bundesvolkes gehindert war. a)

5) In specieller Beziehung macht der Verfasser noch den Typus des Ritus am großen Versöhnungstage geltend, sofern die Leiber der Thiere, deren Blut der Hohepriester ins Allerheiligste brachte, außerhalb des Lagers verbrannt wurden und daher auch Christus außerhalb des Thores litt (13, 11. 12 und dazu §. 115, d. Anm. 8).

Als sühnendes Opfer hat nun der Tod Christi die Sündenschuld getilgt und darum dieses Hinderniß hinweggeschafft. b) Durch diese Sühne ist aber der Sünder von der Schuldverhaftung erlöst, indem Christus im Tode seine Todesstrafe stellvertretend getragen hat. c) Sofern nun der Tod den schuldverhafteten Sünder der Gewalt des Teufels verfallen läßt, hat Christus durch die Erlösung den Teufel dieser seiner Macht über die Menschen beraubt. d)

a) An die Betrachtung des Todes Christi als des bei der Stiftung des neuen Bundes gebrachten Opfers (§. 121, d) knüpft sich unserm Verfasser die Frage, woher dieser Opfertod nothwendig war. Zunächst faßt er dabei den Tod Christi rein als solchen in den Blick. Mit der Doppelbedeutung des Wortes διαθήκη sinnig spielend und wie bei der Vorstellung vom Bundesblute der Stiftungsworte des Abendmahls gedenkend, betrachtet er den von Christo gestifteten Bund als sein Vermächtniß, durch welches die Christen Besitzer der Bundesverheißung geworden sind, die nach §. 115, a erst im neuen Bunde zur Erfüllung kommt (9, 15). Wie nun, wo ein Vermächtniß in Kraft treten soll, erst der Tod des Testators constatirt sein muß (v. 16. 17), so ist der Tod Jesu nothwendig gewesen, damit die Christen die ihnen mit dem neuen Bunde vermachte Verheißung wirklich in Besitz nehmen konnten. Durch dieses argumentum ad hominem will der Verfasser übrigens wohl selber zunächst nur die Thatsache, daß der Tod Christi zur Realisirung des höchsten Bundeszweckes nothwendig war, an der Analogie eines menschlichen Verhältnisses als natürlich erscheinen lassen. Den eigentlichen Grund davon, daß zur Bundesstiftung ein Bundesopfer gehörte, erörtert er mit Hinweisung auf die Stiftung des alten Bundes, die auch nicht ohne Blut geschehen ist (v. 18), indem das Volk und die Heiligthümer mit dem Blute des Bundesopfers besprengt werden mußten [1]. Da nun das Stiftungsopfer des neuen Bundes zugleich das Opfer des großen Versöhnungstages war, das der Hohepriester ins Allerheiligste brachte (§. 121, c. d), so erscheinen v. 23 die urbildlichen Heiligthümer des himmlischen Allerheiligsten, in welches Christus eingegangen, als solche, die von der Schuldbefleckung erst gereinigt werden mußten. Ist die himmlische Gottesstadt mit ihrem Heiligthum verheißungsmäßig dem Bundesvolk bestimmt, damit es dort zu der vollen Gemeinschaft mit Gott gelange (§. 117, d), so hat seine Schuld diese Heiligthümer so gut befleckt, wie die irdischen, und sie müssen in derselben Weise gereinigt werden, wie sie das vorbildliche Gesetz für diese bestimmt, nur nicht durch das Blut der unvollkommenen, sondern des vollkommenen Opfers (κρείττοσιν θυσίαις) [2].

---

1) Wenn als Zweck davon 9, 22 die gesetzesgemäße Reinigung angegeben wird, so liegt dabei die Vorstellung zum Grunde, daß auch die Heiligthümer durch die Schuld des Volkes befleckt waren (Lev. 16, 16—19. Vgl. 8, 15) und der heilige Gott nicht eher im Heiligthum Wohnung machen und dort mit dem Volke Gemeinschaft pflegen konnte, als bis diese Befleckung durch das reinigende Opferblut abgethan war. Es wird in dieser Vorstellungsweise die objective Nothwendigkeit einer Sündensühne für Gott, der als der Heilige mit unreinen Menschen keine Gemeinschaft pflegen kann, plastisch veranschaulicht.

2) Darum kann in der himmlischen Gottesstadt der Mittler des neuen Bundes nicht

b) Inwiefern aber das Opferblut reinigende Kraft hat, deutet 9, 22 an, wo es in Parallele mit der Aussage darüber heißt, daß ohne Blutvergießen keine Vergebung eintritt. Die ganze Sühnanstalt des alten Bundes beruht ja auf dem Gedanken, daß die Hingabe eines für den Sünder substituirten Lebens oder das Blut des Opferthiers, welches das Zeichen dieser Hingabe ist (Lev. 17, 11), die Sünde sühnt. Durch die vollgültige Sühne ist aber die Sünde vor dem Angesichte Gottes wirklich getilgt. Wenn das Blut der Thieropfer die Sünden nicht tilgen konnte (10, 4. 11: *ἀφαιρεῖν, περιελεῖν ἁμαρτίας*), so lag das nicht an der Unmöglichkeit einer wirklich sündentilgenden Sühne durch das Opferblut, sondern nur an der Unvollkommenheit der ATlichen Sühnmittel (§. 115, c). Durch das Opfer Christi ist eine wirkliche *ἀθέτησις ἁμαρτίας* (9, 26) beschafft, sie hat das Recht und die Macht verloren, den Menschen mit Schuld zu beflecken und ihn so von Gott zu trennen, weil sie gesühnt ist. Eben darum hat Christus seinen Brüdern gleich werden, insbesondere auch ihr Fleisch und Blut annehmen müssen (2, 15), um durch Vergießen seines Blutes die Sünden des Volks zu sühnen (2, 17: *ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας*) und durch die Darbringung desselben im himmlischen Allerheiligsten diese Sühne vor Gott zur Geltung zu bringen (§. 121, c). Nun kann eintreten, was nach Jerem. 31, 34 wesentlich zum neuen Bunde gehört, daß Gott den Ungerechtigkeiten gegenüber gnädig ist (*ἵλεως*) und der Sünden nicht mehr gedenkt (8, 12. 10, 17). Das ist nach 10, 18 die *ἄφεσις ἁμαρτιῶν*, die ohne Blutvergießen nicht geschehen konnte (9, 22), mit welcher aber auch alle Schuld getilgt ist[3]).

c) Wenn die durch die Sünde contrahirte Schuld einerseits Gott hindert, die volle Bundesgemeinschaft mit den Menschen herzustellen, so hindert sie andrerseits auch den Menschen, das in dieser Gemeinschaft verheißene Heil zu empfangen. Dieser Gedanke liegt deutlich in 9, 15, wonach es eines zur Erlösung von den unter dem ersten Bunde contrahirten Verschuldungen

---

gedacht werden ohne das Blut der Besprengung, welches lauter, als Abels Blut nach Vergeltung rief (Gen. 4, 10), verkündet, daß durch seine Versprengung die von der Sündenschuld ausgegangene Befleckung getilgt sei (12, 24). Während Paulus sich die Nothwendigkeit des Todes Christi von der in seinen Grundvoraussetzungen gegebenen Forderung der göttlichen Gerechtigkeit aus vermittelt (§. 80, c), erscheint sie unserm Verfasser vorgebildet in der gesetzlichen Ordnung, wonach die Gott von dem Menschen scheidende Schuldbefleckung nur durch Opferblut getilgt werden kann.

3) Daß das Blut Christi das vollkommene Sühnmittel sei, lehrt unser Brief mit Paulus (§. 80) übereinstimmend. Während aber bei diesem die im Tode Christi geleistete Sühne Gott versöhnt, indem mit Aufhebung der Sündenschuld der Grund seines Zorns und seiner Feindschaft aufgehoben wird, tilgt hier die Sühne die von der Sündenschuld ausgegangene Befleckung des himmlischen Heiligthums, welche Gott hinderte, in demselben mit den Menschen Gemeinschaft zu pflegen (not. a). Beide Vorstellungsweisen gehen davon aus, daß ohne eine Sühne der Sünde die Schuld nicht aufgehoben wird, aber ihr Unterschied beruht im letzten Grunde darauf, daß bei Paulus alle Sünde als todeswürdig, weil positiv den Zorn Gottes erregend, gedacht ist, bei unserm Verfasser dagegen alle Sünde, von deren Sühne überhaupt die Rede sein kann, als befleckende Schwachheitssünde betrachtet wird, die schon im alten Bunde die volle Realisirung des Bundesverhältnisses hinderte, deren Vergebung schon dort intendirt war, aber wegen der Unvollkommenheit seiner Sühnanstalt erst im neuen realisirt werden konnte (§. 115).

der Uebertretungen eingetretenen Todes bedurfte, damit die Glieder desselben die Bundesverheißung erlangen konnten. Es beruht derselbe aber darauf, daß die Schuld nothwendig Strafe fordert und die Vollziehung der Strafe die Erlangung der Verheißung aufhebt. Mit diesem Gedanken nähert sich die Anschauung unseres Briefes der paulinischen, sofern dabei auf die göttliche Gerechtigkeit, welche der Schuld ihre Strafe bestimmt, reflectirt wird, und so ist denn auch die nach 9, 15 durch den Tod des Bundesmittlers intendirte ἀπολύτρωσις nicht die petrinische Loskaufung von der Sündenknechtschaft (§. 49, d. Vgl. §. 108, b. Anm. 5), sondern die Erledigung von der Schuldhaft, welche die mit der göttlichen Strafe bedrohten παραβάσεις mit sich bringen, wie bei Paulus (§. 80, c)[4]). Diese ist durch den Opfertod Jesu geschehen; denn aus dem Zusammenhange von 10, 26. 27, wonach da, wo keine θυσία περὶ ἁμαρτιῶν mehr vorhanden, nur noch ein schreckliches Warten des Gerichtes bleibt, erhellt, daß jenes Opfer eben dazu da ist, mit der Sühne der Sünden oder der Erledigung des Menschen aus der Schuldhaft die Strafe hinwegzunehmen, die ihm im Gerichte droht[5]). Der Tod Christi wirkt aber diese Erlösung, sofern in ihm Christus die Strafe trägt, welche die Sünder tragen sollten. Er ist nach 9, 28 im Tode einmal als Opfer dargebracht, εἰς τὸ πολλῶν ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας, was nach [illegible]lichem Sprachgebrauch, nach dem Vorgange des Petrus (§. 49, b) und auf Grund der anklingenden Stelle Jesaj. 53, 12 nur heißen kann, daß er die Strafe derselben stellvertretend erlitten hat, nur daß hier die Vorstellung des Sündentragens unmittelbar mit der Opferidee combinirt wird, welche ursprünglich wohl auf der Vorstellung eines stellvertretenden Todes (Anm. b), aber nicht auf der einer Strafübernahme beruht[6]).

d) Ist der Tod Christi eine stellvertretende Uebernahme der Sündenstrafe, so ist der Tod nach allgemein apostolischer Lehre (Vgl. §. 50, d. 57, d. 86, d) als Strafe der Sünde gedacht, welche das Gericht Gottes über den Sünder verhängt. Da nun aber der Tod 9, 27 als allgemeines Menschenschicksal betrachtet wird, dem das Gericht erst folgt, so hat unser Verfasser den Tod nicht als solchen, sondern mit den Folgen, die er für den Sünder mit sich bringt, als Gottesgericht gedacht, und zwar bestehen diese darin, daß der Teufel als Gewalthaber über den Tod (2, 14) sich des Todes als Mittel bedient, um den Sünder dem Verderben, dem er selbst verfallen, zu

4) Daraus folgt freilich nicht, daß diese Anschauung erst aus Paulus entlehnt ist, da schon Christus seinen Tod in diesem Sinne als Zahlung des ἀντίλυτρον darstellte (§. 22, c).

5) Christus ist eben darum der Bundesmittler geworden (9, 15), weil er, die Gewissen von der Schuldbefleckung reinigend (v. 14), eine für ewig gültige Erlösung durch einen Opfertod erfunden hat (v. 12) und, nachdem er ein für alle Mal ins Allerheiligste eingegangen kraft des bei seinem Opfer vergossenen Blutes, die Befreiung der Bundesglieder von der Schuld und Strafe vor Gott zur Geltung bringt.

6) Hienach bestimmt sich auch der Sinn der Stelle 2, 9, welche zunächst nur sagt, daß er zum Besten eines jeden den Tod gekostet hat, dahin, daß er den Andern denselben erspart hat, und schon das γεύεσθαι, das auf die Bitterkeit des Todes hinweist, zeigt, daß derselbe hier als das göttliche Gericht über die Sünde gedacht ist. Auch hierin trifft der Hebräerbrief mit Paulus zusammen, bei welchem aber diese Bedeutung des Todes Christi ganz anders in den Vordergrund tritt.

überliefern[7]). Sofern nun Christus durch seinen Opfertod die Sünde gesühnt und die Menschen von der Schuld und Strafe befreit hat, hat er, den Teufel gleichsam mit seinen eigenen Waffen schlagend, durch den Tod, der diesem sonst als Mittel diente, die Menschen in seine Gewalt zu bekommen, den Machthaber über den Tod ohnmächtig gemacht, sofern nun keine Schuld mehr vorhanden ist, die demselben die Macht giebt, den Tod als Mittel seiner verderbenbringenden Gewaltübung gegen den Menschen zu gebrauchen (2, 14). Dadurch sind die Erlösten zwar nicht vom Tode, aber von der Todesfurcht befreit, die sie ihr Leben lang knechtete, sofern sie nicht mehr fürchten dürfen, durch den Tod der Gewalt des Satans zu verfallen (v. 15)[8]).

§. 123. Die Wirkung des Opfertodes Christi.

Indem das Bundesvolk mit dem sühnenden Blute des Bundesopfers besprengt wird, wird es gereinigt von der Schuldbefleckung und sein Gewissen des Schuldbewußtseins entledigt. a) Diese Reinigung versetzt es in den Stand der Heiligkeit, in welchem allein der Mensch Gottes Eigenthum werden kann und in welchem er sich daher stetig zu erhalten hat. b) Damit aber ist die Vollendung erreicht, welche die volle Realisirung des Bundesverhältnisses erfordert. c) Daher ist jetzt auch der Weg zum Allerheiligsten geöffnet und das Nahen zu Gott ermöglicht, welches die Bedingung des wahren Gottesdienstes ist. d)

a) Wenn auch die reinigende Wirkung des NTlichen Bundesblutes 9, 23 nur auf die himmlischen Heiligthümer bezogen wird, so erhellt doch aus v. 19, daß ebenso wie seine Heiligthümer das Volk selbst bei der Stiftung des alten Bundes mit dem Blut des Bundesopfers besprengt wurde (Vgl. Exod. 24, 8), und da nach §. 122, b die himmlischen Heiligthümer nur von der ihnen anklebenden Schuldbefleckung gereinigt sind, nachdem die Sünde gesühnt und die Schuld getilgt ist, so kann natürlich die durch das Opfer Christi bewirkte Reinigung ebenso auch auf die Sünder selbst bezogen werden, ja in der Vorstellung jener Reinigung ist eigentlich nur die objective Nothwendigkeit dieser subjectiven Reinigung zur Anschauung gebracht. Da aber 9, 22 das καθαρίζεται im Parallelgliede mit γίνεται ἄφεσις identisch

7) Diese Anschauung ist von der Lehre der palästinensischen Theologie, wonach der Teufel, wenn es ihm von Gott gestattet wird, den Menschen, die das Gesetz übertreten haben, das Leben nimmt (Vgl. Riehm, S. 654), wesentlich verschieden, wenn sie auch vielleicht daran anknüpft. Der Teufel ist hier keineswegs als Todesengel gedacht, wie noch Hahn, S. 373 annimmt.

8) Auch nach Paulus ist durch die im Tode Christi bewirkte Erlösung die Macht des Teufels gebrochen; aber dieser Sieg bezieht sich nach §. 104, b auf die Herrschaft, welche der Teufel hier schon über die schuldverhafteten Sünder ausübt, und nicht auf seine Gewaltübung, der sie mit dem Tode verfallen. Denn der Tod als das Zornesverhängniß Gottes ist bei Paulus gemäß der not. b. Anm. 3 erwähnten Verschiedenheit in seiner Lehre von der Sünde schon an sich und ohne diese Mitwirkung des Teufels als Strafe der Sünde gedacht, so daß das ihm folgende Gericht nur entscheiden kann, wer im Tode bleibt und wer davon errettet wird.

t wird, so erhellt, daß dabei nur an eine Entsündigung, eine Reini-
von der Schuldbefleckung, nicht an eine Reinigung von dem unsitt-
 Wesen gedacht werden kann, womit auch der Sprachgebrauch der
, an welchem sich die Lehrsprache unsers Verfassers herangebildet hat,
einstimmt (Vgl. Riehm, S. 561). Demnach wird 1, 3 als der eigent-
Zweck der Erscheinung Christi auf Erden die Reinigung von den Sün-
angegeben, welche Christus, und zwar, wie der Aorist zeigt, in einem
maligen Acte, nemlich seinem Opfertode, beschafft hat[1]). Gewöhnlich
 aber dieser subjectiven Reinigung da gedacht, wo es sich zugleich um
Bewußtsein von der erlangten Schuldbefreiung handelt. So steht der
hlichen (levitischen) Reinigung, welche die ATlichen Opfer allein bewir-
können (9, 13), gegenüber die durch das Blut Christi bewirkte Reini-
 des Gewissens von den todten Werken (v. 14 und dazu §. 115, b),
he dasselbe mit dem Bewußtsein der Schuld beflecken, weil der wahrhaft
für allemal von der Sündenschuld gereinigte eine *συνείδησις ἁμαρτιῶν*
 mehr haben kann (10, 2)[2]). Wie das ATliche Bundesvolk mit dem
igenden) Blute des Bundesopfers besprengt wurde (9, 19), so sind die
isten *ῥεραντισμένοι* mit dem Blute Christi (Vgl. 1 Petr. 1, 2 und dazu
9, c), aber auch hier wird diese Besprengung ausdrücklich näher auf die
en bezogen und die dadurch bewirkte Befreiung von dem bösen Gewissen
gefügt (10, 22: *ἀπὸ συνειδήσεως πονηρᾶς*); denn das Blut der Be-
ngung verkündigt laut die vollbrachte Sühne (12, 24).

b) Daß der Begriff des *ἁγιάζειν* aufs Genaueste verwandt ist mit dem
Reinigung, zeigt 9, 13, wo das *ἁγιάζει* im parallel gebildeten Nachsatze
h *καθαριεῖ* v. 14 aufgenommen wird[3]). Die wahre Heiligung besteht
 darin, daß der Mensch hinsichtlich der Reinigkeit des Fleisches zur Gott-
einschaft geweiht, sondern daß er durch die Reinigung des Gewissens
 wahren Gottesdienst (*εἰς τὸ λατρεύειν θεῷ*) befähigt wird (v. 14),
nur ein schuldfreier Mensch vollziehen darf. Was die Reinigung für das
ective Bewußtsein des Menschen ist, das ist der *ἁγιασμός* für das Ver-
niß Gottes zu ihm. Weil der sündenbefleckte Mensch Gott nicht zum
nthum geweiht werden kann, so muß Christus durch sein reinigendes
erblut das Bundesvolk erst weihen (13, 12) und so zu dem dem voll-
menen Bundesverhältniß entsprechenden Verhältniß der Gottangehö-
eit und Gottesgemeinschaft befähigen. Dies ist geschehen, indem die
isten ein für alle Mal durch das Opfer des Leibes Christi (10, 10) oder

1) Bei Paulus erscheint der καθαρισμός in diesem Sinne nur Eph. 5, 26 als Wir-
 der Taufe (§. 101, a). Auch Act. 18, 6. 20, 26 ist καθαρός: rein von Schuld.

2) Ein Bewußtsein der begangenen Sünden giebt es überall nur da, wo die Sün-
noch nicht gesühnt sind; denn durch die Sühne oder die ihr folgende Sündenverge-
 wird die Sünde wirklich getilgt (§. 122, b). Ein Bewußtsein vergebener Sünden
 es nach biblischem Sprachgebrauch, wo die Sünde überall mit der Schuld, die sie
rahirt, zusammen gedacht ist, nicht, und man darf daher nicht mit Riehm, S. 566
hen Sünden- und Schuldbewußtsein unterscheiden.

3) Eben daraus folgt aber, daß in 9, 13 die Reinigkeit nicht als Folge des ἁγιάζειν
chnet sein kann, wie Riehm, S. 576 meint, sondern daß πρὸς τὴν τῆς σαρκὸς
ρότητα nur die Beziehung bezeichnet, in welcher die ATlichen Sühnmittel Heiligung
fen. Vgl. zu dieser Bedeutung des πρός 1, 7. 2, 17. 4, 13. 5, 1. 14. 6, 11.

durch das reinigende Bundesblut geweiht sind (v. 29); daher heißen sie *ἅγιοι* (3, 1. 6, 10. 13, 24)[4]). Auch wenn die Christen ermahnt werden, nach der Heiligkeit (12, 14) d. h. nach der Theilnahme an der göttlichen *ἁγιότης* (v. 10. Vgl. §. 45, d. Anm. 6) zu streben, erhält der Begriff nicht die Beziehung auf die positive sittliche Vollkommenheit, sondern es wird nur ausgedrückt, daß der Christ, nachdem er einmal in den Stand der Sündenreinheit versetzt ist, der ihn zur Gottangehörigkeit befähigt, nun auch die Aufgabe hat, sich durch Vermeidung neuer Sündenbefleckung in diesem Stande zu erhalten, da auch das letzte Nahen zu Gott, welches zum Schauen Gottes führt, natürlich nur Gottgeweihten gestattet ist (v. 14). Die Realisirung des ATlichen Grundgebots (Levit. 11, 14) bleibt auch hier wie bei Petrus (§. 45, d) und in gewissem Sinn auch bei Paulus (§. 84, d) das Ziel des Christen; aber dieses Ziel kann erst erstrebt werden, nachdem er von der Sündenbefleckung gereinigt und zum Eigenthum Gottes geweiht ist.

c) Wenn die, welche durch den Opfertod Christi geheiligt werden (not. b), durch ein Opfer für ewig vollendet sind (10, 14), so erhellt, daß unter der *τελείωσις* der Christen nicht wie unter der *τελείωσις* Christi (§. 119, b. Anm. 6) die sittliche Vollendung verstanden werden kann, sondern nur die durch den einmaligen Act der Reinigung (Vgl. 10, 2 mit 10, 1) und Heiligung vollzogene Versetzung in den Zustand der Vollkommenheit, welcher zur Realisirung des Bundesverhältnisses befähigt. Der Begriff entspricht daher — was Riehm, S. 641 verkennt — aufs Genaueste dem paulinischen Begriff der *δικαίωσις* (§. 82, a), nur daß dieser der charakteristischen Verschiedenheit der beiderseitigen Grundanschauung gemäß auf die Versetzung in den von dem Gesetz geforderten Zustand der *δικαιοσύνη*, jener auf die Versetzung in den von der Sühnanstalt des alten Bundes erstrebten, aber nicht erreichten (9, 9. 10, 1. 7, 11. 19 und dazu 115, c) Zustand der für das vollkommene Bundesverhältniß nothwendigen Vollendung sich bezieht. Wie darum bei Paulus die *δικαίωσις* der Sache nach identisch ist mit der Nichtanrechnung oder Vergebung der Sünde, so ist nach dem Zusammenhang von 10, 14 mit v. 11. 18 die *τελείωσις* identisch mit dem Wegnehmen oder der Vergebung der Sünden[5]). Und daß es sich bei der *τελείωσις* ebenso wie

4) Daß dieser Begriff, der bei unserm Verfasser noch ganz das ATliche Gepräge trägt, die principielle Befreiung von der Sündenknechtschaft in sich schließe, wie bei Paulus (Vgl. §. 84, d), hat Riehm (S. 576) nicht erwiesen. Weder 2, 11, noch 10, 14 ist von einem fortgehenden Geheiligtwerden die Rede, sondern an beiden Stellen werden die Christen zeitlos als solche charakterisirt, die von Christo auf dem oben beschriebenen Wege die Weihe zur Gottangehörigkeit empfangen.

5) Wie dagegen aus 2, 10 nicht folgt, daß die τελείωσις Christi etwas anderes ist als die sittliche Vollendung, so folgt auch nicht daraus, daß das ἄγειν εἰς δόξαν mit zur τελείωσις der Christen gehört, wie noch Riehm, S. 581 annimmt. Ebensowenig aber folgt aus 11, 39. 40, daß die Ertheilung der Bundesverheißung zur τελείωσις gehört, wie Riehm, S. 582 behauptet. Denn wenn die Gläubigen des alten Bundes die Verheißung auch nach ihrem Tode noch nicht erlangten, weil Gott für die des neuen Bundes etwas besseres voraus bestimmt hatte, so zeigt der folgende Absichtssatz, wie dies Bessere eben darin bestand, daß die letzteren noch bei Lebzeiten die τελείωσις erlangten, welche sie unmittelbar zu der mit dem vollkommenen Bunde gegebenen Erlangung der Bundesverheißung befähigte (Vgl. §. 115, a). Von dieser Heilsvollendung sind die andern nicht aus-

bei der paulinischen δικαίωσις um etwas handelt, was unmittelbar mit der Reinigung und Heiligung schon in der irdischen Gegenwart gegeben ist, erhellt auch daraus, daß das Gewissen von dem Eintritt dieser Vollendung Zeugniß giebt (9, 9).

d) Durch die τελείωσις wird man in den Zustand der vollkommenen Gottwohlgefälligkeit versetzt, in welchem man Gott allein nahen darf, und dies Nahen zu Gott (11, 6) ist die Bedingung alles wahren Gottesdienstes. Darum eben wird es als die Unvollkommenheit des ATlichen Gesetzes hervorgehoben, daß es die zu Gott nahenden (τοὺς προσερχομένους) nicht vollenden, ihnen also den wirklichen Zutritt nicht verschaffen konnte (10, 1)[6]. Erst mittelst des vollkommenen Hohenpriesters können wir zu Gott hintreten (7, 25: τοὺς προσερχομένους δι' αὐτοῦ τῷ θεῷ), durch ihn können wir die Gott wohlgefälligen Opfer darbringen (13, 15. 16 und dazu §. 119, d), erst in Folge der durch ihn vollbrachten Reinigung können wir dem lebendigen Gott dienen (λατρεύειν: 9, 14) in der ihm wohlgefälligen Weise (12, 28)[7], worin sich die auch sonst, besonders bei Petrus (§. 49, d) sich findende Vorstellung ausdrückt, daß nur der von Sündenschuld gereinigte ein neues Leben beginnen kann (Vgl. übrigens auch §. 81, b). Auf Grund des süh-

---

geschlossen, aber sie sollten erst mittelst des Opfers Christi, das Gott für die messianische Zeit in Aussicht genommen hatte, das aber nach 9, 26 rückwirkende Kraft hat, und darum erst mit den jetzt Lebenden zugleich (11, 40: μὴ χωρὶς ἡμῶν) zu der dazu nothwendigen Vollendung geführt werden, und darum haben sie so lange auf die Verheißungserlangung warten müssen. Jetzt aber, wo dies Opfer gebracht, sind auch sie zu der Vollendung geführt (12, 23: δίκαιοι τετελειωμένοι), obwohl sie noch nicht zur Heilsvollendung selbst gelangt sind, und die Ansicht Riehms, 584. 585, daß sie in anderm Sinne als die Glieder des neuen Bundes vollendet sind, ist nicht nur unbegründet, sondern gegen die offenbare Intention von 11, 40.

6) Darum eben war die Einrichtung des Vorderzeltes, welches den Zugang zum Allerheiligsten d. h. zu Gott selbst verwehrte, ein Sinnbild der ATlichen Gegenwart (Vgl. §. 117, c. Anm. 3), in welcher die Opfer den behufs der λατρεία Gott nahenden (τὸν λατρεύοντα) nicht vollenden und so zum wahren Gottesdienst, der nur vor dem Angesichte Gottes geübt werden kann, nicht befähigen konnten (9, 8. 9). Darum aber steht auch 7, 19 der Abschaffung des Gesetzes, das nichts vollenden konnte, gegenüber die Einführung einer besseren Hoffnung (nemlich des mit dem neuen Bunde zu erwartenden, eine wirkliche Sühne beschaffenden Priesterthums nach §. 116, a), durch welche (res sperata) wir Gott wirklich nahen (ἐγγίζομεν τῷ θεῷ).

7) Das Nahen zu Gott wird schon im Epheserbrief (§. 104, d) als ein Prärogativ der Erlösten hervorgehoben und die λατρεία sowie die Opfer der Christen (§. 105, d) schon in den älteren paulinischen Briefen (§. 73, c). Eigenthümlicher noch erscheint bei Petrus das Nahen zu Gott, mit dem Opfern verbunden, als Prärogativ des priesterlichen Gottesvolks (§. 45, c). So nahe es nun zu liegen scheint, auch hier an die Priester zu denken, denen ja das Gottnahen, wie das λατρεύειν und das Opfern allein zustand, zumal auch der ἁγιασμός im Sinne von not. b und die Besprengung mit Blut (10, 22) den Priestern insbesondere zukam (Exod. 29, 21. Levit. 8, 30), so beherrscht doch die Anschauung Christi als des alleinigen Hohenpriesters, der auch das Nahen zu Gott und die Opferdarbringung der Christen vermitteln muß (s. o.), viel zu sehr die Lehrweise unseres Briefes, als daß die Vorstellung des allgemeinen Priesterthums, die ihm noch Meßner, S. 313 zuschreibt, daneben zur Geltung kommen konnte (Vgl. noch §. 124, b. Anm. 5).

nenden Opferblutes Jesu (ἐν αἵματι Ἰησοῦ) haben wir nach 10, 19 Zuversicht in Bezug auf den Eingang in das Allerheiligste, welchen er uns eingeweiht hat als einen frisch eröffneten und lebendig wirksamen, weil wirklich zum Ziele führenden, Weg (v. 20), der durch den Vorhang führt, welcher im alten Bunde noch den Zutritt zum Allerheiligsten verwehrte (9, 8)[8]. Andererseits ist Christus selbst zur Geltendmachung seines Sühnopfers mit dem Blute desselben als unser Hoherpriester in das Allerheiligste der himmlischen Wohnung Gottes eingegangen und ist so unser πρόδρομος geworden, der den Weg dahin nicht nur geöffnet, sondern zuerst betreten (6, 20) und dadurch für uns eingeweiht hat (10, 20). Nun können die Christen aufgefordert werden, im Vertrauen auf diesen Hohenpriester (4, 14. 10, 21) mit Zuversicht dem Gnadenthron zu nahen (4, 16), der im Allerheiligsten steht (10, 22. vgl. mit v. 19), ja der Verfasser kann die Christen als solche bezeichnen, die schon zu der himmlischen Gottesstadt genaht sind (12, 22), wo der Richter als ihr Bundesgott wohnt (v. 23) mit dem Mittler des neuen Bundes, dessen Blut die vollbrachte Sühne bezeugt (v. 24). Dies führt uns auf das neue Verhältniß zu Gott, das auf Grund des vollkommenen Opfers im neuen Bunde hergestellt ist.

Viertes Capitel.

Güter und Pflichten des neuen Bundes.

---

§. 124. Das neutestamentliche Bundesvolk.

In dem neuen Bunde wird Israel verheißungsgemäß das wahre Eigenthumsvolk Gottes, dessen Gliedern Gott als seinen Kindern seine väterliche Huld und Gnade wieder zuwendet. a) Genossen des neuen Bundes sind dieselben aber durch die Taufe geworden, in welcher sie die Güter des neuen Bundes, die Sündenvergebung und Geistesmittheilung, empfangen haben. b) Indem ihnen das Gesetz ins Herz geschrieben, sind sie neuen Sinnes geworden und werden von Gott zur Heiligkeit und Gerechtigkeit erzogen und angeleitet. c) Zu den bereits ihnen mitgetheilten Gütern gehört auch die Erleuchtung durch das Gotteswort des neuen Bundes, die aber eine fortschreitende ist und immer vollkommener werden soll. d)

a) Ist durch das Opfer Christi das Volk des alten Bundes in den Gott wohlgefälligen Zustand versetzt, so kann sich nun verwirklichen, was in dem Bundesverhältniß von vornherein intendirt war, aber erst in dem

---

8) Wenn dieser Vorhang 10, 20 als die σάρξ Christi bezeichnet wird, so ist damit angedeutet, daß das Fleisch Christi erst in den Tod dahingegeben werden mußte, ehe der Vorhang hinweggethan und der Weg zum Allerheiligsten geöffnet werden konnte, daß also sein Opfertod die Vorbedingung dafür war.

neuen Bunde der Weissagung gemäß (Jerem. 31, 33) vollkommen verwirklicht werden konnte, er ist ihr Gott und sie sind sein Volk geworden (8, 10), oder nach einem geläufigen prophetischen Bilde seine Heerde, der er einen Hirten setzt nach seinem Willen (13, 20). So sieht auch Petrus erst das gläubige Israel als das wahre Eigenthumsvolk Gottes an (§. 45, a); erst das Israel des neuen Bundes ist das wahre Volk Gottes, die wahre Gottesfamilie (3, 6: οἶκος θεοῦ. Vgl. §. 117, a. b); denn Gott wahrhaft angehören können nur die durch Reinigung und Weihe Vollendeten, welche Gott nahen dürfen (§. 123). Wie sich Gott einst nicht geschämt hatte, der Gott der Erzväter genannt zu werden (11, 16), so nennt er sich jetzt ihren Gott (Vgl. 12, 23, wo das πάντων contextgemäß nur auf alle Glieder der himmlischen und der irdischen Gottesgemeinde gehen kann). Darin liegt auch für Paulus (§. 83, a), daß dies Volk von Gott geliebt ist, und dies erscheint hier in der Form, daß ihm die göttliche Huld, das gnädige Wohlgefallen Gottes zugewandt ist. Das Volk des neuen Bundes darf dem Throne Gottes nahen als einem Gnadenthron (4, 16: τῷ θρόνῳ τῆς χάριτος) in der zuversichtlichen Gewißheit (μετὰ παῤῥησίας), dort Barmherzigkeit zu erlangen (ἔλεος nach den LXX. = חֶסֶד) und Huld zu finden (χάριν εὑρίσκειν = מָצָא חֵן)[1]). Die Gnade erscheint hier also nicht als das Heilsprincip, sondern als der Gewinn der NTlichen Heilsveranstaltung, welche das Wohlgefallen und die Huld Gottes wieder dem Bundesvolke zugewandt und damit die Verwirklichung des messianischen Heils begonnen hat[2]). Dies wird auch hier ganz in ATlicher Weise dadurch ausgedrückt, daß die Glieder des Gottesvolks oder der Gottesfamilie Gottessöhne sind (2, 10). Wenn darum auch in unserm Briefe die Leser als Brüder angeredet werden (3, 1. 12. 10, 19. 13, 22. Vgl. v. 23), so erhellt aus 6, 10, wo die Bruderliebe als eine

---

1) Von dieser Gotteshuld wendet sich jeder wieder ab, der von Christo abfällt (12, 15: ὑστερῶν ἀπὸ τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ), sie ist es, die das Herz fest macht (13, 9), die den Geist giebt (10, 29: τὸ πνεῦμα τῆς χάριτος) und deren Geleit darum in dem Schlußsegen (13, 25) allen gewünscht wird, wie in den Pastoralbriefen (§. 108, b. Anm. 4). Nirgends erscheint die Gnade ihrem Wesen nach durch die Gegensätze bestimmt, durch welche der paulinische Begriff seine eigenthümliche Färbung gewinnt (§. 75, b), und wenn sie auch nicht, wie bei Petrus (§. 45, b. Anm. 3), geradezu als Gabe der göttlichen Huld zu fassen ist, so zeigt doch 4, 16, daß der Begriff in unserm Briefe noch ganz seinen ATlichen Ursprung verräth, wie bei ihm.

2) Nur in der Stelle 2, 9 wäre nach der gangbaren Lesart die Gnade das Heilsprincip, kraft dessen die Heilsveranstaltung getroffen, wie bei Paulus (§. 75, c). Es bleibt aber auch bei dieser Stelle sehr auffallend, daß in ihr nicht etwa die Hingabe Christi in den Tod, sondern seine persönliche Erfahrung desselben (das γεύεσθαι θανάτου) als eine Wirkung der Gnade Gottes bezeichnet wird. Unter diesen Umständen liegt es wohl nahe, daran zu erinnern, daß zwar unsere handschriftliche Ueberlieferung entschieden für die Lesart χάριτι θεοῦ spricht, dagegen die ebenso alte und zum Theil ältere patristische für χωρὶς θεοῦ und daß die Art, wie man die Entstehung dieser Lesart erklärt, sehr gekünstelt ist, während schon die Rathlosigkeit der patristischen Exegeten gegenüber derselben und ihre Benutzung durch die Nestorianer leicht genug erklärt, wie man das scheinbar so einfache paulinische χάριτι θεοῦ substituirte. Stand aber ursprünglich χωρὶς θεοῦ, so kann dies nur eine Anspielung an die Gottverlassenheit sein, über welche nach der ältesten Ueberlieferung (Marc. 15, 34) der Ausruf des den Tod schmeckenden Christus klagte.

gegen den Namen Gottes erwiesene charakterisirt wird, ganz deutlich, daß sie Brüder sind, weil sie alle den Namen der Gottessöhne tragen [3]). Es ist damit die Gewißheit der väterlichen Liebe ausgedrückt, die den echten Kindern im Unterschiede von Bastarden zu Theil werden muß (12, 6. 8). Allerdings wird auch hier, wie bei Petrus (§. 45, d), wo vom Sorgen abgemahnt wird, auf den im A. T. bereits zugesicherten Beistand der göttlichen Vorsehung (13, 5, 6) und nicht wie in den Reden Jesu (§. 20, b) auf die Vaterliebe Gottes verwiesen, vielmehr die Verpflichtung zur ehrfurchtsvollen Unterwerfung unter die väterliche Zucht (not. c) aus dem Kindesverhältniß gefolgert (12, 9), wie dort die Pflicht des Kindesgehorsams. Aber wie bei Paulus die Theilnahme an der *δόξα* ausdrücklich als ein Kindesrecht auf Grund des Erbrechts in Anspruch genommen wird (§. 97, c), so hat auch unser Verfasser diese Combination vollzogen [4]). Wie schon der Gottessohn schlechthin das Erbtheil der Theilnahme an der väterlichen Herrschaft erlangt hat (1, 2. Vgl. §. 118, a. Anm. 2), so müssen auch die Gottessöhne, wenn auch in anderm Sinne als bei Paulus (Vgl. §. 118, c. Anm. 6), zur väterlichen Herrlichkeit geführt werden (2, 10). Charakteristisch ist nur, daß Paulus, meist an Heidenchristen schreibend, dabei das römische Erbrecht im Blicke hat, das keinen Unterschied zwischen älteren und jüngeren Söhnen kennt, während hier nach jüdischem Erbrecht die Söhne nur, sofern sie in den Stand Erstgeborener eintreten, den Anspruch auf die vollen Güter des Vaters (12, 16: *τὰ πρωτοτόκια*) erhalten. Wie Christus schon nach §. 118, b als der Erstgeborene unter den himmlischen Gottessöhnen erscheint, so heißt die Christengemeinde *ἐκκλησία πρωτοτόκων* (12, 23), und der Zusatz *ἀπογεγραμμένων ἐν οὐρανοῖς* zeigt unzweideutig, daß ihnen, die bereits als Bürger der himm-

---

3) Diese Bruderliebe wird sich zeigen in der Gastfreundschaft (13, 1. 2) und in jeder Art von Dienstleistung (6, 10), namentlich an den leidenden Glaubensgenossen (13, 3. Vgl. 10, 33. 34), sowie in der Eintracht (12, 14). Die schönen Werke der Liebe (10, 24. Vgl. §. 108, d. Anm. 11) und Wohlthätigkeit, in welchen sich die christliche Brudergemeinschaft erweist (Vgl. auch 10, 33 und zu dem Begriff der κοινωνία §. 41, b) sind die wahren Opfer, an welchen Gott Wohlgefallen hat (13, 16), weil sie seinen Vaternamen verherrlichen.

4) Freilich wird das Kindschaftsverhältniß nie wie bei Paulus auf die Rechtfertigung gegründet, wohl aber setzt es die τελείωσις voraus, welche mit der paulinischen δικαίωσις identisch ist (§. 123, c). Dagegen ist von einer Zeugung der Gotteskinder aus Gott nirgends die Rede, auch nicht 2, 11, wie noch Riehm, S. 737 meint (Vgl. §. 118, b. Anm. 4). Wenn Gott 12, 9 als ὁ πατὴρ τῶν πνευμάτων bezeichnet wird im Gegensatze zu den πατέρες τῆς σαρκὸς ἡμῶν, so kann er damit unmöglich als Urheber des neuen Lebens in uns bezeichnet sein, sondern nur als der Schöpfer (Vgl. Jac. 1, 17) aller Geisteswesen, wozu die Engel (1, 14) so gut wie die Menschen (12, 23) gehören, nur daß letztere in ihrem Erdenleben außer dem πνεῦμα noch die von den leiblichen Vätern erzeugte σάρξ (Vgl. §. 27, a) an sich tragen, nach welcher sie aus den Lenden der Väter hervorgegangen sind (7, 5. 10). Hierin aber den Gegensatz des Traducianismus und Creatianismus hineintragen und ihn vermitteln zu wollen, wie Riehm, S. 680 thut, bürdet unserm Verfasser völlig fremdartige Reflexionen auf. Die Betrachtung Gottes als des Vaters der Geister, die sich übrigens ohne alle Vermittlung durch Philo schon aus Stellen wie Koh. 12, 7. Num. 27, 16. LXX. erklärt (Vgl. Riehm, S. 856. 857), schließt vollends die Vorstellung von einer Zeugung der Gotteskinder aus.

lischen Gottesstadt enrollirt sind (Vgl. Luc. 10, 20 und dazu §. 30, d), obwohl sie noch auf Erden wandeln, kraft dieses Erstgeburtsrechts die Endvollendung gewährleistet wird. Da zu dieser das gläubige Israel berufen ist (§. 117, b), so ist auch hier, wie bei Petrus (§. 45, d), die Berufung wesentlich eine Berufung zur Kindschaft, welche die Verheißung der ewigen *κληρονομία* mit sich bringt (9, 15).

b) Zum christlichen Elementarunterricht wird 6, 2 die Belehrung über die Waschungen d. h. über den Unterschied der christlichen Taufobservanz von den jüdischen Waschungen (9, 10) gerechnet. Jene nemlich ist eine Waschung des Leibes mit reinem Wasser (10, 23)[5], welche die Reinigung des Gewissens von dem Schuldbewußtsein sinnbildlich vergewissert (v. 22), ganz wie bei Petrus (§. 44, b), während diese Anschauung bei Paulus zwar auch vorkommt, aber ganz hinter die ihm eigenthümliche Auffassung der Taufsymbolik zurücktritt (§. 84, a. 101, a). Der Grund davon ist, daß sich nach 10, 23 mit der Taufe ganz wie in der urapostolischen Gemeinde (§. 41, a) das Bekenntniß (*ὁμολογία*) verknüpft, als dessen Gegenstand Jesus in seiner specifisch-messianischen Qualität (3, 1. 4, 14) oder die durch ihn gehoffte Verheißungserfüllung (10, 23) genannt wird. In der Taufe werden also die Bekenner des Messias wie in der urapostolischen Verkündigung eines wesentlichen, dem neuen Bunde eignenden Gutes, der Sündenvergebung (8, 12. 10, 17 nach Jerem. 31, 34) theilhaftig und dieses ist wohl hauptsächlich die himmlische Gabe, die sie nach 6, 4 gekostet haben. Dadurch sind sie Christi selbst d. h. des in seinem Sühnopfer dargebotenen Heils theilhaftig geworden (3, 14), sie haben von dem NTlichen Opferaltar gegessen (13, 10) d. h. an der Frucht des am Kreuze dargebrachten Opfers Antheil bekommen. Wenn sich nun nach 6, 2 mit der Belehrung über die Taufe die über die Handauflegung verbindet, so wird dabei an die in der urapostolischen Gemeinde übliche (§. 41, d) gedacht sein, welche als Symbol des Gebets für den Täufling demselben die Geistesmittheilung vermittelte. Wirklich sind nach 6, 4 die, welche die himmlische Gabe gekostet haben, zugleich des heiligen Geistes theilhaftig geworden und ebenso wird 10, 29 vorausgesetzt, daß die, welche auf Grund des Bundesblutes geheiligt sind, zugleich den Geist der Gnade empfangen haben. Es ist also auch hier wie in der urapostolischen Verkündigung neben der Sündenvergebung die Geistesmittheilung an die Taufe geknüpft. Dieser Geist erscheint nun, wie eben da (§. 40, a. Anm. 1), ausschließlich als Princip der Gnadengaben, sofern die Zeichen und Wunder oder die mancherlei Machtwirkungen, mit welchen Gott die Verkündigung der Ohrenzeugen beglaubigte, auf Zutheilungen heiligen Geistes zurückgeführt werden, die Gott nach seinem Willen austheilt (2, 4), und nach

5) Die Verbindung der Blutbesprengung mit der Waschung in dieser Stelle scheint auf die Einweihung der Priester hinzudeuten (Vgl. Levit. 8, 6. 30), zumal wenn man beides als Bedingung des Nahens zu Gott faßt (Vgl. Riehm, S. 744. 745). Allein wir sahen schon §. 123, d. Anm. 7, weshalb in unserm Briefe die Idee des allgemeinen Priesterthums nicht aufkommen konnte, und in der That ist auch die Verbindung der beiden Participialsätze ῥεραντισμένοι — καὶ λελουμένοι durchaus unhaltbar. Der zweite gehört vielmehr zu κατέχωμεν und nimmt nur den ersten wieder auf, indem er an die Stelle der Blutbesprengung die sinnbildliche Vergewisserung ihrer Wirkung in der Tauflustration setzt.

6, 5 alle Glieder des neuen Bundes in gewissem Maße die Kräfte des me sianischen Weltalters (§. 117, c) geschmeckt haben [6]).

c) Wenn die grundlegende christliche Unterweisung mit der μετάνοια begann, wie einst die Predigt Christi (§. 21) und die urapostolische Verkün digung (§. 40, b), so folgt daraus, daß in den Gliedern der NTlichen Ge meinde eine Sinnesänderung vor sich gegangen sein muß, welche zunächst nach 6, 1 eine Abwendung von den todten d. h. sündlichen Werken (§. 115, b) in sich schließt, also positiver Seits zu der Gott wohlgefälligen Gesinnung führen muß. Diese ist aber von selbst gegeben, wenn im neuen Bunde der Verheißung gemäß (Jerem. 31, 33) das Gesetz ins Herz geschrieben ist (8, 10. 10, 16), wodurch dieses die beständige Richtung auf die Erfüllung des gött lichen Willens erhalten muß [7]). Nun wird der, welcher durch das Blut Christi zur Gottangehörigkeit geweiht ist, stets nach der Heiligung trachten (12, 14. Vgl. §. 123, b), indem er sich vor jeder Befleckung durch neue Sünde be wahrt, namentlich vor den heidnischen Sünden (§. 69, d) der Unkeuschheit und außer der Ehe und des Geizes (13, 4. 5). Dazu hilft ihm Gott selbst, indem er durch seine Gnade ihm das Herz festmacht (v. 9) und ihn auf allen Wegen geleitet (v. 25), insbesondere aber, indem er durch seine väterliche Zucht in den Leidensprüfungen seine rechten Kinder zu immer völligerer Theil nahme an seiner Heiligkeit erzieht (12, 5—10) und so die friedebringende Frucht der Gerechtigkeit d. h. der gottwohlgefälligen Lebensbeschaffenheit in ihnen schafft [8]) (v. 11), welche ihm alles Leid zuletzt zu einem Gegenstande der Freude macht (Vgl. §. 46, d. 55, c). Denn zuletzt ist es doch auch hier Gott selbst, der die Christen in jedem guten Werke fertig macht, seinen Wil len zu thun, indem er in ihnen das ihm wohlgefällige schafft durch Christum (13, 21), den er ja darum grade auf Grund des NTlichen Bundesblutes zum Oberhirten seines Eigenthumsvolks gemacht hat (v. 20, vgl. §. 121, d), damit er nun durch sein priesterkönigliches Walten demselben in seinen Ver suchungen helfen (2, 18) und die rechtzeitige Hilfe vom Gnadenthron ver mitteln könne (4, 15) [9]).

6) Es erhellt von selbst, daß in allen diesen Aussagen der Geist nicht persönlich, son dern als eine uns mitgetheilte Gotteskraft gedacht ist, wie auch bei Paulus (§. 84. a. Anm. 4). So nahe es dagegen lag, auch das Gut des neuen Bundes, wonach in ihm das Gesetz ins Herz geschrieben ist (8, 10. 10, 16), auf diese Geistesmittheilung zurückzuführen, ist doch diese Combination von unserm Verfasser nicht vollzogen und eben darum der pauli nische Gegensatz des Geistesbundes zum Gesetzesbunde ihm fremd geblieben (Vgl. §. 114, b. Anm. 2).

7) Auf die Richtung des Herzens kommt darum auch hier zuletzt Alles an, wie §. 34 und in der urapostolischen Lehre (§. 47, a. 55, b), weil Gott die tiefsten Tiefen des Her zens erforscht (4, 12. 13). Nur mit wahrhaftigem d. h. aufrichtigem Herzen darf man Gott nahen (10, 22). Die Todsünde des Unglaubens oder des Abfalls kann nur aus einem bösen Herzen kommen (3, 12. Vgl. §. 125, d. Anm. 7).

8) Der Seelenfriede muß sich da einstellen, wo im Menschen der Zustand der Gott wohlgefälligkeit d. h. die Gerechtigkeit hergestellt wird, wo er ein gutes Gewissen hat, ἐν πᾶσιν καλῶς θέλων ἀναστρέφεσθαι (13, 18). Daher wird auch Gott, der alles dazu gehö rige im Menschen schafft (v. 21), der Gott des Friedens genannt (v. 20) und Melchisedek, der König der Gerechtigkeit, heißt zugleich König des Friedens (7, 2).

9) In welcher Weise Gott dieses sein Gnadenwirken durch Christum ausführt, be-

d) Unter den Gütern des neuen Bundes wird in der Weissagung (Jerem. 31, 34) auch das genannt, daß die Erkenntniß Gottes eine allen gleiche und gemeinsame sein werde (8, 11). Der Verfasser denkt dabei natürlich an die vollendete Gottesoffenbarung, die durch das Reden Gottes im Sohne vermittelt ist (1, 1) und die auch die Leser ordentlicher Weise bereits befähigt haben sollte, Lehrer sein zu können (5, 12). Denn auch sie haben ja das köstliche Gotteswort, das die Erfüllung der Verheißung im neuen Bunde gewährleistet, gekostet (6, 5), sie haben die Erkenntniß der Wahrheit erlangt (10, 26: *ἐπίγνωσις τῆς ἀληθείας*) und sind darum Erleuchtete (6, 4. 10, 32: *φωτισθέντες*. Vgl. §. 107, a). Allein es giebt in der Offenbarung des NTlichen Gottesworts, wie in der dadurch bewirkten Erkenntniß, verschiedene Grade. Die Anfängerstücke, die Elemente des Gottesworts oder der Verkündigung von Christo (5, 12: *τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ θεοῦ*, vgl. 6, 1: *ὁ τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγος*) bezeichnet der Verfasser, wie Paulus (§. 102, b), bildlich als Milch (5, 12), wie sie für die *νήπιοι* (v. 13) sich ziemt, im Gegensatz zu der festen Speise, welche die *τέλειοι* vertragen können (v. 14. Vgl. *τελειότης*: 6, 1). Diese grundlegende Lehre bestand nach 6, 1. 2 in der Verkündigung der Buße und des Glaubens, womit die evangelische Verkündigung begann (Marc. 1, 15. Vgl. Act. 17, 30. 31 und dazu §. 61, a. Act. 19, 4), in der Belehrung über die Taufe und Handauflegung (not. b) und über die eschatologischen Vorgänge. Zu der festen Speise dagegen, mittelst welcher der Verfasser die allerdings auf der Stufe der *νηπιότης* zurückgebliebenen und stumpfsinnig gewordenen Leser (5, 11—13) mit Gottes Hilfe (6, 3) und unter Voraussetzung des durch seine Mahnungen neugeweckten Eifers zur *τελειότης* zu führen strebt (6, 1), rechnet er sichtlich die tieferen Belehrungen über das Verhältniß des neuen Bundes zum alten, welche unser Brief darbietet[10]). Aus ihnen erhellt, worauf die Hoffnung sich stützt, daß das, was der alte Bund unerfüllt gelassen, im neuen sich vollenden werde. Darum knüpft sich an die Erleuchtung über die großen Gottesthaten, durch welche Gott im neuen Bunde die Erfüllung der alten Bundesverheißung ermöglicht hat, von selbst die Erörterung über die Neutestamentliche Bundespflicht.

über deutet unser Brief nichts an, gewiß ist nur, daß die so reich entwickelte paulinische Lehre von der Lebensgemeinschaft mit Christo und dem Wirken seines Geistes in den Christen (§. 84. 86) ihm fremd geblieben ist. Natürlich aber übt er es auch dadurch, daß er seine Diener dazu ausrüstet, solche Ermahnungsworte zu reden, wie dieser Brief sie enthält, und zuletzt werden alle aufs Dringendste aufgefordert einander vor Abfall zu bewahren (3, 12. 13) und im Guten zu fördern (10, 24). In diesem Sinne haben namentlich die Vorsteher die Pflicht über die Seelen zu wachen (13, 17), und die Gemeindeversammlungen sind der Ort, wo diese Paraklese geübt wird (10, 25), weshalb man jenen gehorchen und diese nicht verlassen soll. Vor Allem kommt hiebei auch das gute Beispiel in Betracht, das eine ebenso heilsame Kraft hat (12, 12. 13), wie das böse eine verführerische (v. 15), weshalb auch der Verfasser nicht müde wird, die Beispiele der Glaubenshelden, die den Christen in ihrem Kampfe zuschauen (12, 1), der verstorbenen Vorsteher (13, 7) und Christi selbst (12, 2. 3) vorzuführen.

10) Daß es sich hier nicht um den Gegensatz der πίστις und γνῶσις handelt, wie Köstlin (a. a. O. 1854. S. 403. 404) meinte, hat Riehm, S. 783—785 ausreichend erwiesen.

§. 125. Die neutestamentliche Bundespflicht.

Die NTliche Bundespflicht ist das unbeugsame Festhalten der Hoffnung auf die im neuen Bunde garantirte Erfüllung der Bundesverheißung, und diese ist nicht möglich ohne Glauben. a) Dieser Glaube, welcher schon das Kennzeichen aller Frommen im alten Bunde bildete, ist im neuen Bunde ein festes Vertrauen auf die Erfüllung der Bundesverheißung und eine zuversichtliche Ueberzeugung von den Heilsthatsachen, durch welche dieselbe laut der evangelischen Verkündigung gewährleistet ist. b) In diesem Glauben besteht wesentlich die gottwohlgefällige Gesinnung, von deren Festhalten in ausdauernder Geduld die Theilnahme an der Heilsvollendung abhängt. c) Die Sünde schlechthin aber ist der Unglaube, und der Abfall vom Glauben ist die Sünde, die nie vergeben werden kann, weil sie von endgiltiger Verstockung zeugt. d)

a) Sind die Glieder des neuen Bundes dadurch so hoch bevorzugt, daß sie zur Erlangung der alten Bundesverheißung unmittelbar befähigt sind (§. 123, c. Anm. 5), so ist die Hoffnung auf die Erfüllung dieser Verheißung ihr Charakteristicum. Wie sie Jesum als den Messias bekennen, so bekennen sie die in ihm gegebene Hoffnung (10, 23) d. h. die auf Grund seiner Erscheinung gehoffte Endvollendung, welche durch den Zusatz πιστὸς γὰρ ὁ ἐπαγγειλάμενος deutlich als die Verheißungserfüllung bestimmt wird. Sie werden als solche bezeichnet, welche ihre Zuflucht dazu genommen haben, die ihnen in der beschworenen Verheißung (6, 17) zum unmittelbaren Erfassen vorgehaltene Hoffnung fest zu ergreifen (v. 18)[1]). So gewiß diese starke Betonung der Hoffnung durch die Ermattung derselben bei den Lesern (§. 111, a) mit motivirt ist, so erinnert sie doch zu sehr an die centrale Stellung der Hoffnung bei Petrus (§. 51) und hängt zu eng mit der gesammten Grundanschauung des Verfassers zusammen, als daß es nicht zu den Eigenthümlichkeiten seiner Lehrweise gehören sollte, in der messianischen Hoffnung d. h. in der Hoffnung auf die durch die Erscheinung des Messias verbürgte Erfüllung der alten Bundesverheißung das eigentliche Charakteristicum der Christen zu sehen. Darum ist auch das ununterbrochene Festhalten der freudigen Zuversicht (παῤῥησία. Vgl. 10, 35) und des in ihr gegebenen hohen Vorzugs (καύχημα), welchen solche Hoffnung verleiht, die Bedingung der Zugehörigkeit zur Gottesfamilie des neuen Bundes (3, 6, vgl. §. 117, b). Das unbeugsame Festhalten an dem Bekenntniß der Hoffnung im Sinne von 10, 23, wozu die volle Ueberzeugungsgewißheit der Hoffnung (im subjectiven Sinne) gehört (6, 11: ἡ πληροφορία τῆς ἐλπίδος), ist die NTliche

[1]) Wenn diese Hoffnung mit einem Anker verglichen wird, der fest und zuverlässig ist, weil er in das himmlische Allerheiligste hineinreicht (v. 19), wohin Christus als unser πρόδρομος vorangegangen (v. 20), so liegt darin, wie in dem Zusammenhang von 10, 23 mit 10, 19—21, daß diese Hoffnung sich auf das himmlische Hohepriesterthum Christi gründet. Denn dieses ist ja das für die messianische Zeit verheißene neue Priesterthum, mit welchem die vollkommene Sühne und darum die volle Realisirung des Bundeszwecks in Aussicht gestellt war (7, 19).

Bundespflicht [2]). Nur denen, die in solcher Hoffnung die Wiederkehr des Messias erwarten, kann er als der Erretter erscheinen (9, 28). Zur Erfüllung dieser Pflicht gehört aber eine feste Zuversicht (ὑπόστασις) und es kann daher das ununterbrochene Festhalten derselben ebenso wie das der Hoffnungsfreudigkeit selbst (3, 6) als die Bedingung der Theilnahme an Christo d. h. an den von ihm beschafften Gütern des neuen Bundes (§. 124, b) bezeichnet werden (3, 14). Diese Zuversicht, welche das Festhalten an dem Bekenntniß der Hoffnung ermöglicht, ist aber nach 10, 23 ein Vertrauen auf die Treue Gottes, der die Verheißung gegeben hat und sie auch erfüllen wird. Daher wird dieses Vertrauen auf Gott (*πίστις ἐπὶ θεόν*) zu den Fundamentalartikeln der evangelischen Verkündigung gerechnet (6, 1); denn diese beginnt damit, daß Gott in der Sendung des Messias seine Verheißungstreue bewährt und damit die volle Verheißungserfüllung garantirt hat. Ausdrücklich wird die *πίστις* 11, 1 erklärt als eine feste Zuversicht auf gehoffte Dinge (*ἐλπιζομένων ὑπόστασις*), aber zugleich als ein Ueberzeugtsein von unsichtbaren Dingen (*πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων*), welches derselben so gewiß macht, als sähe man sie (v. 27) [3]).

b) Der Glaube, wie er 11, 1 beschrieben wird, ist das Kennzeichen aller Frommen gewesen von Anfang an (v. 2). Je nach den verschiedenen Verheißungen, welche dieselben hatten, waren die *ἐλπιζόμενα* und die *οὐ βλεπόμενα* sehr verschieden, aber das Wesen des Glaubens wird dadurch

2) Nicht die Hoffnung selbst darf man als diese Bundespflicht bezeichnen, wie dieselbe auch nicht mit Riehm, S. 751 als Bedingung des Nahens zu Gott gedacht ist. Denn 7, 19 ist ja nicht die subjective Hoffnung, wie 3, 6. 6, 11, sondern nach bekannter Metonymie, wie 6, 18. 10, 23, die res sperata gemeint, nemlich das vollkommene Priesterthum und die damit gegebene vollkommene Sühne als der Gegenstand der auf die Stiftung des neuen Bundes gerichteten Hoffnung (Vgl. §. 116, a). Ebenso ist 6, 20 Christus unser πρόδρομος, also durch ihn uns der Weg zu Gott gebahnt und nicht durch unsere Hoffnung, die ja ohnehin nur in jenem objectiven Sinne (als die gehoffte Erfüllung der Verheißung: ἡ προκειμένη ἐλπίς) mit dem Anker verglichen wird, weil sie, wie dieser im Meeresgrunde unbeweglich ruht, so in dem himmlischen Allerheiligsten, wo das Werk der Heilsbeschaffung sich vollendet, ihre unerschütterliche Garantie hat (Vgl. Anm. 1).

3) Es liegt also auch hier (Vgl. darüber §. 82, d) im Begriff der πίστις ebenso das zuversichtliche Vertrauen auf die Treue (11, 11) und Macht (v. 19) Gottes, welcher seine Verheißung ausführen will und kann, wie andererseits das zuversichtliche Ueberzeugtsein von Thatsachen, welche nicht sinnenfällig wahrnehmbar sind, wie z. B. die Weltschöpfung, bei welcher ausdrücklich das Sichtbare durch das unsichtbare Schöpferwort Gottes ins Dasein gerufen und nicht aus sinnlich wahrnehmbaren Dingen geworden ist, damit dieselbe Object des Glaubens bleibe (v. 3). Wie jenes Vertrauen zur παῤῥησία der Hoffnung gehört, so dieses Ueberzeugtsein zur πληροφορία derselben. Die enge Beziehung des Glaubens zur Hoffnung giebt dem Glaubensbegriff unsers Briefes seine eigenthümliche Färbung und stellt ihn dem petrinischen (§. 44, a. Anm. 2) am nächsten. Weder schließt die πίστις die Hoffnung ein (Vgl. Usteri, S. 256), noch nimmt letztere ihre Stelle ein (Vgl. Baur, S. 252); aber sie ist auch nicht eine Aeußerung und Beweisung oder die Blüthe und Krone des Glaubens (Vgl. Riehm, S. 709. 752); denn der Glaube setzt ja die Hoffnung bereits voraus, wenn er ein Verhalten zu den ἐλπιζόμενα ist (11, 1). Vielmehr ist der Glaube die Bedingung, unter welcher allein das Festhalten der Hoffnung und damit die Erfüllung der NTlichen Bundespflicht möglich ist.

nicht alterirt[4]). Bei den Gliedern des neuen Bundes ist die Summe ἐλπιζόμενα, in Betreff derer sie feste Zuversicht haben, nichts Anderes, der Inhalt der Bundesverheißung, deren Erfüllung ihnen durch die Sti des neuen Bundes gewährleistet ist; die οὐ βλεπόμενα dagegen sind diesem Bunde dargebotenen Heilsveranstaltungen und Heilsgüter, in derer sie durch die evangelische Verkündigung vollüberzeugt sind. Ist schon mit der Beziehung gegeben, in welcher der Glaube zur Hoffnung (not. a), so liegt dies deutlich darin, daß die πληροφορία πίστεως 10, 22 nur vorhanden sein kann, wenn wir Jesum als den vollkommenen Hohenpriester (v. 21) und sein Blut als das Mittel, wodurch uns der Zugang zu Gott geöffnet ist (v. 19. 20), erkannt haben. Obwohl nirgends die πίστις direct in Beziehung auf die Person Christi gesetzt wird, so folgt doch aus dem Zusammenhange von 13, 7. 8, daß der dort verlangte Glaube in engster Beziehung steht zu ihm, der unwandelbar ist und bleibt, was er in der evangelischen Verkündigung den Christen durch sein messianisches Hohepriesterthum geworden. So gewinnt der Glaube auch seine Beziehung auf das Wort, welches schon im alten Bunde die Verheißung des neuen Bundes verkündete (4, 1. 2) und welches nichts nützen kann, wenn es sich bei den Hörern nicht mit dem Glauben verbindet (v. 2). Schlägt hier auch wieder die Beziehung auf das Vertrauen hindurch, welches die im Worte enthaltene Verheißung fordert, so setzt dies bei der NTlichen Verkündigung doch auch die Ueberzeugung von der Wahrheit dieses Wortes voraus, sofern dasselbe verkündet, daß alles geschehen sei, was uns zur Erlangung der Verheißung befähigt. Ausdrücklich aber wird diese Ueberzeugung gefordert, wenn das 2, 1 verlangte Achten auf die NTliche Verkündigung durch die größtmögliche Zuverlässigkeit derselben motivirt (v. 3. 4) und das Sichabwenden von ihr als Frevel gegen den vom Himmel herab redenden (12, 25, vgl. §. 116, b Anm. 3) charakterisirt wird.

c) Dieser Glaube, wie er das Kennzeichen aller Frommen gewesen, ist die specifisch Gott wohlgefällige Gesinnung und darum das Hauptstück der δικαιοσύνη. Ohne Glauben ist es unmöglich, Gott zu gefallen (11, 6. Vgl.

---

4) Bei Abel und Henoch war der Glaube die Ueberzeugung von dem Dasein Gottes und das Vertrauen auf seine Vergeltung (v. 6) ganz im Allgemeinen. Noah hatte bereits ein göttliches Verheißungswort (v. 7: χρηματισθείς), so daß bei ihm die Ueberzeugung von der Wahrheit desselben mit dem Vertrauen auf seine Erfüllung zusammenfiel. Sarah und Abraham vertrauten auf die Verheißung der ihnen in dem Sohn der Verheißung zugesicherten Nachkommenschaft (v. 11. 12. 17—19), Isaak und Jacob auf die Erfüllung des durch ihren Mund ertheilten Segens (v. 20. 21), alle Erzväter auf den Besitz des verheißenen Landes (v. 8. 9. 22). Allein da Abraham nach §. 115, a bereits dieselbe Verheißung besaß, deren Erfüllung durch den alten Bund vermittelt werden sollte und durch den neuen wirklich vermittelt wird, so faßte der Glaube der Erzväter bereits die Erfüllung dieser höchsten Verheißung in den Blick (v. 13—16. Vgl. v. 10), wenn das Ueberzeugtsein von der Realität des unsichtbaren himmlischen Vaterlandes gegeben war (v. 13. 15), und so alle übrigen Glaubenshelden (v. 39), wenn im Einzelnen auch ihr Glaube sich daneben auf Verheißungen richten konnte, deren Erfüllung sie noch selbst erlebten (v. 33), wie die Beispiele in v. 28—31 zeigen. Bei Christo selbst war die ihm als Lohn vorgehaltene Freude seiner himmlischen Erhöhung der Gegenstand seines vorbildlichen Glaubens (12, 2, vgl. §. 120, d).

10, 28), durch den Glauben haben die Frommen des alten Bundes im Gotteswort des A. T.'s d. h. von Gott selbst ein gutes Zeugniß erlangt (11, 39. Vgl. v. 2), ja mittelst des Glaubens hat Abel das gute Zeugniß erlangt, daß er Gott wohlgefällig (δίκαιος) sei (11, 4), und Noah, der zuerst im A. T. ausdrücklich δίκαιος genannt wird (Gen. 6, 9), hat diese Gerechtigkeit κατὰ πίστιν erworben (11, 7)[5]. In diesem Sinne ist das Evangelium der λόγος δικαιοσύνης (5, 13), weil durch seine Verkündigung diese Gott wohlgefällige Gesinnung gewirkt wird. Nur die Gläubigen gehen darum ein in die Gottesruhe (4, 3) und erwerben das ewige Leben (10, 38. 39), wie schon bei den Frommen des alten Bundes sich das Gesetz bewährte (6, 15), daß man nur διὰ πίστεως zum Besitz der Verheißung gelangt (v. 12)[6]. In dieser Stelle ist neben der πίστις die μακροθυμία genannt (Vgl. v. 15), welche, wie Jac. 5, 10. Col. 1, 11, die Ausdauer bezeichnet, in welcher sich der Glaube bei einem scheinbaren Verzuge der Verheißungserfüllung bewährt. Kommen dann noch Leiden hinzu, welche im grellsten Widerspruch mit der Verheißungserfüllung zu stehen scheinen, so bedarf es der Geduld (ὑπομονή: 12, 1. 7. Vgl. §. 30, a. 46, d. 55, c), die darum ebenso wie der Glaube Bedingung der Verheißungserlangung (10, 36) ist, weil sie dazu gehört, um die Hoffnungsfreudigkeit zu bewähren (v. 35). Diese Geduld ist nach v. 36 der Wille Gottes, das was er im neuen Bunde verlangt. Nach dem Zusammenhange von v. 36 mit v. 38. 39 ist aber die Geduld im Grunde nichts anderes als der im Leiden (v. 32—34) bewährte Glaube, der nicht scheu zurückweicht in der Leidensprüfung und nicht ermattet (12, 3). Der Sache nach bestand auch der Glaube der 11, 35—38 erwähnten Frommen in dieser Geduld, die bis zum Tode ausharrt (12, 4) und die Schmach Christi willig trägt (13, 13. Vgl. 11, 26), wie Christus selbst darin ein Vorbild gegeben hat (12, 2. 3).

d) Je mehr dem Verfasser das Wesen der Gerechtigkeit im Glauben be-

5) Es bedarf keines Beweises, daß hier nicht die dem Glauben aus Gnaden zugerechnete Gerechtigkeit im paulinischen Sinne gemeint ist, da dieser Begriff in unserm Briefe nicht nur fehlt, sondern durch den analogen, aber von anderen Voraussetzungen aus gebildeten Begriff der τελείωσις ausgeschlossen ist (Vgl. §. 128, c). Es liegt aber auch nicht einmal in der Stelle, daß die δικαιοσύνη von Gott in Noah gewirkt wurde, da er sie nach ihrer ausdrücklichen Aussage durch sein eigenes Verhalten erwarb. Wie fern dem Verfasser der paulinische Begriff der Glaubensgerechtigkeit liegt, zeigt am deutlichsten 10, 38, wo er die von Paulus darauf bezogene Stelle Habac. 2, 4 (Gal. 3, 11. Röm. 1, 17) abweichend von Paulus, aber übereinstimmend mit dem Originalsinn, so deutet, daß ἐκ πίστεως von ὁ δίκαιος getrennt und so ebenfalls in die πίστις das Wesen der δικαιοσύνη gesetzt wird.

6) Hier erst zeigt sich ganz der Unterschied dieser Fassung des Glaubensbegriffs vom paulinischen, wie dieser in der Rechtfertigungslehre seine specifische Ausprägung empfangen hat. Denn da ist der Glaube gerade das Vertrauen auf das in Christo bereits gegebene Heil und darum Bedingung der unmittelbar zu erfahrenden Rechtfertigung. Er ist aber auch in dieser Gestalt etwas dem Christenthum specifisch eigenes, da der rechtfertigende Glaube Abrahams wohl dem Wesen, aber nicht dem Gegenstande nach, wie theilweise in unserm Briefe (Vgl. not. b. Anm. 4) damit identisch war und die Gesetzesökonomie vollends den Gegensatz zu der Glaubensökonomie des Christenthums bildet (Vgl. §. 82).

steht, um so mehr giebt es eigentlich nur eine Sünde, die als die Sünde schlechthin bezeichnet wird, das ist der Abfall vom Glauben (12, 1. 4. 3, 13). Schon die erste Generation des alten Bundesvolks erlangte die Verheißung nicht wegen ihrer Sünde (3, 16. 17) und diese Sünde war ihr Ungehorsam gegen die göttliche Forderung des Glaubens (v. 18. Vgl. 4, 6. 11, 31) d. h. ihr Unglaube (3, 19). So wird auch jetzt der Mangel des Glaubens, welcher die Bedingung der Heilsvollendung ist (4, 3), als Ungehorsam qualificirt (v. 11)[7], wie umgekehrt der Glaube, welcher die endliche Errettung verbürgt, als Gehorsam gegen Christus (5, 9). So fanden wir es bei Petrus (§. 44, a. c), so wenigstens auf der einen Seite seines Glaubensbegriffs auch bei Paulus (§. 82, d). Ein feiges Zurückweichen vom Glauben (10, 38. 39: *ὑποστολή*) ist aber nicht nur ein Sichentfernen von der Gnade Gottes (12, 15), nicht nur ein Abfall (6, 6: *παραπίπτειν*), in welchem man die bereits erfahrene Gnade von sich stößt (v. 4. 5), sondern eine Verachtung des vom Himmel herab redenden Gottes (12, 25), ja ein Abfall von dem lebendigen Gott (3, 12) und eine Hurereisünde im Sinne des A. T.'s (12, 16 und dazu §. 117, b), sofern man seinem Dienst und seiner Verheißung den Dienst und die Verheißung der Welt vorzieht (Vgl. Jac. 4, 4 und dazu §. 55, a). Damit kreuzigt man Christum aufs Neue, indem man, den Charakter seines Todes als des Sühnopfers des neuen Bundes, worauf alle Christenhoffnung ruht, verleugnend, denselben mit den Ungläubigen für den Tod eines Verbrechers erklärt (6, 6), man tritt also den Sohn Gottes mit Füßen, achtet das Bundesblut für unrein und verhöhnt den Geist der Gnade, indem man ihn für einen lügnerischen Irrgeist erklärt, von dem die messiasgläubige Gemeinde verführt ist (10, 29). Damit ist aber dieser Abfall solcher, welche die Erkenntniß des Heils in Christo gehabt haben (6, 6. 10, 26), als eine Sünde charakterisirt, die noch viel schrecklicher ist als die Sünde des frevelhaften Ungehorsams, auf die im alten Bunde der Tod stand (v. 28); er ist eine Frechheitssünde, ein muthwilliges Sündigen wider besseres Wissen und Gewissen (*ἑκουσίως ἁμαρτάνειν*), für das es kein Opfer mehr giebt, sondern nur noch das Strafgericht über die Gottesfeinde (v. 26. 27). Es giebt also auch im neuen Bunde, wie im alten (§. 115, b), eine Bosheitssünde, für welche keine Sühnanstalt nicht da ist und die daher nie vergeben werden kann, wie die Sünde wider den Geist, von der Jesus redet (§. 22, b), weil der, welcher sie begeht, nicht mehr zur *μετάνοια* erneuert werden **kann** (6, 6), wie auch Esau keinen Raum mehr zur *μετάνοια* fand (12, 17)[8].

---

7) Zu solchem Unglauben kann nur ein böses Herz gelangen (3, 12: *καρδία πονηρὰ ἀπιστίας*, vgl. §. 124, c. Anm. 7), das durch den Betrug der Sünde verhärtet ist (v. 13. Vgl. v 8. 15. 4, 7). Nur wenn einer gleichgültig geworden gegen die in der vollendeten Gottesoffenbarung uns dargebotene Errettung (2, 3) und mit profanem Sinn wie Esau um irdische Güter (d. h. nach den Verhältnissen der Leser um die Befreiung von den Verfolgungen, welche die Christen treffen) sein Erstgeburtsrecht (§. 124, a) preisgiebt (12, 16), wird er im Eifer um die Erlangung der Bundesverheißung (4, 11) und damit im Eifer um das Festhalten der Hoffnung (6, 11. 12) so nachlassen, daß er im Ungehorsam aufhört die Pflicht des Glaubens zu erfüllen, der allein zum Festhalten der Hoffnung führt.

8) Allerdings wird diese Unmöglichkeit unter dem Bilde 6, 7. 8 als die Folge eines göttlichen Verwerfungsurtheils dargestellt; aber 3, 13 zeigt, daß damit nur das göttliche Verstockungsgericht gemeint ist (Vgl. §. 29, d. 91, c), wonach die Herzen, welche sich der

§. 126. Die Erfüllung der Bundesverheißung.

Obwohl die Heilsvollendung nur die Besitznahme der alten Bundesverheißung ist, so kann dieselbe, sofern sie an die Erfüllung der Bundespflicht geknüpft ist, doch auch als Lohnvergeltung betrachtet werden. a) Ueber die Ertheilung derselben entscheidet das unmittelbar bevorstehende Gottesgericht, dessen Tag mit dem Weltuntergang anbricht und allen Gottesfeinden das ewige Verderben bringt. b) Den Gläubigen aber erscheint Christus als der Erretter von diesem Verderben und führt ihre Seelen zum ewigen Leben. c) Dann beginnt die Endvollendung in dem unwandelbaren Gottesreich, wo die Auferstandenen in der himmlischen Gottesstadt Gott schauen in Herrlichkeit und in ewiger Sabbathfeier. d)

a) Während die Erzväter (11, 13) und alle Gläubigen des alten Bundes (v. 39) die Verheißung nicht wirklich empfingen, da sie erst durch das Eine Opfer Christi vollendet werden mußten (v. 40), haben die Glieder des neuen Bundes das vor ihnen voraus, daß sie dazu befähigt und bestimmt sind, die verheißene Heilsvollendung unmittelbar zu empfangen (9, 15: *λαμβάνειν*, 10, 36: *κομίζεσθαι*. Vgl. *ἐπιτυχεῖν ἐπαγγελίας*: 6, 15. 11, 33)[1]. Da nun aber die definitive Erlangung der Verheißung abhängig bleibt von der Erfüllung der NTlichen Bundespflicht (10, 36, vgl. §. 125, c), so kann dieselbe auch als Lohnvergeltung für diese Erfüllung aufgefaßt werden (v. 35: *μισθαποδοσία*). Allerdings ist der Lohn nur die Erfüllung einer aus eigenem Antriebe gegebenen Verheißung und die Leistung nichts anderes als das Festhalten der freudigen Zuversicht auf diese Erfüllung (*παῤῥησία*); allein nachdem Gott einmal im neuen Bunde wie von jeher (11, 6: *μισθαποδότης*) die Erfüllung seiner Verheißung an die Erfüllung einer bestimmten Pflicht gebunden hat (Vgl. 10, 36: *τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ*), stellt sich immer wieder ein Lohnverhältniß her, das nun als Motiv für die Lei-

---

Sünde hingeben, zuletzt durch den Betrug derselben so verhärtet werden oder sich selbst verhärten (3, 8. 15. 4, 7), daß eine Umkehr nicht mehr möglich ist. Können aber überhaupt Glieder der Gemeinde abfallen, so folgt, daß die ihnen kraft des Erstgeburtsrechts gewordene Anwartschaft auf die himmlische Vollendung (12, 12, vgl. §. 124, a) keine unwiderrufliche ist.

1) Wie der dem Abraham verheißene Besitz des heiligen Landes (11, 8), wird auch hier diese Heilsvollendung als ihr ewiges Besitzthum bezeichnet (9, 15); allein da dieselbe nach §. 124, a als das Kindestheil der Christen gedacht ist, spielt hier bereits der Begriff der κληρονομία, den wir bei Petrus noch ganz in seinem Originalsinn fanden (§. 50, c) und der sonst auch hier noch von dem den Gläubigen zugesprochenen Besitzthum vorkommt (6, 12: οἱ — κληρονομοῦντες τὰς ἐπαγγελίας. Vgl. 1, 14: κληρονομεῖν τὴν σωτηρίαν), in den der Erbschaft über (Vgl. 6, 17). Damit stimmt überein, daß nach 1, 2 der Sohn zum κληρονόμος eingesetzt ist und als solcher einen über die Engel erhabenen Namen empfangen hat (1, 4), sowie 12, 17, wonach Esau den väterlichen Segen ererben wollte. Da übrigens vom Gesichtspunkte der Hoffnung aus der Christ schon besitzt, was ihm als sicheres Besitzthum für die Zukunft zugetheilt ist (§. 117, d), können die Christen bereits als κληρονόμοι τῆς ἐπαγγελίας bezeichnet werden (6, 17), obwohl das eigentliche κληρονομεῖν der Verheißung (= λαμβάνειν, ἐπιτυχεῖν, κομίζεσθαι) erst durch die πίστις und

stung dieser Pflicht geltend gemacht werden kann (Vgl. §. 32). Wie Moses auf diese Lohnvergeltung hinblickte (11, 26), wie Christus selbst im Blick auf den ihm vorgesteckten Lohn das Kreuz erduldete (12, 2), so kann auch der Christ im Blick auf den höheren Besitz den irdischen darangeben (10, 34). Es erfordert die vergeltende Gerechtigkeit Gottes, daß er das Thun des Menschen, wodurch er seine Bundespflicht erfüllt, nicht unberücksichtigt läßt (6, 10) und dem, der sich bisher, wenn auch nur nach einer Seite hin, bewährt hat, auch zu weiterer Bewährung (v. 9) verhilft, obwohl die Erreichung dieses Zieles trotzdem immer noch von seinem ferneren Verhalten abhängig bleibt (v. 11. 12). Auch hiemit wird die Vergeltungslehre in unsern Briefe nicht anders geltend gemacht, als überall im urapostolischen Lehrtropus (§. 51, d. 57, b) und selbst bei Paulus (§. 98, d).

b) Wenn es eine Lohnvergeltung giebt, so giebt es natürlich auch eine Strafvergeltung (2, 2: *μισθαποδοσία*), und welche von beiden dem Einzelnen zu Theil wird, darüber entscheidet das definitive Gericht, welches die Fundamentallehre des Christenthums als *κρίμα αἰώνιον* verkündet (6, 2). Auf dieses Gericht hat Gott, der hier noch ausschließlich in ATlicher Weise als der Weltrichter erscheint (12, 23. 13, 4)[2]) und dem man daher nur mit ehrerbietiger Scheu und Furcht dienen darf (12, 28), sich die Strafvergeltung (*ἐκδίκησις*) vorbehalten (10, 30), und sein Gericht ist schrecklich (v. 31) und unentrinnbar (12, 25). Es bringt über die Abgefallenen und alle Gottesfeinde (*ὑπεναντίους*) die *ἀπώλεια* (10, 39), die nach 9, 27 nicht bloß der leibliche Tod, sondern jedenfalls etwas Schrecklicheres ist (10, 28. 29) und wiederholt als ein verzehrendes Feuer dargestellt wird (v. 27. 12, 29. Vgl. 6, 8). Könnte auch in diesem ATlichen Bilde (Deutr. 4, 24. 9, 3) das Feuer als das geläufige Symbol des göttlichen Zorneseifers genommen werden, so kann doch der wiederholte Hinweis auf seine verzehrende Wirkung nur so verstanden werden, daß jenes Verderben nicht mehr bloß, wie §. 34, c. 99, b, als ein Bleiben der Seele im Tode, sondern als eine Art potenzirten Todes, als qualvolle Vernichtung gedacht ist[3]). Es folgt aber dieses Gericht nicht unmittelbar nach dem Tode eines jeden, wie man aus 9, 27 folgern könnte, sondern es giebt einen Tag, der als der aus dem A. T. bekannte Gerichtstag Gottes (Vgl. §. 40, d. 64, b) der Tag schlechthin heißt (10, 25), und es scheint nach dem Zusammenhange von 12, 26 mit v. 25. 29, daß dieser mit der letzten großen Erschütterung Himmels und der Erde (v. 26 nach Hagg. 2,

---

die μακροθυμία erworben wird (v. 12). Ebenso heißen Isaak und Jacob die Miterben der Verheißung Abrahams, die sie noch nicht empfangen hatten (11, 9. Vgl. 1 Petr. 3, 7 und dazu §. 51, c).

2) Es ist klar, daß zu der Vorstellung des ewigen Hohenpriesters (§. 120) die Vermittlung Christi beim Weltgericht zu wenig gepaßt hätte, daher dieselbe hier zurücktreten mußte. Dagegen übt Gott schon hier durch sein des Menschen tiefstes Inneres durchforschendes und beurtheilendes Wort eine richterliche Function aus (4, 12. 13).

3) Wenn nach §. 122, d der Tod Strafe der Sünde ist, sofern er die Menschen der Macht des Teufels überliefert, so hört diese Macht nach 2, 14 für die Erlösten und nach §. 120, c mit der Unterwerfung aller feindlichen Mächte überall auf, und die definitive ἀπώλεια kann daher für die, welche die Todsünde begangen haben, nicht mehr bloß das Bleiben im Tode, sondern nur etwas schlimmeres — und das ist die damit gegebene allmählige Vernichtung — sein.

§. 126. Die Erfüllung der Bundesverheißung.

Obwohl die Heilsvollendung nur die Besitznahme der alten Bundesver-
ßung ist, so kann dieselbe, sofern sie an die Erfüllung der Bundespflicht
knüpft ist, doch auch als Lohnvergeltung betrachtet werden. a) Ueber die
theilung derselben entscheidet das unmittelbar bevorstehende Gottesgericht,
sen Tag mit dem Weltuntergang anbricht und allen Gottesfeinden das
ige Verderben bringt. b) Den Gläubigen aber erscheint Christus als der
retter von diesem Verderben und führt ihre Seelen zum ewigen Leben. c)
ann beginnt die Endvollendung in dem unwandelbaren Gottesreich, wo
: Auferstandenen in der himmlischen Gottesstadt Gott schauen in Herrlich-
t und in ewiger Sabbathfeier. d)

a) Während die Erzväter (11, 13) und alle Gläubigen des alten Bun-
s (v. 39) die Verheißung nicht wirklich empfingen, da sie erst durch das
ne Opfer Christi vollendet werden mußten (v. 40), haben die Glieder des
uen Bundes das vor ihnen voraus, daß sie dazu befähigt und bestimmt
d, die verheißene Heilsvollendung unmittelbar zu empfangen (9, 15: λαμ-
νειν, 10, 36: κομίζεσθαι. Vgl. ἐπιτυχεῖν ἐπαγγελίας: 6, 15. 11,
)[1]. Da nun aber die definitive Erlangung der Verheißung abhängig
ibt von der Erfüllung der NTlichen Bundespflicht (10, 36, vgl. §. 125, c),
kann dieselbe auch als Lohnvergeltung für diese Erfüllung aufgefaßt wer-
n (v. 35: μισθαποδοσία). Allerdings ist der Lohn nur die Erfüllung
er aus eigenem Antriebe gegebenen Verheißung und die Leistung nichts
deres als das Festhalten der freudigen Zuversicht auf diese Erfüllung (παῤ-
σία); allein nachdem Gott einmal im neuen Bunde wie von jeher (11, 6:
σθαποδότης) die Erfüllung seiner Verheißung an die Erfüllung einer be-
mmten Pflicht gebunden hat (Vgl. 10, 36: τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ), stellt
h immer wieder ein Lohnverhältniß her, das nun als Motiv für die Lei-

---

unde hingeben, zuletzt durch den Betrug derselben so verhärtet werden oder sich selbst
rhärten (3, 8. 15. 4, 7), daß eine Umkehr nicht mehr möglich ist. Können aber über-
upt Glieder der Gemeinde abfallen, so folgt, daß die ihnen kraft des Erstgeburtsrechts
worbene Anwartschaft auf die himmlische Vollendung (12, 12, vgl. §. 124, a) keine un-
derrufliche ist.

1) Wie der dem Abraham verheißene Besitz des heiligen Landes (11, 8), wird auch
er diese Heilsvollendung als ihr ewiges Besitzthum bezeichnet (9, 15); allein da dieselbe
ch §. 124, a als das Kindestheil der Christen gedacht ist, spielt hier bereits der Begriff
r κληρονομία, den wir bei Petrus noch ganz in seinem Originalsinn fanden (§. 50, c)
d der sonst auch hier noch von dem den Gläubigen zugesprochenen Besitzthum vorkommt
, 12: οἱ — κληρονομοῦντες τὰς ἐπαγγελίας. Vgl. 1, 14: κληρονομεῖν τὴν σωτηρίαν),
den der Erbschaft über (Vgl. 6, 17). Damit stimmt überein, daß nach 1, 2 der Sohn
m κληρονόμος eingesetzt ist und als solcher einen über die Engel erhabenen Namen
pfangen hat (1, 4), sowie 12, 17, wonach Esau den väterlichen Segen ererben wollte.
a übrigens vom Gesichtspunkte der Hoffnung aus der Christ schon besitzt, was ihm als
eres Besitzthum für die Zukunft zugetheilt ist (§. 117, d), können die Christen bereits
s κληρονόμοι τῆς ἐπαγγελίας bezeichnet werden (6, 17), obwohl das eigentliche κληρο-
μεῖν der Verheißung (= λαμβάνειν, ἐπιτυχεῖν, κομίζεσθαι) erst durch die πίστις und

stung dieser Pflicht geltend gemacht werden kann (Vgl. §. 32). Wie Moses auf diese Lohnvergeltung hinblickte (11, 26), wie Christus selbst im Blick auf den ihm vorgesteckten Lohn das Kreuz erduldete (12, 2), so kann auch der Christ im Blick auf den höheren Besitz den irdischen darangeben (10, 34). Es erfordert die vergeltende Gerechtigkeit Gottes, daß er das Thun des Menschen, wodurch er seine Bundespflicht erfüllt, nicht unberücksichtigt läßt (6, 10) und dem, der sich bisher, wenn auch nur nach einer Seite hin, bewährt hat, auch zu weiterer Bewährung (v. 9) verhilft, obwohl die Erreichung dieses Zieles trotzdem immer noch von seinem ferneren Verhalten abhängig bleibt (v. 11. 12). Auch hiemit wird die Vergeltungslehre in unserm Briefe nicht anders geltend gemacht, als überall im urapostolischen Lehrtropus (§. 51, c. 57, b) und selbst bei Paulus (§. 98, d).

b) Wenn es eine Lohnvergeltung giebt, so giebt es natürlich auch eine Strafvergeltung (2, 2: *μισθαποδοσία*), und welche von beiden dem Einzelnen zu Theil wird, darüber entscheidet das definitive Gericht, welches die Fundamentallehre des Christenthums als *κρίμα αἰώνιον* verkündet (6, 2). Auf dieses Gericht hat Gott, der hier noch ausschließlich in ATlicher Weise als der Weltrichter erscheint (12, 23. 13, 4)[2]) und dem man daher nur mit ehrerbietiger Scheu und Furcht dienen darf (12, 28), sich die Strafvergeltung (*ἐκδίκησις*) vorbehalten (10, 30), und sein Gericht ist schrecklich (v. 31) und unentrinnbar (12, 25). Es bringt über die Abgefallenen und alle Gottesfeinde (*ὑπεναντίοι*) die *ἀπώλεια* (10, 39), die nach 9, 27 nicht bloß der leibliche Tod, sondern jedenfalls etwas Schrecklicheres ist (10, 28. 29) und wiederholt als ein verzehrendes Feuer dargestellt wird (v. 27. 12, 29. Vgl. 6, 8). Könnte auch in diesem ATlichen Bilde (Deutr. 4, 24. 9, 3) das Feuer als das geläufige Symbol des göttlichen Zorneseifers genommen werden, so kann doch der wiederholte Hinweis auf seine verzehrende Wirkung nur so verstanden werden, daß jenes Verderben nicht mehr bloß, wie §. 34, c. 99, b, als ein Bleiben der Seele im Tode, sondern als eine Art potenzirten Todes, als qualvolle Vernichtung gedacht ist[3]). Es folgt aber dieses Gericht nicht unmittelbar nach dem Tode eines jeden, wie man aus 9, 27 folgern könnte, sondern es giebt einen Tag, der als der aus dem A. T. bekannte Gerichtstag Gottes (Vgl. §. 40, d. 64, b) der Tag schlechthin heißt (10, 25), und es scheint nach dem Zusammenhange von 12, 26 mit v. 25. 29, daß dieser mit der letzten großen Erschütterung Himmels und der Erde (v. 26 nach Hagg. 2

---

die μακροθυμία erworben wird (v. 12). Ebenso heißen Isaak und Jacob die Mitbesitzer der Verheißung Abrahams, die sie noch nicht empfangen hatten (11, 9. Vgl. 1 Petr. 3, 7 und dazu §. 51, c).

2) Es ist klar, daß zu der Vorstellung des ewigen Hohenpriesters (§. 120) die Vermittlung Christi beim Weltgericht zu wenig gepaßt hätte, daher dieselbe hier zurücktreten mußte. Dagegen übt Gott schon hier durch sein des Menschen tiefstes Inneres durchforschendes und beurtheilendes Wort eine richterliche Function aus (4, 12. 13).

3) Wenn nach §. 122, d der Tod Strafe der Sünde ist, sofern er die Menschen der Macht des Teufels überliefert, so hört diese Macht nach 2, 14 für die Erlösten und nach §. 120, c mit der Unterwerfung aller feindlichen Mächte überall auf, und die definitive ἀπώλεια kann daher für die, welche die Todsünde begangen haben, nicht mehr bloß das Bleiben im Tode, sondern nur etwas schlimmeres — und das ist die damit gegebene allmählige Vernichtung — sein.

Zweiter Abschnitt.

Der zweite Brief Petri und der Judasbrief.

Fünftes Capitel.

Die Christenhoffnung und das christliche Tugendstreben.

---

§. 127. Der Gegenstand der christlichen Erkenntniß.

Der Gegenstand der Erkenntniß, welche das Wesen des Christenthums ısmacht, ist zunächst die Gnade Gottes, der uns in dem neuen Kindschafts-rhältniß zur Erlangung der höchsten Verheißungen berufen hat. a) Diese :rheißungen sind zwar die altprophetischen; aber sie haben durch die Er-einung Christi neues Licht und neue Bürgschaft für ihre Erfüllung em-ıngen. b) Die Erkenntniß ist daher zugleich eine Erkenntniß Christi als sers messianischen Herrn und Erretters, der uns mit Gotteskraft alles zum il nothwendige schenkt und durch die von ihm beschaffte Reinigung und Skaufung von der Sünde uns die Heilsvollendung garantirt. c) Auf diese ıllendung bezieht sich darum auch der Glaube, der als ein unersetzliches, n Christo geschenktes Gut treu bewahrt werden muß. d)

a) Das Christenthum erscheint im zweiten Briefe Petri von subjectiver :ite her zunächst, ähnlich wie in den Pastoralbriefen (§. 107, a), als Er-ıntniß (ἐπίγνωσις). In ihr sind die Christen den Befleckungen der Welt tflohen (2, 20), in ihr wird ihnen Gnade und Heil gemehrt (1, 2), in ihr ichst ihr christliches Leben (3, 18), weil durch sie ihnen alles, was zum uen Leben gehört, geschenkt ist (1, 3)[1]. Diese Erkenntniß ist aber keines-:gs eine Einsicht in irgend welche transcendentalen Geheimnisse und hat her mit alexandrinischer Speculation (§. 112, c) nichts zu thun. Als ihr egenstand erscheint 1, 2 Gott und Jesus Christus d. h. Gott, sofern er :rch die Erkenntniß Christi erkannt wird oder sofern er sich in Christo offen-rt hat. Wenn aber nach dieser Stelle in solcher Erkenntniß den Christen

---

1) Dem entsprechend heißt das Christenthum 2, 2 der Weg der Wahrheit d. h. die : uns gegebenen Wahrheit (1, 12) entsprechende Lebensweise. Auch Jud. v. 5 sind die er solche, die schon einmal Alles erkannt haben, wenn sich natürlich auch contextgemäß ; πάντα auf all das beschränkt, was der Verfasser ihnen zu sagen hat.

rettung der Seele vom Verderben nur das Correlat zu dem Leben im eminenten Sinne, welches schon nach ATlicher Lehre (Habac. 2, 4) die Folge der wesentlich im Glauben bestehenden Gerechtigkeit (§. 125, c) oder der Unterwerfung unter die väterliche Zucht (12, 9) ist, wie dieses Leben denn überall das Correlat der Errettung bildet (§. 50, c. 57, d. 96, c).

d) Die Endvollendung beginnt in dem unbeweglichen Reiche (12, 28) d. h. in dem vollendeten Gottesreiche (Vgl. §. 34, a. 57, d), das zwar die Christen in Empfang zu nehmen im Begriff sind, dessen Eintritt aber doch die mit der letzten Bewegung Himmels und der Erde (v. 26. 27) eintretende Umwandlung (1, 11. 12) voraussetzt (Vgl. §. 117, d). Dieses Reich erscheint unter dem Bilde der von Gott selbst gegründeten Stadt (11, 10), nach der sich als nach ihrer himmlischen Heimath schon die Erzväter sehnten (v. 14 bis 16), weshalb sie sich auf Erden als Fremdlinge und Pilgrime fühlten (v. 13. Vgl. v. 9. 10). Aber auch die Christen, obwohl sie in gewissem Sinne schon zu diesem himmlischen Jerusalem gekommen sind (12, 22), sehnen sich doch nach dieser bleibenden Stadt der Zukunft (13, 14) als ihrem besseren Besitzthum (10, 34) und müssen sich darum, wie bei Petrus (§. 51, a. Anm. 1), auf dieser Erde als Fremdlinge und Pilgrime fühlen. In dieser himmlischen Gottesstadt werden sie in unmittelbarer Nähe Gottes leben, sein Angesicht schauend (12, 14. Vgl. §. 34, b. 99, b), und, vom Verderben errettet, an seiner Herrlichkeit (Vgl. §. 118, c. Anm. 6) Antheil nehmen (2, 10: *εἰς δόξαν ἀγαγόντα, τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας*). Die Endvollendung ist hienach nicht eine irdische (Vgl. Riehm, S. 797), jedenfalls erscheint auch hier, wie §. 34, a. 99, b, durch die eingetretene Weltumwandlung der Gegensatz von Himmel und Erde aufgehoben. Es bedarf daher auch zur Theilnahme an derselben noch der Auferstehung, welche der christliche Fundamentalunterricht bereits verkündet (6, 2) und welche eine bessere ist als die bloße Wiedererweckung zum irdischen Leben (11, 35), welche einzelne Fromme erfuhren [7]. Endlich aber gehen die Gläubigen ein in die Ruhe Gottes; denn wie er am siebenten Tage ruhte (Gen. 2, 2), so ruhen auch sie nun von allen ihren Werken (4, 3. 4. Vgl. v. 10). Die Ruhe, die Israel im gelobten Lande fand, war davon nur ein unvollkommenes Abbild (4, 8), da sie um ihres Unglaubens willen (4, 6) zur vollkommenen Ruhe nicht eingehen konnten (3, 18. 19). Damit beginnt die ewige Sabbathfeier des Gottesvolkes (4, 9).

---

gert noch Riehm, S. 671 aus 4, 12, daß der Mensch trichotomisch gedacht sei (Vgl. §. 27, c).

7) Daß diese Auferstehung eine allgemeine ist (Riehm, S. 794), ist schon dadurch ausgeschlossen, daß dieselbe hier als das Hoffnungsziel der Gläubigen bezeichnet wird (Vgl. §. 99, b). Damit stimmt die not. b erörterte Vorstellung von der ewigen ἀπώλεια, welche auf qualvolle Vernichtung der Gottesfeinde führt, und 6, 2, wo die ἀνάστασις und das κρῖμα αἰώνιον die beiden Seiten der eschatologischen Zukunftsaussicht sind. Wie sich der Verfasser den Eintritt der Ueberlebenden in die Herrlichkeit der himmlischen Gottesstadt gedacht habe, erhellt nicht. Die Umwandlung der Weltgestalt scheint auch ihre Leiblichkeit mit umzuwandeln (Vgl. §. 34, b). Gewiß aber haben die Geister der Vollendeten (12, 23), obwohl sie wie die Gemeinde der Erstgeborenen schon Bürger der himmlischen Gottesstadt sind, eben weil sie noch nicht auferstanden, an dieser letzten Vollendung noch keinen Theil, wie denn auch das unbewegliche Reich nur für Alle zu gleicher Zeit, nemlich nach der letzten Weltkatastrophe (12, 26—28), kommen kann.

Zweiter Abschnitt.

Der zweite Brief Petri und der Judasbrief.

Fünftes Capitel.

Die Christenhoffnung und das christliche Tugendstreben.

---

§. 127. Der Gegenstand der christlichen Erkenntniß.

Der Gegenstand der Erkenntniß, welche das Wesen des Christenthums ausmacht, ist zunächst die Gnade Gottes, der uns in dem neuen Kindschaftsverhältniß zur Erlangung der höchsten Verheißungen berufen hat. a) Diese Verheißungen sind zwar die altprophetischen; aber sie haben durch die Erscheinung Christi neues Licht und neue Bürgschaft für ihre Erfüllung empfangen. b) Die Erkenntniß ist daher zugleich eine Erkenntniß Christi als unsers messianischen Herrn und Erretters, der uns mit Gotteskraft alles zum Heil nothwendige schenkt und durch die von ihm beschaffte Reinigung und Loskaufung von der Sünde uns die Heilsvollendung garantirt. c) Auf diese Vollendung bezieht sich darum auch der Glaube, der als ein unersetzliches, von Christo geschenktes Gut treu bewahrt werden muß. d)

a) Das Christenthum erscheint im zweiten Briefe Petri von subjectiver Seite her zunächst, ähnlich wie in den Pastoralbriefen (§. 107, a), als Erkenntniß (ἐπίγνωσις). In ihr sind die Christen den Befleckungen der Welt entflohen (2, 20), in ihr wird ihnen Gnade und Heil gemehrt (1, 2), in ihr wächst ihr christliches Leben (3, 18), weil durch sie ihnen alles, was zum neuen Leben gehört, geschenkt ist (1, 3)[1]. Diese Erkenntniß ist aber keineswegs eine Einsicht in irgend welche transcendentalen Geheimnisse und hat daher mit alexandrinischer Speculation (§. 112, c) nichts zu thun. Als ihr Gegenstand erscheint 1, 2 Gott und Jesus Christus d. h. Gott, sofern er durch die Erkenntniß Christi erkannt wird oder sofern er sich in Christo offenbart hat. Wenn aber nach dieser Stelle in solcher Erkenntniß den Christen

1) Dem entsprechend heißt das Christenthum 2, 2 der Weg der Wahrheit d. h. die der uns gegebenen Wahrheit (1, 12) entsprechende Lebensweise. Auch Jud. v. 5 sind die Leser solche, die schon einmal Alles erkannt haben, wenn sich natürlich auch contextgemäß das πάντα auf all das beschränkt, was der Verfasser ihnen zu sagen hat.

[illegible] 21),
[illegible] ragt. a[illegible]
[illegible] v. 3 [illegible]
[illegible] zeichen[illegible]
[illegible] tens
[illegible] man
[illegible] nn
[illegible] chen
[illegible] derr.
[illegible]
[illegible] ihn
[illegible] nde
[illegible] u[illegible]
[illegible] 20
[illegible]
[illegible] De
[illegible] eb
[illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible] da
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] angel
[illegible] Sgl.
[illegible]
[illegible] derr. [illegible]
[illegible] ange
[illegible] 70.
[illegible] 11.
[illegible] Vortrag

ten, wo ihnen Christus in seiner Herrlichkeit erschien und eine himmlische Stimme ihn für den Messias erklärte, die göttliche Machtfülle (Vgl. v. 3) Christi verkündigt, wie sie sich bei seiner messianischen Ankunft offenbaren wird (v. 16—18). Damit ist einerseits ein neues Licht gefallen auf die Art, wie sich die prophetische Verheißung erfüllen wird (mittelst der Parusie Christi, mit der auch nach 3, 4 die Erfüllung aller Verheißung gegeben ist), andererseits hat diese Erfüllung selbst eine neue Bürgschaft empfangen, so daß wir nun das prophetische Wort als ein zuverlässigeres besitzen (1, 19). Die christliche Erkenntniß ist also wesentlich eine Erkenntniß davon, daß uns Gott in der Erscheinung Christi die prophetische Verheißung klarer und zuverlässiger gemacht hat. Es erhellt, wie dadurch die Hoffnung ganz wie bei Petrus (§. 51) in den Mittelpunkt der christlichen Lehranschauung gestellt ist.

c) Hat die prophetische Verheißung durch die Erscheinung Christi neues Licht und neue Gewißheit erhalten, so folgt von selbst, daß die christliche Erkenntniß nicht nur eine Erkenntniß Gottes als dessen, der uns diese Verheißung neu geschenkt, sondern zugleich eine Erkenntniß Christi sein muß (1, 2), in welchem er sie uns neu geschenkt hat, daher sie auch vorzugsweise als solche bezeichnet wird (1, 8. 2, 20. 3, 18). Erkannt aber wird dabei Jesus Christus in seiner messianischen Qualität zunächst als unser Herr (1, 2. 8. Vgl. v. 14. 16. Jud. v. 4. 17. 21. 25) oder als der Herr schlechthin (*ὁ κύριος* 3, 2. Vgl. 2, 20), ja als der Alleinherrscher (*ὁ μόνος δεσπότης* Jud. v. 4. Vgl. 2, 1)[5]), was nur den zu göttlicher Herrlichkeit erhöhten messianischen Herrn bezeichnen kann, da auch hier noch sehr häufig *κύριος* (2, 9. 11. 3, 8. 9. 10. Jud. v. 14. Vgl. v. 5. 9: *ὁ κύριος*. 3, 15: *ὁ κύριος ἡμῶν*) von Gott vorkommt (Vgl. §. 50, a). Als solcher wird er 3, 18 durch eine Doxologie, wie sie Judas auf den einigen Gott bezieht (v. 25), gepriesen und seine Macht, wie sie die Apostel verkündigen (1, 16), ist eine *θεία δύναμις* (1, 3), weil sie uns alles zu schenken vermag, was uns zum Heile noththut. Als der messianische Herr ist er aber zugleich der messianische Erretter (*ὁ κύριος ἡμῶν καὶ σωτήρ* 1, 1. 11. 3, 18. Vgl. 2. 20. 3, 2: *ὁ κύριος καὶ σωτήρ*. Vgl. Act. 5, 31 und dazu §. 40, d)[6]), und eben darin liegt für die Christen die Bürgschaft der Heilsvollendung, welche mit der Errettung vom Verderben überall gegeben ist. Inwiefern wir in ihm diese Bürgschaft haben, erhellt aus 1, 9, wo vorausgesetzt wird, daß der Christ die Reinigung von seinen vormaligen Sünden hat, und, da das Bewußtsein davon nach dem Zusammenhange als ein Stück der Erkenntniß Christi erscheint (v. 8), offenbar die durch die Besprengung mit dem Blute Christi

---

5) In beiden Briefen heißt Jesus nur Ἰησοῦς Χριστός; die Lesarten Ἰησοῦς (Jud. v. 4) und Χριστὸς Ἰησοῦς (v. 1) sind ohne Zweifel unecht. Nach der gangbaren Lesart würde er 1, 1 sogar θεός genannt werden; doch ist dort wohl κύριος zu lesen. Nie wird er von Petrus ὁ υἱὸς θεοῦ genannt, nur 1, 17 heißt mit Beziehung auf die ihn für den Sohn Gottes im messianischen Sinne erklärende Gottesstimme (not. b) Gott der πατήρ (Vgl. 1 Petr. 1, 2. 3 und dazu §. 50, a. Anm. 1). Dagegen bezieht sich das θεὸς πάτηρ bei Jud. v. 1 auf die Kindschaft der Christen (not. a).

6) Auch bei Paulus heißt Christus unser σωτήρ, besonders in den Pastoralbriefen (§. 108, a), wo daneben auch Gott so genannt wird (Vgl. Jud. v. 25: ὁ σωτὴρ ἡμῶν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ), während er hier stets der σωτήρ schlechthin heißt, was der Sache nach mit der petrinischen Lehre stimmt (§. 50, d).

(1 Petr. 1, 2, vgl. §. 49, c) vollbrachte Reinigung von der Sündenschuld, wie §. 123, a, gemeint ist. Andererseits wird er als der Herr bezeichnet, der uns erkauft hat (2, 1), was dem petrinischen Begriff der λύτρωσις entspricht (§. 49, d), so daß es hier die in Christo gegebene Befreiung von der Herrschaft der Sünde ist, welche uns die Errettung verbürgt.

d) Mit der durch Christum vermittelten Erkenntniß der Verheißungen, zu deren Erfüllung Gott uns berufen hat (1, 3. 4), verbindet sich, wie 1, 5 vorausgesetzt wird, der Glaube, der also auch hier, wie bei Petrus (§. 44, a Anm. 2) und namentlich im Hebräerbrief (§. 125, b), wesentlich als Vertrauen auf die Erfüllung der Verheißung gedacht ist. Derselbe kann daher nicht nur, weil durch die Erscheinung Christi vermittelt (Vgl. 1 Petr. 1, 21), als eine Gabe Christi, sondern auch, sofern er die Heilsvollendung bedingt, als höchst werthvolle Gabe bezeichnet werden (1, 1)[7]). Wenn Judas v. 3 ermahnt, für den Glauben zu kämpfen, so zeigt der ganze Brief, in welchem es sich nirgends um Lehrfragen handelt, daß dabei nicht an eine Glaubenslehre zu denken ist, sondern an ein ernstliches Ringen, durch welches man die Versuchung zu dem die endliche gemeinsame σωτηρία (v. 3) vereitelnden und darum das Vertrauen auf die Heilsvollendung illusorisch machenden sündlichen Abfall (v. 4) überwindet. Nur als ein Gut (wie 2 Petr. 1, 1) ist auch hier der Glaube gedacht und zwar als ein unersetzliches, weil das der Christengemeine der Gegenwart (τοῖς ἁγίοις) von den Aposteln einmal überlieferte Gut, wenn es verloren gegangen, nicht durch ein anderes gleich werthvolles ersetzt werden kann. Nur als das allerwerthvollste und daher mit heiligstem Ernste zu hütende Gut heißt der Glaube nach v. 20 ἁγιωτάτη[8]), und wenn derselbe hier als das Fundament bezeichnet wird, worauf das ganze christlich-sittliche Leben sich auferbaut, so liegt darin nur der Grundgedanke unserer Briefe, wonach die Erkenntniß oder der Glaube eben wegen ihres Gegenstandes das treibende Motiv für alles christliche Tugendstreben ist.

7) Die Stelle erklärt sich nur so, daß der judenchristliche Verfasser an Heidenchristen schreibt, welche auf Grund der Erscheinung Christi eine Zuversicht auf dieselbe Heilsvollendung wie die Judenchristen, also eine gleich werthvolle erlangt haben, und daß dies auf die Juden und Heiden mit gleicher Unparteilichkeit das Heil zutheilende Gerechtigkeit Christi (lies: τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ σωτῆρος) zurückgeführt wird. Dagegen ist kein Grund, die πίστις hier oder im Judasbriefe im objectiven Sinne zu nehmen, wie Schmid II. S. 21s. 143 will, zumal Jud. v. 5 das μὴ πιστεύσαντες ohne Zweifel den Mangel an Gottvertrauen bezeichnet, um deßwillen die murrende Wüstengeneration umkam (Vgl. Num. 14.

8) Als heilig ist auch in unseren Briefen, wie §. 84, d. Anm. 11, zunächst das bezeichnet, was von Gott herstammt, wie der Geist Gottes (Jud. v. 20. 2 Petr. 1, 21) und das göttliche Gebot (2, 21), sodann alles, was Gott im engeren Sinne angehört, wie seine Engel (Jud. v. 14. Vgl. §. 64, a), seine Propheten (3, 2. Vgl. Luc. 1, 70. §. 106,) und die Christen (Jud. v. 3), deren Wandel darum heilig sein muß (3, 11). Wie aber schon 1, 18 der Berg der Verklärung heilig heißt, weil er durch das dortige Erlebniß der Apostel eine höhere Weihe empfangen hat (Vgl. Act. 7, 33. 21, 28. 6, 13. Matth. 2, 15), so erscheint auch Jud. v. 20 das Prädicat der ἁγιότης als Bezeichnung einer höheren Weihe, die dies unersetzliche Gut in den Augen der Christen haben soll.

§. 128. Das christliche Tugendstreben.

Die christliche Erkenntniß erweist sich als fruchtbar, wenn die Verkündigung des in Christo gegebenen Heiles zugleich den Eifer zum christlichen ugendstreben weckt. a) Indem dieselbe nemlich die Verheißungen uns vorilt, zu deren Erlangung wir bestimmt sind, giebt sie zugleich das Gebot, es behufs derselben unbefleckt zu erhalten und weckt so mittelst des verheinden und gebietenden Gotteswortes den Eifer, dadurch ihre Erfüllung uns . sichern. b) Das Wesen der christlichen Sittlichkeit besteht theils im Allgeeinen in der gottesfürchtigen Frömmigkeit und Gerechtigkeit, theils insbendere in der Liebe, die sich zunächst als Bruderliebe darstellt. c) Die Mahmg zum christlichen Tugendstreben war aber um so dringlicher, weil inmitn der Christenheit ein principieller Libertinismus auftrat, der in seiner falsen Freiheitslehre bereits den Keim zu einer widerchristlichen Häresie sehen ß. d)

a) Wem der Eifer fehlt, bei seinem Glauben zu dem, was die göttliche ρετή (1, 3) behufs unserer Heilsvollendung gethan, auch seine sittliche Thataft (ἀρετή) beizusteuern (v. 5), der erweist sich als träg und unfruchtbar nsichtlich der Erkenntniß Christi (1, 8), als ein unfruchtbarer Baum (Jud. . 12). Die wahre Erkenntniß muß also fürs sittliche Leben Frucht bringen. s muß einer ganz blind, oder doch sehr kurzsichtig und vergeßlich sein, wenn m nicht die Erkenntniß, daß er durch Christum von den Sünden gereinigt t, zur Vermeidung der Sünden antreibt (1, 9. Vgl. 1 Petr. 2, 24 und dazu . 49, d). Wer sich der falschen Freiheitslehre ergiebt, der verleugnet den errn, als ob er nie erkannt hätte, daß derselbe ihn von der Sündenherrhaft befreit hat (2, 1. Vgl. 1 Petr. 1, 18 ibidem). Als solche, die in der ristlichen Wahrheit befestigt sind, sollen die Christen ordentlicher Weise wisn (1, 12), daß es des christlichen Tugendstrebens zur Heilsvollendung berf (v. 5—11)[1]. Durch die Erkenntniß der uns zu Theil gewordenen Befung wird uns alles geschenkt, was zu dem wahren d. h. Gott wohlgeilligen Leben gehört (1, 3. Vgl. Luc. 15, 24. 32), dies Leben ist also die , 8 geforderte Frucht der Erkenntniß, weshalb die unfruchtbaren Bäume ud. v. 12 zwiefach erstorbene heißen, die, ausgewurzelt, nie mehr zu neuem eben gelangen. Sofern nun die evangelische Verkündigung mit ihren Verißungen diese fruchtbare Erkenntniß wirkt, können diese selbst als dasjenige zeichnet werden, wodurch wir wiedergeboren und so der göttlichen Natur emlich der Gott eigenthümlichen ἁγιότης, vgl. §. 45, d. Anm. 6) theilhafg werden (1, 4), was an die petrinische Lehre von der Wiedergeburt durchs Wort erinnert. Auch hier muß, wie dort (§. 46, a), dem Wort der evangelischen Verkündigung eine unmittelbar göttliche Kraft beigelegt sein, wenn nach

1) Wer Christum erkannt hat (2, 20), der hat auch den Weg der Gerechtigkeit ernnt (v. 21), der v. 2 der Weg der Wahrheit heißt d. h. die Lebensweise, welche der in hristo kund gewordenen Wahrheit entspricht. In der Erkenntniß Christi kann daher allen das Christenleben wachsen (3, 18), oder da diese Erkenntniß den Glauben mit sich ingt, erbaut es sich auf dem Grunde dieses Glaubens (Jud. v. 20).

1, 3 die *θεία δύναμις* Christi durch die Erkenntniß von unserer Berufung, welche doch jene Verkündigung allein mittheilt, uns alles schenkt, was zum wahren Leben gehört; denn in der Wiedergeburt ist bereits der lebenskräftige Keim eines neuen Lebens gesetzt.

b) In Folge der Gotteswirkung, welche die evangelische Verkündigung übt, indem sie die fruchtbringende und erneuernde Erkenntniß hervorruft, sind die Christen entflohen den Befleckungen, mit welchen der *κόσμος* dadurch, daß er sündhafte Begierden im Menschen erregt, denselben beschmutzt (2, 20: *ἀποφυγόντες τὰ μιάσματα τοῦ κόσμου ἐν ἐπιγνώσει*. Vgl. v. 18), und eben damit dem Verderben, welches auf Grund dieser sündhaften Begierden in der Welt herrscht (*ἡ ἐν κόσμῳ ἐν ἐπιθυμίᾳ φθορά*. 1, 4)[2]). Dadurch wissen sich die Christen kraft der ihnen in der Berufung gegebenen Bestimmung zur Heilsvollendung aus der Gesammtheit der sündigen Menschen erwählt (1, 10)[3]). Aber es kommt nun auf ihren, durch die fruchtbringende Erkenntniß zu erzeugenden Eifer (v. 5) an, wenn ihre Berufung und Erwählung festgemacht werden (v. 10), d. h. wenn das dadurch intendirte Ziel an ihnen wirklich realisirt werden soll. Daraus erst erhellt, inwiefern die Erkenntniß der uns gegebenen Verheißungen, wie die Hoffnung bei Petrus (§. 51, d), das Motiv für alles christliche Tugendstreben wird. Es wird nemlich der Blick auf diese Verheißungen den Eifer erzeugen, sich, nachdem man einmal durch die Gotteswirkung derselben der göttlichen Natur theilhaftig d. h. heilig geworden (1, 4), nun auch heilig und unbefleckt zu bewahren (Vgl. §. 123, b), damit man in Frieden d. h. ohne Besorgniß der Endentscheidung entgegensehen könne, welche definitiv über die Erlangung des Verheißenen bestimmt (3, 11. 14. Vgl. Jud. v. 21). Wenn diese Bewahrung, kraft derer wir einst freudig vor Gottes Richterstuhl treten können (Jud. v. 24), auf die Wirksamkeit Gottes zurückgeführt wird (Vgl. v. 1), so bieten auch unsere Briefe Anhalt genug, dies mit Petrus (§. 46, a) von der Wirksamkeit Gottes durch sein Wort zu verstehen. In der Erkenntniß Christi (2, 20) haben wir ein heiliges (d. h. von Gott stammendes) Gebot überkommen, das uns den Weg der Gerechtigkeit weist (v. 21). Dieses Gebot ist das Gebot Christi als des messianischen Herrn und Erretters, das uns von den Aposteln überliefert ist (3, 2) und das ebenso von Paulus nach der ihm gegebenen Weisheit in all seinen Briefen eingeschärft wird (3, 15. 16), nemlich eben jenes Gebot, uns Angesichts der erwarteten Endvollendung unbefleckt zu erhalten (3, 14)[4]).

---

2) Der Begriff des *κόσμος* bezeichnet auch hier noch nicht, wie bei Paulus (§. 67, a), die der Sünde verfallene Menschenwelt, sondern wie im urapostolischen Lehrtropus (§. 46, b. Anm. 3. 55, a) die Gesammtheit des creatürlichen Daseins, den gegenwärtigen Weltbestand (Vgl. auch Hebr. 4, 3. 9, 26. 10, 5), sofern von ihm der verführerische Reiz zur Sünde ausgeht. Der alte Weltbestand, der in der Sündfluth unterging (2, 5. 3, 6), wird ausdrücklich als *κόσμος ἀσεβῶν* bezeichnet (2, 5), um ihn als von gottlosen Menschen erfüllt zu charakterisiren. Zu der Hervorhebung der sündlichen Begierde als des Charakteristicums des vorchristlichen Lebens vgl. §. 46, b. 56, a, aber auch §. 66, c.

3) Schon die Voranstellung der *κλῆσις* zeigt, daß die Begriffe der Erwählung und Berufung nicht in paulinischer Weise (§. 88) fixirt sind, sondern in petrinischer Weise (§. 45, b. Anm. 2) denselben göttlichen Act von verschiedener Seite her bezeichnen.

4) Wenn dies von Paulus schriftlich überlieferte Gebot mit dem Wort der ATlichen

c) Die tiefste Wurzel der christlichen Sittlichkeit bildet hier, wie in den Pastoralbriefen (§. 107, c), die εὐσέβεια; in sie wird das Wesen des wahren Lebens (1, 3 und dazu not. a) zusammengefaßt. Die sittliche Thatkraft nemlich (ἀρετή) genügt nicht, wenn nicht die verständige Einsicht (γνῶσις im Sinne von 1 Petr. 3, 7) hinzukommt (v. 5), welche ihr die rechte Art ihrer Bethätigung vorschreibt. Auch diese hilft aber nichts ohne die Energie der Selbstbeherrschung (ἐγκράτεια), weil sonst die natürliche Leidenschaft die verständige Einsicht überflügelt, und ohne die Energie der Geduld (ὑπομονή), die durch die äußere Leidensanfechtung sich nicht hindern läßt in der einsichtigen Bethätigung der sittlichen Thatkraft. Alle natürliche Einsicht und Stärke hilft aber nichts ohne die gottesfürchtige Gesinnung der wahren Frömmigkeit (εὐσέβεια), weil diese allein dem sittlichen Streben seinen Werth giebt (v. 6). Erst diese Frömmigkeit erzeugt den normalen, gottwohlgefälligen Lebenszustand der δικαιοσύνη, deren Lebensweise (ὁδὸς δικαιοσύνης: 2, 21) das göttliche Gebot fordert und die daher in der Endvollendung vollkommen realisirt werden muß (3, 13). Daher bilden die εὐσεβεῖς den Gegensatz zu den ἄδικοι (2, 9) und die einzelnen Erscheinungen der εὐσέβεια sind identisch mit den Erscheinungsformen des gottgeweihten Wandels (3, 11: ἁγία ἀναστροφή. Vgl. 1 Petr. 1, 14), in welchem sich die Theilnahme an der göttlichen Natur (not. a) realisirt [5]). Eigenthümlich aber ist dem Christenthum die auf Grund des neuen Kindschaftsverhältnisses (§. 127, a) nothwendig gewordene Bruderliebe (1, 7: φιλαδελφία. Vgl. §. 47, a) und die über den Kreis der christlichen Brüder (1, 10. 3, 15) hinausgehende allgemeine Liebe (1, 7: ἀγάπη).



d) Der Judasbrief ist wesentlich gerichtet gegen eine innerhalb der Christengemeinde auftauchende heidnische Gottlosigkeit (ἀσέβεια: v. 4. 15. 18. Vgl. 2 Petr. 2, 6. 3, 7) [6]), deren Eigenthümlichkeit der Wandel in den Lüsten

---

Schrift an Autorität gleichgestellt wird (3, 16), so wird nach 3, 2 ebenso das damit übereinstimmende von den Aposteln überlieferte Herrengebot den Weissagungen der Propheten zur Seite gesetzt, und aus beiden Stellen erhellt nur, daß hier, wie bei Petrus (§. 46, a), die Verkündigung der Apostel eben solch ein Gotteswort ist, wie das Gotteswort des A. T's. (Vgl. auch §. 89, a. 116, b). Als solches wird jenes Gebot ebenso mit Gottes Kraft wirkend gedacht sein, wie das Wort des vollkommenen Gesetzes bei Jacobus (§. 52). Nur die Art, wie nach Jud. v. 20 die Selbstbewahrung in der Liebe Gottes, zu welcher im Blick auf die Erwartung der Endentscheidung aufgefordert wird (v. 21), durch das Gebet im heiligen Geist vermittelt gedacht ist, erinnert an die paulinische Lehre vom heiligen Geiste (Vgl. v. 19), der im zweiten Petrusbrief nur als Princip der Prophetie erwähnt wird (1, 21).

5) Ebenso entsprechen sich in den Pastoralbriefen die εὐσέβεια und die δικαιοσύνη (§. 108, c) und ganz analog bei Petrus die Gottesfurcht und die Gerechtigkeit (§. 45, c), zumal auch hier wie dort beide keineswegs dem christlichen Leben charakteristisch sind, vielmehr schon die ATlichen Frommen εὐσεβεῖς (2, 9) und δίκαιοι (2, 7. 8. Vgl. 2, 5) waren.

6) Daß auch bei Paulus die ἀσέβεια das Charakteristicum des Heidenthums ist, sahen wir §. 69, b.. Der zweite Petrusbrief, der aus dem Judasbrief die Charakteristik jener Libertinisten entlehnt, scheint im Gegensatz dazu die Bezeichnung der Gottesfurcht als εὐσέβεια (statt des ATlich-petrinischen φόβος θεοῦ §. 45, c) gewählt zu haben.

(v. 16. 18. Vgl. 2, 3), insbesondere in den befleckenden Lüsten des Fleisches (2, 18. Vgl. 2, 10. 13. 14. Jud. v. 7. 8. 23) und in der Habgier (2, 14. Vgl. 2, 3) — den specifisch heidnischen Sünden (§. 69, d) — ist [7]). Mit dieser Gottlosigkeit verband sich eine sittliche Zügellosigkeit, die sich an kein Gesetz gebunden achtete (2, 7: ἡ τῶν ἀθέσμων — vgl. 3, 17 — ἐν ἀσελγείᾳ — vgl. 2, 2. 18 — ἀναστροφή) und zwar eine grundsatzmäßige; denn wenn diese Libertinisten die göttliche Gnade zur ἀσέλγεια verkehrten (Jud. v. 4), so müssen sie in ihrem Gnadenstande die Berechtigung zu solcher Licenz gefunden haben und aus v. 19 erhellt, daß sie als die wahren Pneumatiker sich dieselbe zusprachen [8]). Sofern nun der Christ dem Gebote Christi als seines Herrn folgen soll, kann dieser Libertinismus auch als Verachtung und Verleugnung der Herrschaft Christi charakterisirt werden (v. 4. 8. Vgl. 2, 1. 10), dem darum die Berufenen als treue Unterthanen bewahrt werden (v. 1); sofern derselbe aber zugleich unter die Gewalt des Teufels bringt, als lästerliche Geringschätzung der dämonischen Majestäten (δόξαι: v. 8—10. Vgl. 2, 10. 11). Erst im zweiten Petrusbrief aber erscheint dieser Libertinismus ausdrücklich als Verkündiger einer falschen Freiheit (2, 17—19), der sich auf mißverstandene oder verdrehte Aussprüche Pauli und des A. T's. stützt (3, 16) [9]).



§. 129. Die Weltkatastrophe und die Heilsvollendung.

Alle Gottesgerichte der Vergangenheit sind nur ein Vorbild des Strafgerichts, das am großen Tage des Herrn allen Gottlosen, auch denen der Vergangenheit, erst definitiv das Verderben bringt. a). An diesem Tage geht nemlich die gegenwärtige Welt im Feuer unter, das die dem Verderben der

7) Zu diesen fleischlichen Lüsten gehört auch die Schwelgerei, durch welche die Libertinisten die Liebesmahle entweihten (Jud. v. 12. Vgl. 2, 13). Anfänge davon fanden wir schon in der Corinthergemeinde (§. 85, d). Uebrigens steht σάρξ in unseren Briefen überall nur im eigentlichen (2, 10. 18. Jud. v. 7. 8. 23), nie in dem specifisch paulinischen Sinne. Vgl. §. 27.

8) Wenn sie in dieser Stelle als die Unterschied machenden (οἱ ἀποδιορίζοντες) bezeichnet werden, so erhellt aus dem Folgenden, daß sie eben zwischen Psychikern und Pneumatikern unterschieden und sich zu den letzteren zählten, während der Verfasser behauptet, daß sie gerade Psychiker seien, die in Wahrheit den Geist als das höhere Lebensprincip noch gar nicht haben, weil sie sich ganz dem natürlichen Triebleben hingeben. Es scheint hier also ψυχή im Gegensatze von πνεῦμα wesentlich im paulinischen Sinne (§. 68) genommen zu sein, während 2, 8. 14 die ψυχή noch ganz wie bei Petrus und überall im urapostolischen Lehrtropus (§. 27) die Seele als Trägerin des höheren Lebens im Menschen bezeichnet.

9) Der Verfasser befürchtet, daß sich in Zukunft diese falsche Freiheitslehre zu einer förmlichen Theorie (αἵρεσις) ausbilden und eine höchst erfolgreiche, seelengefährliche Propaganda machen werde (2, 1—3); denn wie einst im Volke falsche Propheten aufstanden, so wird es auch in dem NTlichen Gottesvolk (Vgl. §. 45, a) an falschen Lehrern (ψευδοδιδάσκαλοι: v. 1) nicht fehlen. Vielleicht ist im Blick auf diese keimende Irrlehre ähnlich wie in den Pastoralbriefen das Christenthum mit Vorliebe als ἐπίγνωσις gefaßt (§. 127, a).

Welt verfallenen mit dahinrafft. b) Bei seiner Parusie, die nur aufgeschoben ist, um den Christen Raum zur Buße zu lassen, erscheint Christus als der Erretter von diesem Verderben. c) Es beginnt dann sein ewiges Reich in der neuen Welt, in das die tugendeifrigen Christen zum Lohne eingehen, um dort als Gerechte ewig zu leben. d)

a) Indem Judas die Weissagung des Henochbuchs von dem göttlichen Gerichte (v. 14. 15) mit auf die *ἀσεβεῖς* seiner Gegenwart (§. 128, d) bezieht (*ἐπροφήτευσεν καὶ τούτοις*), kann er sagen, daß die Libertinisten schon vorlängst beschrieben seien für dieses Urtheil (v. 4), welches sie nemlich als *ἀσεβεῖς* dem Strafgerichte Gottes überweist, und fortan nicht müde wird, sie dem endlichen Verderben preiszugeben (2 Petr. 2, 3). Ein Typus dieses Endgerichts ist zunächst der leibliche Tod, welchem die aus Aegypten errettete Generation des Volkes Israel verfiel, weil sie ihres Unglaubens wegen zum zweiten Male nicht errettet wurde (Jud. v. 6), und ebenso der gewaltsame Tod, welchen die Zeitgenossen Noahs in der großen Fluth fanden (2, 5. Vgl. §. 50, d). Das Verderben (*ἀπώλεια*), das am Gerichtstage der Gottlosen wartet (3, 7. 9. 16. Vgl. 2, 1), ist also, wie §. 34, c. 57, d, zunächst als ein gewaltsames Ende gedacht, und dieses Verderben schlummert nicht (2, 3); es ist gleichsam jeden Augenblick wach und bereit, über sie hereinzubrechen, ja sie sind ihm bereits verfallen, wie die Rotte Kora einem jähen Untergange verfiel (Jud. v. 11). Ein noch bestimmteres Vorbild dieses Gerichtes ist der Untergang Sodoms und Gomorrha's (2, 6: *ὑπόδειγμα μελλόντων ἀσεβεῖν*), sofern diese Städte in einem unauslöschlichen Feuer unter dem sie bedeckenden Meere fortbrennen (Jud. v. 7). Hienach ist also das Verderben, wie §. 34, d. 126, b, unter dem Symbol des Feuers als ein Zorngericht Gottes gedacht. Endlich hat das vorbildliche Gottesgericht selbst die Engel nicht verschont, die nach Gen. 6 widernatürliche Unzucht mit den Menschentöchtern trieben und dafür in dem Strafort des Hades (*ταρταρώσας*) mit ewigen Banden gebunden und mit tiefer Finsterniß bedeckt sind (Jud. v. 6. 2, 4). Hier ist das Verderben als dunkelste Finsterniß d. h. als tiefste Unseligkeit (§. 34, d) gedacht, wie Jud. v. 13, wo die Libertinisten als Irrsterne geschildert werden, denen das Dunkel der Finsterniß für ewig aufgespart ist (Vgl. 2, 17). Alle diese Gerichtsacte sind nemlich nur vorläufige; die sündigen Engel (Jud. v. 6), wie alle Gottlosen (2, 9. 4), sind an ihrem gleichsam provisorischen Strafort nur aufbewahrt auf das Gericht des großen Tages d. h. des Gerichtstages, welcher hier noch in altprophetischer Weise der Tag des Herrn heißt (*ἡμέρα κυρίου* 3, 10. 12. Vgl. §. 40, d), weil Gott an ihm mit seinen Engelmyriaden (Vgl. Hebr. 12, 22) als der Weltrichter erscheint (Jud. v. 14. 15), vor dessen Majestät Alle stehen werden, um von ihm ihr definitives Urtheil zu empfangen (Jud. v. 24).



b) Das Verderben, welches der Gottlosen wartet, wird noch auf eigenthümliche Weise dargestellt, wenn die Wiedergeborenen der in der Welt herrschenden *φθορά* entflohen sind (1, 4 und dazu §. 128, b), während die, welche gleichsam nur instinktmäßig (*φυσικῶς*), wie die unvernünftigen Thiere, sich auf die irdischen Dinge verstehen, indem sie dieselben zu Genußmitteln verwenden, dadurch der diesen Dingen bestimmten *φθορά* verfallen (*ἐν τούτοις φθείρονται*: Jud. v. 10. Vgl. 2, 12. 19). Der gegenwärtige Weltbestand ist also der *φθορά* verfallen und darum selbst dem Untergange bestimmt,

eine Lehre, die wir auch bei Paulus fanden (§. 99, b). Die eigenthümliche Art, wie sich der Verfasser diesen bevorstehenden Weltuntergang näher denkt, hat man unnöthiger Weise aus zeitgenössischen Philosophemen zu erläutern gesucht. Ganz nach dem Bericht der Genesis denkt er 3, 5 Himmel und Erde in ihrer ursprünglichen Gestalt auf das Schöpferwort Gottes aus den Wassern des Chaos (Gen. 1, 2) hervorgegangen und zwar so, daß die Entstehung des Himmels durch die Scheidung der Wasser (Gen. 1, 7. 8), die Entstehung der Erde durch die Sammlung der Wasser (Gen. 1, 9. 10) vermittelt war. Diese alte Welt ist durch das Wasser der Fluth untergegangen (3, 6, vgl. 2, 5), und die jetzige Weltgestalt ist durch das Verheißungswort Gottes (Gen. 9, 11) gegen eine neue Sündfluth geschützt (3, 7). Soll dennoch auch sie untergehen, so bleibt nur noch das Feuer übrig, als das Element, welches ihr diesen Untergang bringen wird, und da nach not. a auf Grund ATlicher Schilderungen das Zorngericht Gottes als ein verzehrendes Feuer gedacht war, so lag es nahe, den am Tage des Gerichts erfolgenden Weltuntergang durch das Feuer im eigentlichen Sinne vermittelt zu denken, für welches also gleichsam die jetzige Weltgestalt aufgespart ist (v. 7). Am Tage des Herrn werden die Himmel sich brennend auflösen und zischend vergehen, ihre festen Grundbestandtheile, wobei vielleicht an die Gestirne gedacht ist, in der Gluth zerschmelzen und die Erde sammt ihren Werken verbrennen (v. 10. 12). Da nun an demselben Tage das Verderben der Gottlosen eintritt (v. 7) und nach 3, 12 um des Anbruchs des Gerichtstages willen der Weltuntergang erfolgt, so liegt hier ganz deutlich die Vorstellung zu Tage, daß der Weltuntergang selbst die Gottlosen dahinrafft (Vgl. §. 126, b mit §. 33, c) und sie dem Verderben als dem Tode, aus welchem es keine Errettung mehr giebt, überliefert.

c) Der Tag des Gerichts und des Weltunterganges ist unfehlbar zugleich der Tag der Parusie Christi, welche die Apostel nach 1, 16 verkündigen, weshalb seine Ankunft auch 3, 12 mit diesem technischen Ausdruck (§. 57 c. 63, d. 98, a) bezeichnet wird[1]). Es ist mit Unrecht von Baur, S. 319. 320 behauptet, daß unser Brief bereits ein völliges Verzichten auf die Parusiehoffnung in ihrer ursprünglichen Form zeigen soll. Wenn Judas die apostolische Weissagung von frivoler Sittenlosigkeit, die ἐπ' ἐσχάτου τοῦ χρόνου d. h. am Ende der vormessianischen Weltperiode auftreten werde, wie sie auch 2 Tim. 3 sich findet (Vgl. §. 110, a), auf die Libertinisten seiner Gegenwart bezieht (v. 17. 18), so erhellt daraus, daß er bereits in dieser Endzeit zu stehen meint. Auch für den zweiten Petrusbrief ist diese Endzeit bereits angebrochen, wie für Petrus (§. 48, a) und den Hebräerbrief (§. 117, c), ja bereits weit vorgeschritten, da er bei der Reproduction jener Weissagung

---

1) Christus aber erscheint als der Erretter, wie bei Petrus (§. 50, d) und im Hebräerbrief (§. 126, c), oder wenigstens, wie Jud. v. 25, als der Mittler der Errettung vom Gericht und Weltuntergange, der zwar auch die Gerechten hinwegraffen muß, aber doch so, daß sie unmittelbar durch die Auferweckung zum höheren Leben vom Tode errettet werden (Vgl. §. 34, b). Diese Errettung ist es, die allen Christen gemeinsam ist (Jud. v. 3), deren Vorbild die Errettung Israels aus Aegypten bildet (v. 5) und die man selbst den Verführten noch ermöglichen kann, indem man sie wie einen Brand aus dem Feuer reißt (v. 22).

dieselbe ausdrücklich auf die letzten Tage dieser Endzeit bezieht (3, 3: ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν). Er erwartet nach ihr für diese Tage vor Allem frivole Spötter, welche das Kommen der Parusie überhaupt in Zweifel ziehen werden, weil es in der ersten christlichen Generation, in welcher man es erwartete, nicht eingetroffen und demnach überall eine Umwandlung der gegenwärtig schon so lange bestehenden Weltgestalt nicht mehr zu erwarten sei (3, 3. 4. Vgl. §. 112, b) [2]). Die Polemik gegen solche voraussichtliche Zweifel war aber um so nothwendiger, als man bereits in der Gemeinde über eine Verzögerung der Parusie zu klagen begann (v. 9). Der Verfasser wendet gegen diese Klage ein, daß der Aufschub der Parusie keine Verzögerung, sondern ein Werk der Langmuth Gottes sei, welcher die abfälligen Christen zur Sinnesänderung (Vgl. §. 21. 40, b. 124, c) führen und so vor dem Verderben erretten wolle (v. 9). Wenn also Gott nach seiner Langmuth der gesunkenen Christenheit durch den Aufschub des Gerichts noch Zeit zu einer zweiten Buße gelassen hat, wie einst dem Volk Israel zu seiner ersten Buße (§. 42, b), so sollen sie die Langmuth Gottes für den Grund ihrer Errettung halten (3, 15) und das Kommen des Herrentages selbst dadurch beschleunigen, daß sie durch einen heiligen Wandel ein ferneres langmüthiges Warten auf ihre Sinnesänderung unnöthig machen (v. 12). Kommen aber wird der Tag des Herrn gewiß und zwar unverhofft, wie ein Dieb in der Nacht (3, 10. Vgl. §. 33, a), so daß auch hier von allen Seiten erhellt, wie das nahende Ende das Motiv des christlichen Tugendstrebens ist (§. 128, b).

d) Mit der Parusie beginnt das ewige Reich Christi (1, 11. Vgl. §. 110, b), und der Eintritt in dasselbe wird nach dem Grundsatz der Vergeltungslehre (§. 32, b. 51, d. 57, b) schon durch den Ausdruck als äquivalenter Lohn dargestellt (ἐπιχορηγηθήσεται) dafür, daß der Christ das Seinige gethan hat (v. 5: ἐπιχορηγήσατε), um seine Erwählung festzumachen (v. 10). Andererseits ist das Verderben der Gottlosen der Lohn ihrer Ungerechtigkeit (2, 13), den sie dafür empfangen, daß sie wie Bileam um irdischen Genusses willen gesündigt, weil sie den Lohn der Ungerechtigkeit liebten (v. 15. Vgl. Jud. v. 11). Wie aber nach §. 32, d die Größe der Strafe abhängt von der Größe des Antriebes, den einer hatte die Schuld zu vermeiden, so wäre es den rückfälligen Christen besser, den Weg der Gerechtigkeit nie erkannt zu haben, weil nun, wo das letzte mit ihnen ärger geworden als das erste (Vgl. Matth. 13, 45), ihre Strafe nur schwerer sein kann (2, 20. 21). Uebrigens sind auch die Christen im Gericht keineswegs von allen Mängeln frei und erwarten darum in demselben die Barmherzigkeit ihres Herrn Christus (Jud. v. 21), welche sie erretten wird (Vgl. Jac. 2, 13 und dazu §. 57, b). Das ewige Reich Christi aber beginnt auf Grund der Verheißung (Jesaj. 65, 17) in dem neuen Himmel und der

---

2) Richtet der Verfasser gegen den zu erwartenden letzteren Einwand seine Belehrung über den bevorstehenden Weltuntergang im Verhältniß zu dem Untergange der alten Welt in der Sündfluth (not. b), so macht er gegen ersteren gelten, daß nach Psalm 90, 4 das göttliche Zeitmaß ein anderes sei, als das menschliche, und Gott also nicht an eine nach menschlichem Zeitmaß gesetzte Bestimmung über die Parusie gebunden sein könne (3. 8).

neuen Erde, in denen Gerechtigkeit wohnt, also das höchste Ideal realisirt (3, 13) und das ewige Leben ihnen zu Theil wird (Jud. v. 21). Das vollendete Reich ist also auch hier kein irdisches, da die gegenwärtige Weltgestalt ja verschwunden ist (Vgl. §. 34, a. 99, b. 126, d). Vom Gesichtspunkt dieser Zukunftsaussicht erscheint das irdische Leben als ein Wanderleben, wie bei Petrus (§. 51, a. Anm. 1); unser Leib als ein Wanderzelt, das wir abbrechen, um zur ewigen Heimath einzugehen (1, 13. 14. Vgl. 2 Cor. 5, 1. 4. 6. 8).

Dritter Abschnitt.

Die johanneische Apocalypse.

Sechstes Capitel.

Das apocalyptische Zukunftsbild*).

---

§. 130. Die Vorboten der Wiederkunft Christi.

Die Apocalypse will die nächste Zukunft verkündigen, deren Mittel-
unkt das unmittelbar bevorstehende Kommen Christi zum Gericht bildet. a)
ls Vorboten bezeichnet sie eine Reihe vorläufiger Zorngerichte Gottes,
elche die ungläubige Welt, freilich vergeblich, zur Buße zu erwecken ver-

*) Gegen meine „Apocalyptische Studien“ (Stud. und Krit. 1869, 1), in denen ich
Auffassung der Apocalypse, von welcher die folgende Darstellung ausgeht, näher zu
ründen und die großen Bedenken, welche der herrschenden entgegenstehen, darzulegen
rsucht habe, hat bis jetzt von den Vertretern der letzteren leider nur Hilgenfeld (in
ner Zeitschrift 1869, 4) einige Einwendungen erhoben, auf die ich im Folgenden so
gehend als möglich Rücksicht genommen habe. Freilich ist auch er über die entscheiden-
n Fragen sehr kurz hinweggegangen, und wenn er meinen Nachweis, daß die ursprüng-
he Nerosage, an welche nach der herrschenden Auffassung die Apocalypse anknüpfen soll,
n einem gestorbenen und wiedererstandenen Nero garnichts wisse, damit entkräften
ll, daß ja auch die christlich-apocalyptische Vorstellung den ersten Anlaß zu der ganzen
ge gegeben haben könnte, die dann bei Juden und Heiden Tod und Auferstehung zu
er bloßen Flucht abschwächte (S. 425), so muß ich freilich gestehen, daß ich diese An-
hme für so unnatürlich und unglaublich halte, daß ich auch heute noch sie für unsere
age nicht in Betracht ziehen kann. Auch kann ich die Voraussetzung H's. nicht thei-
, wonach die ganze apocalyptische Weissagung der synoptischen Christusreden späteren
atums sein soll als die johanneische Apocalypse; aber daß ich dabei „das richtige Zeit-
rhältniß umkehre“, läßt sich doch eben nur von einer vorgefaßten kritischen Ansicht aus
haupten. Zunächst liegt soviel vor Augen, daß die ganze apocalyptische Perspective je-
r in den bedeutendsten Punkten soviel einfacher ist und soviel ältere Verhältnisse vor-
setzt, daß, wenn dieselbe auch nur in Schriften vorkäme, die jünger als unsere
ocalypse sind, dies für die wesentliche Treue der Ueberlieferung, aus der sie stammt,
r das allergünstigste Präjudiz ergeben könnte.

suchen. b) Auch die aus allen Völkern gesammelte Gottesgemeinde, die Erbin der Verheißungen Israels, aber, die vor diesen Plagen bewahrt bleibt, hat schwere Prüfungen zu bestehen, und noch viele aus ihr werden als Märtyrer fallen. c) Inzwischen ist auch die Zeit der Heidenherrschaft über Israel gekommen, von welchem nach neuen Bußmahnungen und neuen Gottesgerichten wenigstens ein Rest gerettet wird. d)

a) Die Apocalypse ist das Zukunftsbuch des Christenthums. Der Verfasser hat gesehen, was nach diesem geschehen wird (4, 1), und schreibt es nieder auf Befehl Christi (1, 19). Es ist aber nicht eine ferne Zukunft, über welche sie Aufschluß ertheilen will, sondern eine unmittelbar nahe (1, 1. 22, 6: ἃ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει. Vgl. Luc. 18, 8), die Erfüllung ihrer Weissagung steht unmittelbar bevor (1, 3. 22, 10: ὁ καιρὸς ἐγγύς). Damit fallen von selbst alle Deutungen der Apocalypse, wonach dieselbe eine Jahrtausende lange Entwicklung in den Blick gefaßt haben soll, mag man dieselbe nun als eine welt- oder kirchen- oder reichsgeschichtliche denken. Wie eine solche Weissagung völlig isolirt dastünde inmitten der übrigen, völlig andersartigen biblischen Weissagung, so stünde sie auch halt- und bodenlos inmitten ihrer Zeit. Den Mittelpunkt der apocalyptischen Zukunftsaussicht bildet nemlich, wie überall im N. T., das Kommen Christi, mit welchem das Ende da ist (ἄχρις οὗ ἂν ἥξω: 2, 25 = v. 26: ἄχρι τέλους), und zwar sein Kommen in den Wolken, wie es Daniel (7, 13) und Sacharja (12, 10) geweissagt (1, 7. Vgl. §. 19, d), welches, wie das Heulen der Erdbewohner zeigt, das Gericht bringt [1]). Da nun alle NTlichen Schriftsteller dieses Kommen Christi als nahe bevorstehend denken, so wäre es unbegreiflich, wie unser Buch davon eine Ausnahme machen sollte. Allerdings lehrt dasselbe, daß Christus unerwartet komme, wie ein Dieb (3, 3. Vgl. §. 33, a), aber ebenso bestimmt sagt es, daß er bald komme (3, 11. 22, 7. 12. 20: ἔρχομαι ταχύ), daß also das Ende nahe bevorstehe. In den kurzen Zwischenraum zwischen der Gegenwart und dieser nahen Zukunft muß also alles fallen, was die Apocalypse verkündigen will.

b) Im unmittelbaren Anschluß an die Weissagung Christi (§. 33, b) läßt die Apocalypse in dem Siegelgesicht aus dem von Christo selbst geöffneten Zukunftsbuch als Begleiter des zum Siege ausziehenden Christus (6, 1. 2) zuerst drei allegorische Gestalten hervorgehen, welche die von ihm als Anfang der Wehen bezeichneten Vorboten seiner Wiederkunft repräsentiren: Krieg, Hungersnoth, Pest (6, 3—8), und aus dem sechsten Siegel das Erdbeben sammt den von ihm als Beginn des Weltunterganges geschilderten Himmelszeichen (6, 12—14), welche von den Erdbewohnern als Vorboten des nahen Gerichtes aufgefaßt werden (v. 15—17) [2]). Nähere Aufschlüsse über die eigentliche Bedeutung dieser Vorboten des Gerichts bringen erst zwei

---

1) Von diesem letzten Kommen Christi ist es vielleicht zu unterscheiden, wenn einzelne vorläufige Strafgerichte so dargestellt werden, daß er kommt und sie ausführt (2, 5. 16. Vgl. v. 22. 23. 3, 3).

2) Wie dieses Siegelgesicht völlig auf der Weissagung Christi beruht, zeigt auch die Scene, welche die Eröffnung des fünften Siegels bringt (6, 9—11), und welche, wie sie im Grunde nur eine Illustration von Luc. 18, 7. 8 ist, besagen will, daß und warum man das Ende nicht zu unmittelbar bevorstehend denken darf.

spätere Gesichte. In dem Posaunengesicht sind es große Plagen nach Art der ägyptischen, welche über die Erdbewohner ergehen (8, 6—13. 9, 1—19). Dieselben sind einerseits als vorläufige Gottesgerichte gedacht, und namentlich die beiden letzten und größten, die höllischen Heuschrecken und das dämonische Reiterheer, sind in phantastischer, Grauen erweckender Weise als furchtbare Gottesgeißeln ausgemalt, sie bringen über die Erdbewohner Qual (9, 5. 6) und Tod (v. 18). Von der anderen Seite aber sind diese Plagen ein letzter, wiewohl vergeblicher Versuch, die Welt zur Buße zu bewegen (v. 20. 21), ein πειρασμός (3, 10), in welchem Gott prüft, ob sie noch zur Buße zu erwecken sind. Noch ausdrücklicher sind diese Plagen (16, 2—11) in dem Schalengesicht (15, 1. 3. 4. 7. 16, 1. 5—7) als göttliche Zornverhängnisse dargestellt, aber auch hier sind sie nicht bloß als Gerichte (Vgl. Meßner, S. 366) gedacht, sondern es ist vorausgesetzt, daß sie die Erdbewohner hätten zur Buße führen können und sollen, obgleich sie es nicht gethan (16, 9. 11. Vgl. v. 21). Selbst der Fall Babels, das letzte dieser Gerichte, das die siebente Zornschale bringt (16, 17—21), soll noch die Erdbewohner zur Buße erwecken (14, 8—11, vgl. v. 6. 7). Diese sich immer steigernden (Vgl. 16, 3 mit 8, 8. 16, 4 mit 8, 10. 16, 10 mit 8, 12) Gerichte und Bußmahnungen sind also die von Christo geweissagten Vorboten seiner Wiederkunft.

c) Schließt sich die ganze Apocalypse an die Weissagung und die typischen Vorbilder des A. T's. an [3]), so ist schon damit gesagt, daß die christliche Gemeinde nur die Fortsetzung der ATlichen Gottesgemeinde ist, deren Verheißung in ihr Erfüllung wird (§. 115, a). Das Weib mit dem Kranz von zwölf Sternen ums Haupt, das den Messias gebiert (12, 1. 2. 5), ist ohne Zweifel die ATliche Theokratie, wie sie in dem Zwölfstämmevolk verwirklicht war, es ist aber zugleich nach der Geburt des Messias die gläubige Messiasgemeinde (v. 6. 13), deren Samen (d. h. die einzelnen Gläubigen) der Satan verfolgt (v. 17). Diese ist das Königreich von Priestern, das Israel nach Exd. 19, 6 sein sollte (1, 6. Vgl. §. 45, c), das Jehova priesterlich dient mit dem Rauchwerk seiner Gebete (5, 8. 8, 3. 4. Vgl. Hebr. 13, 15), die Erstlingsgarbe, Gott und dem Messias dargebracht (14, 4. Vgl. §. 54, b. 61, c), das Volk Gottes (18, 4). Aber freilich deckt sich der Bestand dieses wahren Israel in der Gegenwart keineswegs mehr mit dem Bestande des empirischen Volkes. Die ungläubigen Juden, welche die Christen verfolgen, geben nur lügnerisch vor, daß sie Juden seien, in Wahrheit sind sie eine Satanssynagoge (2, 9. 3, 9), sie sind also aus der Gemeinschaft Israels, aus der Theokratie, wie sie sich in der messianischen Zeit darstellt, ausgeschlossen (§. 42, b. 44, c. 117, b). In dem gegenwärtigen Bestande der Gottesgemeinde bildet das Judenchristenthum nicht einmal mehr den Grundstock wie bei Petrus (§. 44, d), dem ohne Zweifel im Wesentlichen heidenchristlichen Bestande (Vgl. §. 112, a) der sieben kleinasiatischen Gemeinden, an welche die Apocalypse addressirt ist (1, 4. 11), entsprechend, erscheint dieselbe als aus allen Völkern gewonnen (5, 9. 7, 9. 14, 3)[4]). Wenn nun

3) Am stärksten lehnt sich die Darstellung des Apocalyptikers an Jesajas, demnächst an Ezechiel und Daniel, weniger an Jeremia, Sacharja und die Psalmen an, doch zeigen sich auch Anklänge an fast alle kleine Propheten, an Hiob, die Proverbien und den Pentateuch (Vgl. §. 74, a. 116, c).

4) Wenn Baur, S. 212 meint, die Heiden gehörten nur zur christlichen Gemein-

die ägyptischen Plagen der vorbereitenden Gottesgerichte (not. b) über die Erdbewohner ergehen, bleibt die Gottesgemeinde davon verschont, wie einst Israel in Aegypten (9, 4), ausdrücklich werden die Glieder derselben mit einem Siegel als solche bezeichnet, die davor bewahrt bleiben (7, 2. 3), und grade bei dieser Versiegelung erscheint die NTliche Gemeinde immer noch nach dem Typus der ATlichen, der ihre ideelle Identität mit dieser constatiren soll, als ein Volk von zwölf Stämmen, aus deren jedem je 12000 versiegelt werden (v. 3—8)[5]. Damit soll aber keineswegs gesagt sein, daß die Gottesgemeinde von den Trübsalen der letzten Zeit verschont bleibt, vielmehr stehen ihr nur andere schwere Prüfungen bevor. Daß die Christen in den letzten Tagen schwere Drangsale (θλῖψις: 1, 9. 2, 9. 10. 7, 14) zu bestehen haben werden, ist auf Grund der Weissagung Christi (§. 30, a) allgemein apostolische Lehre (§. 51, b. 98, a). In welcher Weise dieselben gedacht werden, hängt von der Zeitstellung des Apocalyptikers ab, in welcher die Weltmacht mit roher Gewalt den Kampf wider das Christenthum begonnen hatte (§. 113, a). Schon war das Blut vieler Märtyrer geflossen (6, 10. 16, 6. 18, 20. 24. 19, 2. 20, 4), aber es muß die Zahl derselben noch voll gemacht werden (6, 11) in dem Kampf, welchen der Satan wider die Christen führt (12, 17. 13, 7. 10. 15). Das ist für die Christen die Stunde der Prüfung (3, 10), welche in den Plagen über die ungläubige Welt ergeht (not. b). Wenn die Gläubigen also auch vor *dieser* Prüfung be-

---

schaft, sofern sie in die israelitische Stammgenossenschaft aufgenommen sind, so ist dies doch nur ideeller Weise der Fall, wie bei Paulus (§. 90, c. 105, b), sofern die israelitische Stammgenossenschaft der bleibende Typus der wahren Gottesgemeinde ist. Es hängt lediglich mit der geschichtlichen Situation der Apocalypse zusammen, wenn das Heidenthum, wie es durch die römische Weltmacht repräsentirt ist, als der eigentliche Sitz der Christusfeindschaft erscheint: denn die Satanssynagoge erscheint gelegentlich (2, 9. 10) ebenso als Christenverfolgerin. Allerdings aber erwartet der Verfasser, zu dessen Zeit vielleicht in Folge der neronischen Verfolgung ein Stillstand in der Heidenmission eingetreten war, nach not. b eine irgend umfassende Heidenbekehrung nicht mehr.

5) So gewiß aber das empirische Israel damals gar nicht mehr aus den alten zwölf Stämmen bestand, so gewiß soll damit nicht gesagt sein, daß die Gemeinde der Gläubigen wirklich noch aus einer gleichen Anzahl von Abkömmlingen aus jedem der alten zwölf Stämme besteht, sondern daß dieselbe die Repräsentantin des alten Zwölfstämmevolks und die Erbin seiner Verheißungen ist. Wenn der Messias diese 144,000 um sich sammelt, um mit ihnen zum letzten Kampfe auszuziehen (14, 1. 3), so steht er auf dem Berge Zion, dem Mittelpunkt der ATlichen Theokratie (v. 1). Aber auch damit ist nur die Gemeinde der Gläubigen als die ideale Theokratie dargestellt, indem der heilige Berg der ATlichen Theokratie ideeller Weise zu ihrem Mittelpunkt gemacht wird: denn das empirische Jerusalem ist ja durch den Mord des Messias ein Sodom oder Aegypten geworden (11, 8). Nur von diesem Gesichtspunkte aus wird die Feindin der Gläubigen noch immer mit dem Namen der Feindin der alten Theokratie bezeichnet (Βαβυλών: 14, 8. 16, 19. 17, 5. 18, 2. 10, 21). Noch immer rücken die Feinde zum letzten Kampf über den Euphrat heran und sammeln sich bei Harmagedon (16, 12. 16. Vgl. 9, 14): der große Entscheidungskampf wird außerhalb der Stadt (Jerusalem) gekämpft (14, 20). So gewiß aber diese ganze Schlachtscene nur eine im ATlichen Bilderschmuck prangende Schilderung der endlichen Vernichtung der römischen Weltmacht ist, so gewiß ist dieselbe kein Beweis dafür, daß Jerusalem noch local als Mittelpunkt der Christengemeinde gedacht ist.

wahrt werden, so können sie doch nicht vor der Leidensprüfung überhaupt bewahrt bleiben und zahllose Märtyrer werden einst den Richterstuhl Gottes umstehen und den Lohn ihrer Treue (2, 10) empfangen (7, 9—17).

d) Während das Heidenthum im Ganzen und Großen unbußfertig dem Gerichte entgegenreift (not. b), hat das Volk Israel noch eine Zukunft. Zwar die Einnahme Jerusalems durch die Heiden steht bereits außer Frage (11, 1. 2); die Annahme, daß der Verfasser die Errettung des eigentlichen Tempelhauses gehofft habe, ist Angesichts der Weissagung Christi (Marc. 13, 2) unmöglich und sie läßt sich exegetisch nicht begründen, da bei der eigentlichen Erklärung dieser Worte nicht nur das Tempelhaus, sondern auch die jüdische Priesterschaft (*οἱ προσκυνοῦντες ἐν αὐτῷ*) verschont bleiben müßte. Es kann darum der Tempel Gottes in Jerusalem (11, 1) nur die gläubige Judengemeinde daselbst sein, die schon Christus zur schleunigen Flucht aufgefordert hatte (Matth. 24, 16) und die nun vor diesem Zorngericht über Israel bewahrt wird (12, 6. 13—16), wie nach not. c die Gesammtgemeinde vor den Zorngerichten über die Heidenwelt[6]). Der Vorhof dagegen oder die ungläubige Judengemeinde wird der Heidenherrschaft preisgegeben (11, 2), welche nach dem Typus der danielischen Unglückszeit (Dan. 7, 25. 12, 7) 3½ Jahre dauert. Die Katastrophe Jerusalems ist also nicht mehr das unmittelbare Signal zur Wiederkunft, wie §. 33, b; die Zeit der großen Trübsal, welche die Gläubigen zu erwarten haben (7, 14), fällt nicht mehr zusammen mit dieser Katastrophe, sondern beginnt mit ihr und diese Zeit ist Israel noch als eine Bußfrist gegönnt. So gewiß nemlich diese Heidenherrschaft ein Gottesgericht über Israel ist, so hat sie doch, wie die Plagen (not. b), zugleich den Zweck Israel zur Buße zu führen. Daher sendet Gott in dieser Zeit noch zwei Propheten, gleich Moses und Elias, die freilich wie der letzte Gottgesandte von den Heiden getödtet, aber auferweckt und zum Himmel erhöht werden (11, 3—12). Wenn nun das letzte Gottesgericht (Vgl. 16, 18. 19a) hereinbricht, dann wird zwar immer noch ein großer Theil des Volkes zu Grunde gehen; aber die Uebrigen werden Buße thun (11, 13). Der Apocalyptiker wagt nicht mehr wie Paulus (§. 91, d) auf die endliche Gesammtbekehrung Israels zu hoffen; aber gemäß der altprophetischen Verheißung (Jes. 1, 9. 10, 22. 23. Vgl. Röm. 9, 27—29) wird doch ein Rest Israels gerettet werden. Auch in der Diaspora hofft er noch auf Judenbekehrungen (3, 9). Und während bei Paulus die Gesammtbekehrung Israels

6) Wenn Hilg., S. 422 gegen diese Erklärung einwendet, daß bei Paulus die christliche Gemeinde als solche der wahre Tempel Gottes ist, so kann das doch nicht hindern, dies Prädikat auch auf die judenchristliche Gemeinde zu übertragen, die zwar einen steinernen Tempel hat, aber selbst das geistliche Gotteshaus ist, grade wie es nach meiner Auffassung bei Petrus der Fall ist (§. 45, a). Daß die Gemeinde, die als solche den Tempel selbst bildet, von ihren einzelnen Gliedern, die dann den im Tempel Anbetenden entsprechen, unterschieden wird, ist doch nichts anderes, als wenn Cap. 12 das Weib die Gottesgemeinde, und ihr Same (v. 17) die einzelnen Glieder derselben bezeichnet, obwohl die Gemeinde doch eben aus den einzelnen Gliedern besteht. Wenn aber Hilg. der oben angedeuteten Schwierigkeit der gangbaren Auslegung dadurch entgehen will, daß der Seher die wahrhaft Gläubigen aus Israel in den sonst nur den Priestern offenstehenden (wirklichen) ναὸς τοῦ θεοῦ versetzt schaut (S. 423), so weiß ich mir eben dabei schlechterdings nichts zu denken.

auf das Eingehen des Heidenpleroma folgt, wird hier der Rest Israels bekehrt, ehe die Erdbewohner Buße gethan haben. Dagegen tritt auch hier, wie in der urapostolischen Verkündigung (§. 42, a) und bei Paulus (§. 98, a), mit der endlichen Bekehrung Israels (am Ende der mit der großen Trübsalszeit identischen Zeit der Heidenherrschaft über Israel) sofort das messianische Gericht und die Vollendung ein (11, 14. 15).

§. 131. Die apocalyptische Berechnung des Endes.

Die gottfeindliche Macht, welche während der letzten Trübsalszeit die Christen verfolgt, ist das römische Imperium, wie es nach dem Fall des älteren Cäsarengeschlechts durch die Erhebung der Flavier zur Kaiserwürde wiederhergestellt ist. a) Im Bunde mit ihr steht das Pseudoprophetenthum, das die Erdbewohner bewegt, dem römischen Imperium zu huldigen, und auch die Christen zu heidnischer Unsittlichkeit verführt. b) Mit dem Ablauf der siebenköpfigen Herrscherreihe ist nun die dem römischen Imperium bestimmte Entwicklung vollendet; der achte, der dann noch kommt, kann nur noch die letzte Verkörperung des Antichristenthums sein. c) Er wird mit seinen Thronhelfern selbst die Welthauptstadt zerstören und dann im letzten Kampf von dem wiederkehrenden Messias vernichtet werden. d)

a) Die gottfeindliche Weltmacht, welche die große Trübsal über die Gläubigen herbeiführt, ist dieselbe, welche in der Heidenherrschaft über Jerusalem sich darstellt und dort die Gottgesandten tödtet, also das römische Imperium. Dieses erscheint darum schon 11, 7 als das Thier aus dem Abgrunde. Näher wird es 13, 1. 2 geschildert als ein Ungeheuer, das aus dem Meer im Westen aufsteigt, weil Rom nach jüdischer Anschauung auf den Inseln des Meeres liegt, und in seiner Gestalt die Gestalten der 4 Thiere, welche Dan. 7 die ungöttlichen Weltreiche darstellen, vereinigt, weil es ja als die gesteigertste Erscheinungsform derselben erkannt werden soll, welche die Macht und Herrschaft aller in sich vereinigt. Eben darum trägt es auch von vornherein alle 7 Häupter der danielischen Thiergestalten, deren drei je eins haben, während eins 4 Häupter hat, und auch die 10 Hörner aus Dan. 7, 24 dürfen ihm nicht fehlen. Die Hörner deutet der Apocalyptiker später auf die Statthalter in den Provinzen, die am Ende mit königlicher Machtvollkommenheit auftreten und darum Königsbinden tragen, die Häupter auf die Träger des Imperium selbst, die bekanntlich das Diadem nicht annahmen; dagegen tragen sie 13, 1 den Namen der Lästerung (Augustus = σεβαστός), der nach der Auffassung des Apocalyptikers auf göttliche Verehrung deutet. Diesem Thiere hat der Satan alle seine Macht und Herrschaft über die Welt verliehen. Allerdings hat dasselbe durch den Tod eines seiner Häupter (Nero's) eine Todeswunde empfangen (13, 3. 12. 14), indem es nach dem Sturz des ersten Cäsarengeschlechtes während der Kämpfe des Interregnums schien, als solle das Imperium nicht mehr zur alten Kraft und zu dauerndem Bestande gelangen; aber diese Todeswunde ist durch die Erhebung Vespasians zum Imperium geheilt, und die so wiederhergestellte Weltmacht, die schon einmal die Christen verfolgt hat, empfängt nun für

die 3½ Jahre Macht, die Heiligen zu verfolgen (13, 4—8)[1]) und über Israel zu herrschen. Die Wiederherstellung des Imperium, die mit dem Falle Jerusalems zeitlich ungefähr zusammentrifft, ist also der Anfang der letzten großen Trübsalszeit, die nach der Zahlensymbolik der Apocalypse nicht auf 3½ wirkliche Jahre berechnet, sondern nur nach dem Typus der danielischen Unglückszeit als eine solche charakterisirt wird.

b) Im Bunde mit dem ersten Thiere erscheint 13, 11 ein zweites, das durch seine zwei Lammeshörner eine Art Gegenbild Christi bildet, sich aber durch seine dämonische Sprache ebenfalls als ein Organ des Satan kennzeichnet. Es verführt die Erdenbewohner durch seine Lügenwunder, die Weltmacht anzubeten (v. 12. 14. 16). Die Apocalypse bezeichnet es selbst wiederholt als den Pseudopropheten (16, 13. 19, 20) d. h. als den Repräsentanten des falschen Prophetenthums, das zunächst als die geistige Macht erscheint, durch welche das wiederhergestellte römische Imperium die heid-

1) Die hergebrachte Auslegung, welche bei der Heilung der Todeswunde an die Wiederkunft des gestorbenen Nero denkt, übersieht, daß nirgends von der Heilung des geschlachteten Hauptes, sondern von der Heilung der Todeswunde, welche das Thier durch diese Schlachtung empfangen hat, die Rede ist, und daß die Identificirung des Hauptes mit dem Thiere, das wie bei Daniel einen Collectivbegriff repräsentirt, die ganze Allegorie des Apocalyptikers verwirrt. Hilg., S. 426 meint zwar, der einzelne Imperator sei doch immer der zeitweilige Vertreter des Imperiums und seine Wunde darum die des Thiers. Aber wenn doch nun einmal der Verf. in seiner Allegorie das Imperium als solches durch einen anderen Zug des Bildes darstellt, als die einzelnen Träger desselben, wenn er von jedem etwas besonders aussagt, von diesem die Schlachtung, von jenem die tödtliche Verwundung (was doch nun einmal nicht einerlei ist), so gilt die Voraussetzung, daß er zwischen beidem habe unterscheiden wollen, und eine Auslegung, die dieser Voraussetzung gerecht wird, ist die wortgemäße. Wenn H., S. 429 fragt, was denn Vespasian gethan habe, um die Erwartung zu rechtfertigen, daß mit ihm die letzte Trübsalszeit beginnen werde, so versteht sichs ja von selst, daß Vesp. hier nicht nach seinen persönlichen Eigenschaften in Betracht kommt, sondern als Träger des zur vollen Macht wiederhergestellten Imperiums, das, nachdem es der Satan einmal zu seinem Werkzeuge erkoren, voraussichtlich, sobald es wieder zu Kraft gekommen, sein unter Nero begonnenes Werk fortsetzen wird. Wenn endlich dem Thiere, dessen Todeswunde geheilt ist, noch eine Frist von 3½ Jahren gegeben wird (und zwar nicht zukünftig, wie H. wegen seiner falschen Deutung des ἐθεραπεύθη annehmen muß, sondern offenbar in der Gegenwart des Sehers), um gegen die Gottesgemeinde zu wüthen (13, 5—7), während der mit dem Thiere identische letzte Weltherrscher (17, 11) d. h. der, in welchem sich das antichristliche Wesen des Thiers am vollständigsten personificirt, sobald alle 10 Hörner ihm ihre Macht übertragen haben (v. 13) d. h. sobald er Weltherrscher geworden, sofort den letzten Kampf mit dem Messias beginnt, in dem er untergeht (v. 14), so ist damit jede Identificirung des Thieres in Cap. 13 mit dem persönlichen Antichrist unmöglich gemacht, und ich sehe nicht, wie die Glossen, mit denen H. S. 427. 28 meine Darlegung begleitet, irgend einen Gegenbeweis dagegen führen können. Die Deutung des Zahlenräthsels 13, 18 auf Nero, der mir die erheblichsten Gründe entgegenzustehen scheinen, würde an sich noch gar nicht einmal gegen mich etwas beweisen, da ja jedenfalls der so geheimnißvoll eingeführte Name nicht ein simpler Eigenname, sondern nur eine charakteristische Wesensbezeichnung sein kann und so auch das römische Imperium als solches in seiner antichristlichen Qualität immerhin mit dem Namen des ersten Christenverfolgers bezeichnet sein könnte.

nische Welt für sich gewinnt. Zu Grunde liegt dieser Anschauung wohl die Thatsache, daß Vespasian mit Hülfe heidnischer Orakel und Wunderzeichen das Imperium erlangt hatte, also durch die Macht heidnischen Gauklerwesens das Imperium restaurirt war (not. a)[2]). Schon Christus hatte aber auch die Gläubigen vor falschen Propheten gewarnt (Marc. 13, 22) und von jüdischen Messiassen geweissagt (Matth. 24, 5. Vgl. §. 33, a). Paulus hatte den jüdischen Pseudomessias zugleich als die höchste Verkörperung dieses Pseudoprophetenthums gedacht (§. 63, c). Der zweite Petrusbrief hatte in dem Auftreten der falschen Freiheitslehre bereits das Nahen des Pseudoprophetenthums der letzten Zeit gemuthmaßt (§. 128, d). Auch unser Buch kennt eine satanische Pseudoprophetie (2, 20. 24. Vgl. v. 2), welche die Christenheit zu heidnischem Libertinismus verführt. Wenn daher auch in dem Gesichtskreise, in welchem unser Prophet sich vorzugsweise bewegt, die Pseudoprophetie vor Allem auf heidnischem Boden wirksam ist, so können doch diese Erscheinungen innerhalb der Christenheit davon nicht ausgeschlossen gedacht werden, sofern sie die Gläubigen zu heidnischer Unsittlichkeit verführen und sie dadurch ebenfalls bewegen, der Weltmacht zu huldigen.

c) Wenn es heißt, daß das Thier war und nicht ist und wiederkommen wird aus dem Abgrunde, um ins Verderben zu gehen (17, 8), so kann dies nicht auf die Wiederkunft Nero's bezogen werden, der v. 10 deutlich als eines der Häupter erscheint und zwar als gestorben, während das Thier selbst auch während seines (relativen) Nichtseins von den Erdbewohnern gesehen, ja nach 13, 3. 4 angestaunt und angebetet wird, also vorhanden sein muß, sondern nur darauf, daß das Thier in seiner gegenwärtigen Gestalt d. h. das römische Imperium unter der milden Regierung seines Trägers Vespasian die antichristliche Qualität, die es einst unter der Regierung des Christenverfolgers Nero hatte, einstweilen noch nicht hat, aber dieselbe immer mehr und einst in höchster Potenz annehmen und dann sofort dem Verderben verfallen wird[3]). Hieran eben schließt sich ganz nach der Weise der jüdischen

---

2) Ich kann nun einmal unmöglich finden, daß eine vereinzelte Thatsache, wie „die Mathematiker und dergl. in der Umgebung Nero's dieses falsche Prophetenthum weit besser erklären" (Hilg. S. 429). Wie aber das Bild, welches der falsche Prophet dem Thiere machen heißt (13, 14) oder die Anbetung desselben (v. 15) für den persönlichen Nero sprechen soll, ist doch nicht einzusehen, da ja auch nach meiner Auffassung das Thier immer nur in dem jeweiligen Träger des Imperiums da ist, welcher abgebildet werden kann, das Bild selbst aber natürlich ihm weniger als Person, vielmehr in seiner Kaiserwürde d. h. als dem Vertreter des Imperiums zukommt. Daß aber für den Apocalyptiker zwischen der Huldigung, die dem neuen Imperator dargebracht wird, und zwischen der gotteslästerlichen Apotheose desselben nur ein gradueller Unterschied sei, gesteht ja Hilg. selbst S. 428 zu, wo er sagt, daß das römische Imperium für ihn schon gegenwärtig eine gewisse Verehrung hat.

3) Inwiefern Hilg., S. 431 meiner Auffassung entgegenhält, daß das Emporsteigen des Thiers aus dem Abgrunde der Zukunft angehört, und daß es sich dabei um einen bestimmten Kaiser und nicht um das Imperium handelt, verstehe ich nicht, da ich dies ja nie bestritten habe, vielmehr grade aufs Bestimmteste zwischen dem Thier, das in der Gegenwart des Sehers aus dem Meere aufsteigt (13, 1), um nach Heilung seiner Todeswunde die Trübsalszeit über die Gemeinde herbeizuführen, und dem, das am Schlusse der 3½ Jahre 11, 7. 17, 8 aus dem Höllenabgrund (nicht aus dem Hades, wie es der ver-

Apocalyptik die Combination des Verfassers, wodurch er die bevorstehende Entwicklung der gottfeindlichen Weltmacht in ihren noch rückständigen Momenten zu enträthseln sucht. Die Siebenzahl der Häupter des Thieres ist durch Daniel gegeben (not. a), das Zusammentreffen derselben mit der Zahl der sieben Hügel, auf welchen das Weib d. h. die Welthauptstadt thront (17, 5. 6. Vgl. v. 9), ist dem Verfasser vollends ein Zeichen, daß dem Thiere, welches das Weib trägt (17, 3), d. h. dem Imperium, welches Rom zur Welthauptstadt macht, eine Reihe von sieben Herrschern bestimmt ist. Nun sind nach v. 10 fünf dieser Häupter d. h. die fünf ersten Kaiser aus dem alten Cäsarengeschlecht bereits gefallen. Da die Kaiser des Interregnums, während dessen das Thier an der Todeswunde litt (not. a), natürlich nicht mitgezählt werden können, ist der sechste gegenwärtig regierende Vespasian. Ihm folgt, da ja mit Vespasian ein neues Kaiserhaus zu Bestand gekommen, als siebenter sein Sohn Titus, der aber, da das Ende nahe ist, nur kurze Zeit regieren kann. Soll dann nach Dan. 7, 24 noch ein achter kommen, so kann das nur die letzte Personification des Thieres selbst sein, in welchem die antichristliche Qualification desselben wieder ganz zur Erscheinung kommt, und auch den Träger dieser das Imperium zum Gericht reif machenden und so das Ende unmittelbar herbeiführenden Entwicklung sieht der Verfasser bereits in dem zweiten Abkömmling des neuen Kaiserhauses, in Domitian (v. 11)[4]. Eben darin, daß so alle geschichtlichen Gestalten, die in

---

storbene Nero würde) aufsteigt, d. h. dem durch dämonische Macht in dem letzten Weltherrscher personificirten Thiere, das dann aber auch sofort ins Verderben hinabfährt (Vgl. not. a. Anm. 1), unterscheide. Daß von diesem letzten Kaiser und nur von ihm 17, 11 eine Identität mit dem Thiere ausdrücklich ausgesagt wird, rechtfertigt nicht eine willkührliche Identificirung des Thiers mit irgend einem andern Kaiser, sondern verbietet sie. Auf den entscheidenden Punkt aber, daß das Thier, das die Hure trägt d. h. Rom zur Welthauptstadt macht (17, 3. 7), doch nur das Imperium als solches und nicht der wiederstandene Nero, der Rom zerstört (v. 16), sein und dann unmöglich in der Deutung (v. 8) plötzlich mit einem einzelnen Träger des Imperiums identificirt werden kann, der ohnehin gleich im Folgenden unter seinen gefallenen Häuptern aufgezählt wird (v. 10), ist Hilg. leider gar nicht eingegangen.

4) Die Deutung auf Nero, die ohnehin die Motive dieser apocalyptischen Combination ganz undurchsichtig macht, ist auch hier dadurch ausgeschlossen, daß der achte nicht als einer von den sieben, sondern als aus den sieben (nemlich von Vespasian) abstammend bezeichnet wird, worin für den Verfasser nicht etwa eine genealogische Notiz liegt (in welchem Fall allein mit Hilg., S. 433 ἐκ τοῦ ἕκτου zu fordern wäre), sondern die Hinweisung darauf, daß jener achte, welcher die Incarnation des Antichristenthums sein wird, schon als Abkömmling des neuen Kaiserhauses in seinem Gesichtskreise steht. Eine Erinnerung an diese richtige Deutung der Apocalypse hat sich noch in dem seltsamen Irrthum des Irenaeus erhalten, wonach dieselbe unter (statt: mit Beziehung auf) Domitian geschrieben sein soll. Ich will nicht mit Hilg., S. 432 darüber streiten, ob der Apocalyptiker eher einem Otho und Vitellius, als einem Titus eine kurze Regierung zuschreiben konnte, da schließlich die Kürze der Zeit, die dem siebenten Kaiser zugemessen, immer durch die Nähe des Endes überhaupt gefordert wird. Aber warum es eine „tolle Erwartung" sein soll, daß Domitian das Reich seines Vaters und Bruders durch die Statthalter der Provinzen stürzen werde, vorausgesetzt daß derselbe, wie der Apocalyptiker voraussetzt, als das vollkommenste Organ der satanischen Macht und also mit ihren Kräf-

dem Gesichtskreise des Apocalyptikers liegen, in dem von der Weissagung vorangedeuteten Gange der Entwicklung ihre Verwendung finden, sieht derselbe die Bürgschaft dafür, daß mit der höchsten Verwirklichung des antichristlichen Princips in dem dritten der Flavier das Ende kommen wird.

d) Wie einst der Fall Jerusalems das Signal zu der Endkatastrophe sein sollte (§. 33, b), so ist es jetzt, wo jener am Beginne der letzten Trübsalszeit steht, der Fall der Welthauptstadt [5]). Schon 14, 8 erscheint der Fall Roms als der Anfang des Endes, 16, 20. 21 wird er ausdrücklich in symbolischen Bildern (Vgl. 18, 21—24) als das letzte der vorläufigen Zorngerichte (§. 130, b) geschildert, aber erst Capitel 17, wo dem Seher die Stadt bereits als verwüstete (ἐν ἐρήμῳ) gezeigt wird (v. 1—6), wird die Art näher beschrieben, wie dies Gericht sich vollzieht. Domitian wird nemlich nicht durch natürliche Erbfolge zum Imperium gelangen, sondern, wie es vereinzelt in den Zeiten des Interregnums geschah, wird während der Regierung des siebenten Kaisers in allen Provinzen des römischen Reiches gleichzeitig eine Revolution losbrechen. Die durch die Hörner (13, 1. 17, 3) repräsentirten Statthalter werden sich selbstständig machen (v. 12); dann aber, wie durch ein Wunder einmüthig geworden, gemeinsam den letzten Flavier zum Kaiser ausrufen (v. 13) und, mit ihm nach Rom ziehend, die an dem siebenten Kaiser festhaltende Hauptstadt mit Feuer zerstören (v. 16. 17. Vgl. 18, 8). Mit dem Falle Roms ist aber keineswegs das antichristliche Imperium gefallen. Vielmehr nimmt nun der letzte Imperator, in welchem die ganze dämonische Natur des Thieres gleichsam incarnirt ist, im Bunde mit seinen zehn Thronhelfern erst recht den Kampf mit Christo und seinen Gläubigen auf (17, 14), wie er ja auch mit den beiden Propheten Israels kämpft und sie tödtet (11, 7) [6]). Ihnen entgegen zieht der schon 6, 2 zum Siege

---

ten ausgerüstet auftritt, vermag ich doch nicht einzusehen. Hilg. sucht zwar darzuthun, daß das Jahr 68 für die Combination des Apocalyptikers eine günstigere politische Constellation darbot, vergißt aber, daß wer mit Factoren wie mit dem aus dem Todtenreich wiedererscheinenden Nero rechnet, kein Recht mehr, hat auf geschichtliche Wahrscheinlichkeit zu pochen.

5) Wie Jerusalem durch die Ermordung des Herrn (11, 8), so hat Rom (17, 18. Vgl. v. 5. 9) durch die Ermordung seiner Zeugen (17, 6. 18, 20. 19, 2), durch die Verführung aller Völker zur Hurereisünde (§. 117, b) der Anbetung der Weltmacht (17, 2. 18, 3), die übrigens 14, 8 selbst als göttliches Zorngericht dargestellt wird (Vgl. §. 70, d), und durch zahllose andere Sünden (18, 5—7) den Untergang verwirkt und es soll das Blut aller ermordeten Frommen jetzt über ihr Haupt kommen, wie einst über Jerusalem und seine Häupter (18, 24. Vgl. Matth. 23, 35). Je näher dieses Gericht Gottes (18, 8. 20) bevorsteht, um so dringender werden die Christen aufgefordert, aus Rom zu fliehen (18, 4), wie einst aus Jerusalem (Matth. 24, 16).

6) Dieser letzte Kampf ist bereits dadurch vorbereitet, daß in dem Gericht der sechsten Zornschale drei dämonische Geister, die vom Satan und den beiden Thieren ausgehen, die Könige der Erde außerhalb des Römerreichs verführt haben, sich zum entscheidenden Kampfe jenes Tages zu versammeln, indem ihnen der Weg zum großen Schlachtfelde durch Austrocknung des Euphrat gebahnt wird (16, 12—16). Völlig unrichtig hat man diese Könige des Ostens oft mit den zehn Statthaltern identificirt, dieselben erscheinen vielmehr 19, 19 sammt ihren Heeren mit dem Thiere, zu dem ja die zehn Hörner ohnhin gehören, verbündet zum letzten Kampf.

ausziehende Messias (19, 11—13. 15. 16) mit seinen himmlischen Heerschaaren (v. 14). So erscheint nun das Gericht des großen Herrentages (16, 14: ἡ ἡμέρα ἐκείνη ἡ μεγάλη τοῦ θεοῦ. Vgl. §. 33, c. 40, d. 129, a), des Tages seines Zorns, vor dem die Erdbewohner erbeben (6, 15—17), weil er an ihm richten und das unschuldig vergossene Blut rächen wird (v. 10), nach der typischen Analogie der Gottesgerichte, welche einst in den Siegen Jehova's über die zum Kampf wider sein Volk versammelten Heidenvölker ergingen [7]), unter dem Bilde einer großen Schlacht, vor deren Beginn ein Engel die Vögel zum großen Leichenschmause auffordert (19, 17. 18), und eines ungeheuren Blutbades, in dem alle Mitstreiter des Thieres fallen (19, 21. Vgl. 14, 20). Damit ist die Macht des römischen Imperiums für immer vernichtet, die beiden Thiere werden in den Feuersee geworfen (v. 20).

§. 132. Die irdische und die himmlische Vollendung.

Nun beginnt das vollendete Reich Christi auf Erden, in welchem er mit seinen Treuen und den auferweckten Märtyrern herrscht, welches aber als irdisches eine begrenzte Dauer hat, weil der eine Zeitlang gefesselte Satan schließlich noch einmal gegen dasselbe losbricht, um dann für immer vernichtet zu werden. a) Dann erst tritt mit dem Weltuntergange das Weltgericht ein, zu dem alle Todten auferweckt werden, um entweder das ewige Leben zu erlangen oder dem zweiten Tode überantwortet zu werden. b) In der neuen Welt bricht das vollendete Gottesreich an mit der Erscheinung des neuen Jerusalem, mit der Heimführung der Gemeinde durch den Messias. c) Dort leben die Vollendeten ewig in fleckenloser Heiligkeit, in göttlicher Herrlichkeit und Seligkeit, sie schauen das Angesicht Gottes, der selbst unter ihnen Wohnung macht d)

a) Es liegt in der zeitgeschichtlichen Situation der Apocalypse, daß das Gericht, welches der wiederkehrende Christus bringt, sich auf die Weltmacht und ihren Helfershelfer beschränkt, weil in diesen beiden Organen des Satan sich damals die Gottesfeindschaft und das Antichristenthum concentrirt und personificirt hatte. Je mächtiger und schrecklicher sie aber dadurch für die Gegenwart geworden, desto ohnmächtiger müssen sie werden, sobald jene Organe einmal vernichtet; und daran schließt sich noch einmal die Hoffnung auf eine durch den Messias herbeizuführende irdische Verwirklichung des Gottesreichs. Mit dem Sturze der Weltmacht ist die Macht des Satan gebrochen, er wird gebunden und in den Abyssus verschlossen (20, 1—3). Damit ist aber Raum gemacht für die Herrschaft Christi auf Erden, und da seinen echten Jüngern verheißen ist, daß sie mit ihm herrschen sollen (3, 21. 2, 26. 5, 10. Vgl. §. 97, d), so müssen die Märtyrer und die als treue Bekenner in der letzten Trübsalszeit Verstorbenen erst durch ein Wunder der Auferweckung (Vgl. Hebr. 11, 35) dem irdischen Leben zurückgegeben werden.

---

7) Unter andern symbolischen Bildern erscheint das Gericht, welches Gott durch seinen Messias hält, dessen Zorn daher 6, 16 neben dem seinen genannt wird, wenn dieser mit scharfer Sichel die große Ernte hält (14, 14—16) oder die Kelter des Zornes Gottes tritt (v. 17—20. Vgl. 19, 15).

Es geht also der irdischen Vollendung eine erste Auferstehung und ein Gericht vorher, welches entscheidet, wer von den Ueberlebenden dieser Vollendung würdig ist (20, 4—6). Es ist die bei der Wiederkunft Christi verheißene Sichtung der Gläubigen (§. 33, c), welche hier mit den Farben von Dan. 7, 9 geschildert wird. Im Anschluß an die jüdische Vorstellung von einer tausendjährigen Dauer des (irdischen) Messiasreichs wird nun die irdische Vollendung, die als solche natürlich nur eine begrenzte Dauer haben kann, auf tausend Jahre angesetzt, ohne daß diese Zahl eine andre Bedeutung hätte, als alle schematische Zahlen der Apocalypse. Es erhellt keineswegs, daß der wiederkehrende Christus selbst auf Erden Wohnung macht; nachdem er bei seiner Wiederkunft der Weissagung gemäß (Psalm 110, 1) alle seine Feinde zum Schemel seiner Füße gelegt [1]), herrscht er auf Erden durch seine Gläubigen, und in diesem tausendjährigen Christusreich erfüllt sich nun die verheißene Vollendung der ATlichen Theokratie, in welcher zwar nicht das empirische, aber das wahre Israel (§. 130, c) sein ihm als Ideal vorgestecktes Ziel erreicht hat und ein königliches Priesterthum geworden ist (20, 6. Vgl. 1 Petr. 2, 9 und dazu §. 45, c), dessen idealen Mittelpunkt immer noch die geliebte Stadt (Jerusalem) bildet (20, 9). Und wie nach altprophetischer Vorstellung erst in der Vollendungszeit der Theokratie die Heidenvölker im Großen und Ganzen, durch die Anschauung des in Israel verwirklichten Heils angelockt, sich derselben anschließen werden (Vgl. 43, a) [2]), so bleiben immer noch die Nationen der Erde, soweit sie nicht im Heere der Weltmacht gegen die Gläubigen gestritten haben, das Object für das priesterliche und königliche Walten der Gläubigen (v. 6, vgl. 5, 10), wodurch ihnen das Heil vermittelt wird. Erst die Anschauung des vollendeten Heils wird sie zur Bekehrung treiben. Ebenso freilich bleiben auch die entferntesten derselben (Gog und Magog), die von dieser Einwirkung am wenigsten erreicht sind, Object für die Verführung durch den nach 1000 Jahren wieder entfesselten Satan (20, 7. 8). Ihr letzter Ansturm wider das Reich Christi, wie er auf Grund prophetischer Schilderungen (Vgl. Ezech. 38, 8—16) gedacht ist, wird durch ein unmittelbares Einschreiten Gottes vernichtet, Feuer

1) In einem früheren Gesicht tritt noch nach der Bekehrung Israels (11, 13) am Schlusse der großen Trübsalszeit (v. 2, vgl. mit 13, 5) unmittelbar das ewige Reich Gottes und seines Gesalbten ein (11, 15. Vgl. §. 103, b). Hier sondert sich, ähnlich wie in den älteren paulinischen Briefen (§. 99, c), das Reich des Messias von dem vollendeten Gottesreich (19, 6), nur daß bei Paulus unmittelbar mit der Unterwerfung aller Feinde die Reichsübergabe an den Vater erfolgt, während hier die Herrschaft Christi noch in der irdischen Gegenwart sich vollendet und eine bestimmte Zeitdauer einnimmt.

2) Diese prophetische Erwartung (Jes. 60, 3. 11. Psalm 72, 10) beherrscht die Anschauung des Apocalyptikers so sehr, daß sie in der Form einer schwer vollziehbaren Vorstellung sich noch in die Schilderung des himmlischen Jerusalem (21, 24. 26. 22, 2. Vgl. 15, 4 und schon 3, 9) hineinmischt. Hierin mit Baur, S. 210. 213 ein Festhalten des ATlichen Particularismus zu finden, bei dem es zweifelhaft bleibt, ob die Heiden wirklich Antheil am ewigen Leben empfangen, ist nach dem ganzen Standpunkt der Apocalypse (Vgl. auch ausdrücklich 21, 27) völlig unmöglich. Eben so wenig aber darf man mit Lechler, S. 205 den Begriff der ἔθνη in den der zur Gottesstadt gehörigen Völker umdeuten oder mit Meßner, S. 375 daraus dogmatische Folgerungen für die Bekehrungsfähigkeit der Heiden im Jenseits ziehn. Im Uebrigen vgl. not. c.

fällt vom Himmel (Vgl. Ezech. 39, 6) und frißt sie (v. 9), ihr Anstifter wird nun selber dem ewigen Verderben überliefert (v. 10).

b) Durch die hier wieder auftauchende Hoffnung einer irdischen Vollendung wird die hergebrachte Vorstellung des letzten Gerichts in ihre verschiedenen Bestandtheile zerlegt. Das Gericht bei der Wiederkunft Christi hat nur dem Gottesreiche auf Erden den Sieg gebracht. Das Weltgericht aber, als definitive Entscheidung über das Schicksal aller Menschen, tritt nun erst am Ende des tausendjährigen Reiches ein und zwar, wie §. 126, b. 129, b, im unmittelbaren Zusammenhange mit dem Weltuntergang (20, 11. Vgl. 21, 1), der zunächst alle dahinrafft, die Ueberlebenden so gut wie die zum irdischen Leben wieder auferweckten Genossen des tausendjährigen Reiches. Daraus entsteht die Vorstellung einer zweiten Auferstehung, wie sie 20, 5. 6 freilich nur indirect angedeutet ist, und diese ist eine allgemeine; denn alle Todten müssen vor den Richterstuhl Gottes treten (20, 12. 13). Eine Auferstehung im eigentlichen Sinne (d. h. eine Erweckung in himmlischer Leiblichkeit) erfahren aber auch hier, wie §. 99, b. 126, d. Anm. 7, natürlich nur die, welche zur letzten himmlischen Vollendung gelangen, die andern treten nur vor den Richterstuhl Gottes, um mit dem Tod und Hades selbst (20, 14) gleichsam einem potenzirten Tode (ὁ δεύτερος θάνατος) überantwortet zu werden (v. 15. Vgl. 2, 11. 20, 6). Dieser wird aber beschrieben als ein Antheil an dem Feuersee (21, 8. Vgl. 20, 14), der im Schwefel brennt (19, 25) und eine ruhelose Qual mit sich führt (14, 10. 11. Vgl. 19, 3. 20, 10), mit welchem (aus Gen. 19, 24 entlehnten) Bilde nicht etwa eine ewige Vernichtung (wie §. 126, b), sondern das qualvolle Ausgeschlossensein von der Seligkeit (21, 27. 22, 3. 15) bezeichnet werden soll, in welchem die Unseligkeit des bleibenden Todeszustandes empfunden wird (§. 34, d). Damit ist die definitive Vergeltung eingetreten, welche des Menschen Schicksal nach seinen Werken bestimmt, die in den Büchern des himmlischen Richters verzeichnet stehen (20. 12. 13. Vgl. 1 Petr. 1, 17. 2 Cor. 5, 10). Darum müssen dem Sterbenden die Werke nachfolgen, um mit ihm vor Gericht zu treten und seine Rechtfertigung zu erwirken (14, 13), die hier selbstverständlich, wie bei Jacobus (§. 53, c), auf Grund des wirklichen Thatbestandes erfolgt [3]). Auch hier wie überall wird diese Vergeltung gern schon im Ausdruck als äquivalente dargestellt (Vgl. §. 32, b). Die treuen Knechte empfangen den entsprechenden Lohn (11, 18. 22, 12), wie schon die Bewahrung vor den letzten Plagen darauf zurückgeführt wird, daß sie das Wort Christi bewahrt haben (3, 10). Dagegen trifft die Verderber das Verderben (11, 19), wie schon in den vorläufigen Gerichten Gottes nach diesem Maßstabe gemessen ist (13, 10. 16, 6), nur daß bei dem Vollmaß der Sünde das Strafmaß selbst verdoppelt werden kann (18, 6) und daß für die sündhaft genossene Lust das entsprechende Maß von Qual zugetheilt wird (v. 7). Dennoch gibt es auch in diesem Gericht zuletzt nur ein Entweder — Oder (§. 32, c. d). Entweder erlangt man das ewige Leben oder das ewige Verderben (17, 8. 11).

---

3) Zuweilen wird diese Vergeltung, weil die irdische und himmlische Vollendung noch nicht gesondert gedacht ist, auch unmittelbar an das Kommen Christi geknüpft (2, 23. 22, 12), oder doch, wie Matth. 10, 32, Christus als der genannt, welcher vor dem Richterthrone Gottes (20, 11) die Namen derer bezeichnet, welche des Lohnes würdig sind (3, 5).

c) Der Schauplatz der Endvollendung ist die neue Welt, die Gott nach dem Untergang der alten ins Dasein ruft (21, 1. 5. Vgl. §. 129, d)[4]. Wie im Hebräerbriefe (§. 126, d), erscheint das vollendete Gottesreich (1, 9) als die heilige Stadt (22, 19. Vgl. 3, 12: ἡ πόλις τοῦ θεοῦ), das neue Jerusalem (21, 2. 10), und wenn der Seher dieselbe vom Himmel herabsteigen sieht, so liegt darin nur, daß ideeller Weise die Endvollendung bereits bei Gott fertig ist, lange ehe sie sich am Ende der Zeiten realisirt (§. 117, d). Damit ist auch die Gemeinde der letzten Vollendungszeit als das ideale Israel gekennzeichnet. Dieser Gesichtspunkt beherrscht die ganze Schilderung jener Gottesstadt, auf deren Thoren die Namen der zwölf Stammväter stehen (21, 12), wie die der zwölf Apostel auf ihren Fundamentsteinen (v. 14), und deren Maße nach 12mal 1000 und 12mal 12 bemessen sind (21, 16. 17). Daß auch hier nicht an eine Wiederherstellung des jüdischen Wesens gedacht ist, zeigt 21, 22, wonach die Stadt keines Tempels bedarf. Aber auch hier, wie not. a, besteht die ganze Gemeinde aus Gottesknechten, die Gott priesterlich dienen (λατρεύειν: 7, 15. 22, 3. Vgl. §. 123, d) und seinen Namen tragen (22, 4); sie ist, was Israel sein sollte und nie im vollsten Sinne war, sein Eigenthumsvolk und sein Sohn (21, 3. 7). Die vollendete Gemeinde singt das Lied Mosis und des Messias (15, 3); denn die ATliche und NTliche Errettung des Gottesvolkes ist in ihrem Wesen eins, diese nur die Vollendung von jener. Und nicht nur die Gläubigen Israels sind ihre Bürger, sondern auch die Heiden wandeln in ihrem Lichte (21, 24) und ihre und ihrer Könige Herrlichkeit muß dem vollendeten Gottesreich dienen (v. 24. 26). Auch sie genesen dort von der Todeskrankheit der Hoffnungslosigkeit, in der sie einst dahingingen (22, 2), während das gläubige Israel dort nur schaut, was es stets geglaubt hat. Sie sind aber Vollbürger der himmlischen Gottesstadt; denn auch ihre Namen stehen im Lebensbuch des Lammes (21, 27. Vgl. not. a. Anm. 2). Die Gemeinde, welche den Namen des neuen Jerusalem trägt (3, 12), ist nun die Braut des Messias (21, 9), mit der er in der Endvollendung seine Hochzeit d. h. seine vollendete Vereinigung feiert (19, 7. Vgl. §. 105, a. Anm. 2), bei der es an dem großen Hochzeitsmahle nicht fehlen wird (v. 9). Es ist sehr bemerkenswerth, daß in der irdischen Vollendung des Reiches Christi diese höchste Vereinigung noch nicht stattfindet.

d) Die Seligkeit der Vollendeten besteht im Gegensatz zu dem δεύτερος θάνατος zunächst in dem Leben im emphatischen Sinne (ζωή schlechthin, wie §. 40, d. 50, c), zu welchem sie in dem Buch des Lebens (21, 27 nach Dan. 12, 1) verzeichnet stehen, und welches sie als ihren Siegerkranz (Vgl. 6, 2) davontragen (3, 11. 2, 10: ὁ στέφανος τῆς ζωῆς. Vgl. §. 57, d)[5].

---

4) Die Auffassung derselben in der Apocalypse ist keineswegs sinnlicher, als die der übrigen N. T.'s (Vgl. Baur, S. 209); es hängt vielmehr nur mit ihrem visionär-prophetischen Charakter zusammen, daß sie dieselbe in anschaulichen Bildern darzustellen versucht. Nur das tausendjährige Reich ist ein irdisches; die vollendete Gemeinde hat mit der Erde in ihrer diesseitigen Scheidung vom Himmel nichts mehr gemein.

5) Bildlich dargestellt wird seine Mittheilung durch das Holz des Lebens, das, wie einst der Lebensbaum im Paradiese (2, 7. Vgl. Gen. 2, 9), im neuen Jerusalem wächst (22, 2. 14. 19), durch das Wasser des Lebens, das vom Throne Gottes und des Messias ausströmend dort fließt (22, 1. Vgl. 21, 6. 22, 17), und zu dessen Quellen sie

Dieses ewige Leben, das hier, wie überall (§. 65, d), das Correlat der Gerechtigkeit ist, empfangen sie zugleich mit der Anerkennung ihrer fleckenlosen Reinheit und Heiligkeit [6]). In Kraft dieser vollendeten Heiligkeit leben die Genossen des himmlischen Jerusalem in der vollendeten Gottesgemeinschaft. Sie schauen Gottes Angesicht (22, 4. Vgl. §. 34, b. 99, b. 126, d). Gott selbst macht Wohnung in ihrer Mitte (21, 3. 7, 15. 22, 3), die Stadt bedarf keines Tempels, weil Gott und der Messias unmittelbar unter ihren Bürgern wohnt (21, 22), weil die ganze Stadt sein Tempel ist (7, 15), in welchem die Einzelnen als Pfeiler dastehen (3, 12). Eben darum ist an einen Gegensatz Himmels und der Erde, wie in der jetzigen Welt, in der neuen Welt nicht mehr zu denken (not. c). Wenn endlich überall zu der himmlischen Vollendung die Theilnahme an der göttlichen Herrlichkeit gerechnet wird (§. 50, c. 126, d), so wird dieselbe hier dargestellt unter dem Bilde des Morgensterns (2, 28) und der königlichen Würde (22, 5), welche die Vollendeten empfangen. Das ganze himmlische Jerusalem hat die δόξα Gottes (21, 11), die dadurch dargestellt wird, daß die ganze Stadt aus Gold, Edelstein und Perlen besteht (v. 18—21). Die Stadt bedarf keiner Sonne und keines Mondes, keiner Leuchte und keines Lichts, weil im Glanze der göttlichen Herrlichkeit dort ewiger Tag ist (21, 23. 25. 22, 5). Im Besitz dieser Herrlichkeit genießen sie eine ungetrübte Seligkeit, weil kein Leid und keine Noth sie mehr anrühren kann (21, 4. 7, 16. 17). Im Blicke auf sie werden die treuen Christen selig gepriesen (1, 3. 14, 13. 16, 15. 19, 9. 20, 6. 22, 7. 14). Das Alles wird dem Sieger als sein bleibendes Besitzthum zu Theil werden (21, 7: κληρονομεῖν. Vgl. §. 34, a. 50, c. 126, a), das, da derselbe im Zusammenhange damit als Gottes Sohn bezeichnet wird, auch als sein Erbtheil (§. 97, c. 124, a) gedacht werden kann.

Siebentes Capitel.

Der Kampf der Gegenwart.

---

§. 133. Gott und sein Widersacher.

In dem urbildlichen Heiligthume des Himmels thront Jehova, der ewig lebendige, der heilige und allmächtige, der gerechte und herrliche, umgeben von den Repräsentanten der Schöpfung und der Erlösung. a) Im weiteren

der Messias als ihr Hirte führt (7, 17), durch das verborgene Manna (2, 17), das die Kräfte ewigen Lebens spendet.

6) Dargestellt wird dieselbe durch die weißen Kleider, mit welchen die Vollendeten angethan werden (Vgl. 19, 8), weil sie auf Erden ihre Kleider nicht befleckt haben und so dieser Anerkennung würdig sind (3, 4. 5. 4, 4) oder weil sie aus dem Kampf des Lebens siegreich hervorgegangen (6, 11. 7, 9), sowie durch den weißen Stein, der sie mit dem nur ihnen bekannten Namen als die vollendeten Gerechten bezeichnet (2, 17).

Sinne gehören zu dieser urbildlichen Gottesgemeinde die unzählbaren Engelschaaren, die Gottes Diener in der Natur und Werkzeuge seiner Offenbarung sind. b) Als der Widersacher Gottes erscheint der Satan, der zuerst einen Theil der Engel verführt und bisher als Verführer die ganze Welt beherrscht hat, aber durch die Erhöhung des Messias principiell besiegt ist. c) Von da an bekämpft er theils durch Verfolgung, theils durch Verführung die Gottesgemeinde, bis der weltgeschichtliche Kampf zwischen Gott und dem Satan mit seiner völligen Vernichtung endet. d)

a) Wie im Hebräerbriefe (§. 120, a), so ist der Himmel die Wohnung Gottes (13, 6), oder in demselben das urbildliche Heiligthum (14, 17. 15, 5) mit seinem Brandopferaltar (6, 9. 14, 18) und Rauchaltar (8, 3. 9, 13), mit seinem Allerheiligsten und der Bundeslade darin (11, 19), in welchem zu Zeiten die unnahbare Herrlichkeit Jehova's erscheint (15, 8), wie einst in der Stiftshütte (Levit. 16, 2). Nach einer etwas andern Vorstellung steht im Himmel der Thron Gottes (4, 2). Der auf dem Throne Sitzende ist überall Jehova, dessen Name mannigfach umschrieben wird (*ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος*: 1, 8. 4, 8, vgl. 11, 17. 16, 5; *τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος*: 21, 6, vgl. 1, 8), der lebendige Gott (7, 2), gewöhnlich als der ewig lebendige bezeichnet (*ὁ ζῶν εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων*: 4, 9. 10. 10, 6. 15, 7). Wie Jesaj. 6, 3, wird ihm das Dreimalheilig gesungen (4, 8. Vgl. 6, 10: *ὁ δεσπότης, ὁ ἅγιος καὶ ἀληθινός*), und in gleichem Sinne heißt er der Alleinheilige (*μόνος ὅσιος*: 51, 4, vgl. 16, 5)[1]. Seine Allmacht bezeichnet das Prädicat *κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ* (4, 8. 11, 17. 15, 3. 16, 7. 19, 6. 21, 22. Vgl. *ὁ κύριος ἡμῶν*: 4, 11. 11, 15, *ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ*: 1, 8. 16, 14. 19, 15), seine Gerechtigkeit (16, 5) wird in den Gerichten aufgewiesen, welche das Buch schildert (15, 3. 16, 7. 19, 2). Seine Herrlichkeit wird durch die glänzende Schilderung seines Thrones versinnbildet (4, 3) und in den immer wiederkehrenden Doxologien gepriesen (4, 11. 5, 13. 7, 12. 19, 1). In ATlicher Weise wird Gott wiederholt als der Schöpfer gepriesen (4, 11. 10, 6. 14, 7. 15, 3), wie er es auch ist, der die alte Welt neu umschafft (21, 5. 20, 11). Die ganze Schöpfung bringt ihm ihren Lobgesang (5, 13), und die vier Thiergestalten, welche als Repräsentanten derselben seinen Thron umstehen (4, 6. 5, 6. 11. 7, 11) und allezeit zu seinem Lobe und Dienste bereit sind (4, 6—8), sagen Amen dazu (5, 14. 19, 4) oder singen ihm ihre Lobgesänge (4, 9). In ihnen bildet die Schöpfung selbst den ersten Kreis der urbildlichen Gottesgemeinde, die um seinen Thron versammelt steht. Aber höher als das Werk der Schöpfung steht das Werk der Errettung, welche Israel erfuhr und die Gemeinde der Gläubigen durch den Messias erfahren hat (15, 3), oder die Begründung der Gottesgemeinde, in welcher sich die Errettung verwirklicht. Ihre Repräsentanten sind die 24 Aeltesten, die auf 24 Thronen um den Thron Gottes sitzen (4, 4. 11, 16), in deren Zahl die Einheit der Alt- und NTli-

---

1) Es ist ganz gegen die Ausdrucksweise der Apocalypse, wenn man mit Hahn, S. 102 zwischen ἅγιος und ὅσιος begrifflich scheidet. Es bezeichnet beides ganz im ATlichen Sinne (§. 45, d. Anm. 6) die von aller creatürlichen Unreinheit abgesonderte Erhabenheit Gottes.

chen Gottesgemeinde (§. 130, c) in der Zusammenfügung der Zahl der Erzväter, welche den Grundstock jener, mit der Zahl der Apostel, welche den Grundstock dieser bilden, angeschaut ist [2]). Wie im Hebräerbrief schon jetzt in der himmlischen Gottesstadt ideeller Weise die irdische Gemeinde und die Geister der vollendeten Gerechten des alten Bundes Gott umgeben (12, 23, vgl. §. 117, d), so bilden hier die 24 Aeltesten aus beiden Zeiten der Gottesgemeinde die idealen Repräsentanten derselben, in denen vor Gott ewig vollendet gedacht ist, was erst in der Zeit verwirklicht werden muß.

b) Wie im Hebräerbrief die Engelmyriaden in der himmlischen Gottesstadt wohnen (§. 120, b), so bilden hier die unzählbaren Scharen der Engel (5, 11. Vgl. Dan. 7, 10) den weiteren Kreis (7, 10) um die Thiere und Aeltesten. Als Engel Gottes (3, 5. 22, 6) heißen sie heilige (ἅγιοι: 14, 10. Vgl. §. 64, a. 127, d. Anm. 8), aber sie sind die Mitknechte der Knechte Gottes auf Erden (19, 10. 22, 9), die Gott als ihren Gott (7, 3. 12) anbeten auf ihren Angesichtern (7, 11). Wie bei Paulus und Petrus (§. 104, a. 50, a. Anm. 2), so gibt es auch hier unter ihnen Stufenordnungen [3]). Sie erscheinen, wie im Hebräerbriefe, zunächst als Diener Gottes in der Natur, in welcher jedem sein eigener Bereich zugetheilt zu sein scheint. So wird 16, 5 ein Engel der Wasser erwähnt, und wenn auch das Feuer, über welches 14, 18 ein Engel Macht hat, zunächst Symbol des göttlichen Zorngerichts ist, so ist doch die Anschauung entlehnt von der Vorstellung eines Feuerengels [4]). Allein die Engel sind zugleich die Vermittler der göttlichen Wirksamkeit unter den Menschen. Wie sie die Gebete der Heiligen vor Gott bringen (8, 3—5), so vermitteln sie vielfach die göttlichen Offenbarungen, indem sie dem Propheten Gesichte zeigen (17, 1) und deuten (17, 7), oder die symbolischen Handlungen vollziehen, welche das Zukünftige darstellen (7, 2. 10, 2. 5.

---

2) Sie werden bald vor (4, 4. 7, 11. 19, 4), bald nach den vier Thieren genannt (5, 6. 8. 11. 14, 3). Ihre weißen Kleider und goldenen Kränze (4, 4) qualificiren sie als die von der Sünde nicht befleckten Sieger, die aber vor Gott, der ihnen zum Siege verholfen, ihre Kränze niederwerfen, niederfallen und anbeten (4, 10. 11. 5, 14. 11, 16. 19, 4). Die Mitherrschaft der Gläubigen, die sich erst im tausendjährigen Reiche und im himmlischen Jerusalem (§. 132, a. d) verwirklicht, wird in diesem zweiten Kreise der urbildlichen Gottesgemeinde durch das Thronen derselben bereits als vollendet dargestellt.

3) So werden 8, 2 die sieben Throuengel erwähnt, die zunächst vor dem Angesichte Gottes stehen (Vgl. Tob. 12, 15). So nahe, besonders nach 5, 6, die Identificirung derselben mit den sieben Geistern Gottes zu liegen scheint, so verbietet doch 1, 4 dieselbe durchaus. Unter ihnen erscheint Michael, der bei Daniel (10, 13. 12, 1) der Schutzengel Israels ist (Vgl. Jud. v. 9), als Anführer des Engelheeres (12, 7). Auch sonst ist von starken Engeln die Rede (5, 2. 10, 1. 18, 21. Vgl. v. 1), womit wohl Engel höherer Ordnung gemeint sind, zumal sie 10, 1. 18, 1 mit Zügen geschildert sind, welche an die göttliche Herrlichkeit erinnern, andere Engel erscheinen 15, 6 in priesterlicher Tracht.

4) Ebenso sind die vier Winde, welche die Engel an den vier Ecken der Erde festhalten (7, 1—3), zunächst Symbole der Plagen, die über die gottfeindliche Welt kommen sollen (§. 130, b), allein da diese meist von Naturwirkungen ausgehen, so liegt doch darin, daß die Engel die Werkzeuge sind, die diese herbeiführen und aufhalten (Vgl. die sieben Schalenengel 15, 1).

18, 21) [5]). Auch erscheinen sie 14, 17—19 als solche, welche Christo das Gericht vollstrecken helfen, indem sie die Objecte desselben sammeln. Analog der danielischen Vorstellung von den Schutzengeln einzelner Völker (Vgl. 10, 13. 20) haben endlich die sieben Gemeinden, an welche die Briefe in Cap. 2. 3 gerichtet sind, ihre Schutzengel, die 1, 20 als Sterne dargestellt sind [6]).

c) Zu diesen Engeln muß einst auch der Satan (20, 2: *διάβολος καὶ ὁ σατανᾶς*) gehört haben, der 12, 3. 13 als ein feuerfarbener (d. h. nach 2 Reg. 3, 22 LXX blutfarbener) großer Drache oder mit Anspielung an Gen. 3 als die alte Schlange (v. 9. 15. 20, 2) erscheint; denn er war auch ursprünglich ein Himmelsbewohner (12, 9), und wenn es v. 4 heißt, daß er ein Drittheil der Sterne des Himmels mit seinem Schweif fortfegte und auf die Erde warf, so kann dies wohl nur darauf gehen, daß er einen Theil der Engel, die auch 1, 20 durch Sterne symbolisirt werden, zum Abfall von Gott verleitete, so daß sie nun als seine Engel bezeichnet werden (v. 2. 7. 9) [7]). Wie Satan aber als die alte Schlange die ersten Menschen verführte, so verführt er die ganze Erde (12, 9. Vgl. 20, 8). Sein eigentliches Herrschaftsbereich ist das Heidenthum, in welchem er (13, 4) mit seinen Dämonen (9, 20) nach der aus Paulus uns bekannten jüdischen Vorstellung (Vgl. §. 70, c) angebetet wird. Als der Weltherrscher erscheint er 12, 3 mit sieben gekrönten Häuptern. Er ist also der alte Widersacher Gottes, der die Verwirklichung des Gottesreichs auf Erden hindert. Als nun, um dasselbe dennoch endlich zu verwirklichen, der Messias geboren werden sollte, hat der Satan sich sofort aufgemacht, ihn zu verschlingen; dieser ist aber zu Gott entrückt und dadurch für immer seiner Macht entronnen (v. 4. 5). Wie in den Evangelien schon der Messias als der Sieger über den Satan erscheint (§. 23), so hat er hier durch seine Erhöhung, die aber nur die Folge seines freiwilligen Todes war, den Sieg über ihn gewonnen (3, 21. 5, 5) und seine Macht gebrochen. Dies wird 12, 7—9 dargestellt als ein Kampf des Engelheeres unter seinem Fürsten Michael wider den Teufel mit seinen Engeln, in Folge

5) Es scheint sogar, wie bei Sacharja (1, 9. 13. 2, 3), ein bestimmter Engel vor Andern (1, 1. 22, 6) diesen Auftrag zu haben, der wohl meist gemeint ist, wenn die himmlische Stimme, die mit dem Propheten redet (10, 4. 8. 12, 10. 14, 13. 18, 4. 21, 3. 5), oder der Redende selbst (19, 9. 10. 21, 6) nicht näher bezeichnet wird.

6) Allerdings werden sie nun in den Briefen ganz als Repräsentanten der Gemeinde betrachtet und angeredet, so daß sie fast zu idealen Gestalten werden, von denen man zweifeln kann, ob sie wirklich als außerhalb der Gemeinden existirend gedacht sind. Aber durch dieses Schwanken der Vorstellung zwischen einer wirklichen Gottesfamilie im Himmel und einer idealen Darstellung der irdischen Gottesgemeinde ist nur um so stärker ausgedrückt, daß auch die Engelgemeinde zu der urbildlichen Gottesgemeinde im Himmel gehört, wie die Engel denn auch noch im himmlischen Jerusalem d. h. in der vollendeten Gemeinde ihren Platz finden als Thorwächter (21, 12).

7) Ein solcher Satansengel ist der vom Himmel gefallene Stern (9, 1), der die dämonische Heuschreckenplage aus dem Abgrund über die Erdbewohner losläßt und v. 11 ausdrücklich als der Engel des Abgrundes, Abaddon oder Apollyon bezeichnet wird. Ebendahin gehören die vier Engel, die am Euphrat gebunden sind und 9, 14 losgebunden werden, um die dämonische Reiterschaar anzuführen. Die Satansengel haben also hier, wie bei Paulus (2 Cor. 12, 7), Macht die Menschen zu plagen, soweit es Gott ihnen zuläßt.

dessen diese aus dem Himmel geworfen werden. Principiell ist damit bereits der Sieg erfochten und das Reich Gottes und seines Messias geworden (12, 10), weil in der Erhöhung des Messias die Bürgschaft für die Vollendung des Gottesreiches liegt [8]).

d) Damit ist aber seine Wirksamkeit noch keineswegs vernichtet. Vielmehr gerade weil er auf die Erde geworfen, hat er dort noch auf kurze Zeit die Macht, seinen Zorn an den Menschen auszulassen (12, 9. 12) [9]). Er ist, wie bei Petrus (§. 46, d. Anm. 6), der Verfolger der Christengemeinde (v. 13—16); daher heißen die ungläubigen Juden, welche die Christen verfolgen, Satans Synagoge (2, 9), er hat durch sie die Gläubigen ins Gefängniß geworfen (v. 10), und wo solche Verfolgung stattfindet, da hat er seinen Thron aufgeschlagen (v. 13). Aber auch durch Verführung wirkt er; denn die falschen Propheten, welche die Gottestiefen erkannt zu haben vorgeben, haben in Wahrheit Satans Tiefen erkannt (v. 24). Insbesondere aber tritt er als der eigentliche Gegner der Gottesgemeinde auf, indem er die beiden Thiere (§. 131) wider dieselbe ausrüstet. Dem ersten Thiere hat er seine durch die zehn Hörner (12, 3) dargestellte Macht gegeben (13, 3. 4), dem zweiten Thiere seine Wunderkraft, durch welche es die Erdbewohner verführt (13, 14) [10]). So erscheint das große eschatologische Drama, welches das apocalyptische Zukunftsbild schildert, als der letzte Kampf zwischen den beiden obersten Mächten, zwischen Gott und dem Satan. Erst nach der Fesselung und Einsperrung des Satan kann das irdische Reich des Messias beginnen (20, 1—3) und erst, nachdem er nach seiner letzten Befreiung (v. 7. 8) für immer unschädlich gemacht und seiner Strafe überantwortet ist (v. 10), die himmlische Vollendung. Hierin liegt kein manichäischer Dualismus, wie Baur, S. 229 meint, sondern nur die tiefste Erfassung des Erlösungswerks als der definitiven Vernichtung der Macht, von welcher alle Sünde in der Menschenwelt stammt. Derjenige aber, durch welchen Gott diesen Kampf wider den Satan siegreich hinausführt, ist sein Messias.

---

8) Wenn der Teufel in diesem Zusammenhange als der Ankläger der Menschen bezeichnet wird, so liegt darin der Gedanke, daß durch die Aufhebung der Sündenschuld, welche ihm das Recht sie zu verklagen gab, in dem Tode Christi der Teufel jedes Anrecht an die Menschen und damit jede Macht über sie principiell verloren hat (Vgl. Col. 2, 15 und dazu §. 104, b; Hebr. 2, 14 und dazu §. 122, d).

9) Nach einer etwas anderen Anschauung scheint sein eigentlicher Sitz der Abgrund (ἄβυσσος, vgl. Luc. 8, 31) zu sein, woher die höllischen Plagen kommen (9, 1. 2) und die Werkzeuge des Satan aufsteigen (11, 7. 17, 8), wohin er darum auch 20, 1. 3 eingesperrt wird. Doch hat er einstweilen noch Macht, von dort aus auf der Erde zu wirken. Anderwärts ist die Wüste die Behausung der Dämonen und der unreinen Geister (18, 2. Vgl. §. 23, b), weshalb auch die Satansengel (9, 14) jenseits der Wüste am Euphrat gebunden liegen.

10) Ebenso sind es drei unreine Geister (πνεύματα δαιμονίων), die von ihm und den beiden Thieren ausgehen, durch welche er die Könige der Erde zum letzten Kampf wider den Messias aufregt (16, 13. 14).

§. 134. Der Messias.

Der Messias hat durch sein unschuldiges und geduldiges Leiden die Menschen von der Schuldbefleckung gereinigt und von der Herrschaft des Satan befreit. a) Durch seine Auferstehung hat er den Sieg über den Tod gewonnen und ist dann zu gottgleicher Weltherrschaft erhoben worden. b) Die göttliche Herrlichkeit des Messias stellt sich dar in dem Flammenblick der göttlichen Allwissenheit und den Symbolen der weltdurchwaltenden Allgegenwart, er wird von aller Creatur angebetet und gepriesen. c). Er ist aber auch ein uranfängliches Wesen, das vor aller Creatur da war. d).

a) Der Apocalyptiker geht von der Anschauung des geschichtlichen Lebens Jesu aus [1]), er hebt seine Abstammung aus Juda hervor (5, 5. Vgl. Hebr. 7, 14), aber um mit Beziehung auf Gen. 49, 9 ihn als den Messias zu qualificiren; ebenso seine Herkunft aus dem Geschlechte Davids (§. 19, a) mit Beziehung auf Jesaj. 11, 1. 10 (5, 5. 22, 16); 12, 5 ist er das Kind der ATlichen Theokratie. Vor Allem aber ist charakteristisch, daß die stehende Anschauungsform, unter welcher hier Jesus erscheint, das Bild des Lämmleins ist (*ἀρνίον*: 29 Mal), und zwar des geschlachteten (5, 6. 12. 13, 8. Vgl. 7, 14) [2]). Hieraus erhellt, daß sein Leiden und Sterben die Grundlage seines messianischen Werkes ist, wie er denn auch gleich dem messianischen Hohenpriester des Hebräerbriefs (§. 119) von vornherein im priesterlichen Schmucke auftritt (1, 13). Wenn die Christen ihre Kleider gewaschen und rein gemacht haben im Blute des Lammes (7, 14. 22, 14), so ist dieses, wie bei Petrus (§. 49, c. 127, c) und im Hebräerbrief (§. 123, a), als das Reinigungsmittel gedacht, welches die Befleckung der Sündenschuld von ihnen nimmt. Wenn aber diese Reinigung zugleich als eine Lösung von den Sünden bezeichnet wird (1, 5 lies: *λύσαντι*), so ist das von Christo in seinem freiwilligen Tode aus Liebe für die Menschen (1, 5. Vgl. 3, 9) vergossene Blut, wie in der Lehre Jesu (§. 22, c. Vgl. die *ἀπολύτρωσις* bei Paulus und im Hebräerbrief §. 80, c. 122, c), als das Lösegeld vorgestellt, um welches die Menschen aus der Schuldhaft, in die die Sünde sie gebracht, losgekauft sind. Damit sind sie aber freilich auch zugleich ähnlich wie bei Petrus (§. 49, d) losgekauft aus der Knechtschaft des Satan (Vgl. §. 133, c. Anm. 8), unter welcher alle Erdbewohner stehen (5, 9. 14, 3), so daß die

1) Am häufigsten wird Christus noch mit seinem geschichtlichen Personennamen genannt (Ἰησοῦς: 1, 9. 12, 17. 14, 12. 17, 6. 19, 10. 20, 4. 22, 16. 20. 21), wie im Hebräerbrief (§. 118, a). Nur in der Ueberschrift und Adresse findet sich Ἰησοῦς Χριστός (1, 1. 2. 5) und in der Beschreibung des tausendjährigen Reiches, wo noch der Appellativsinn des Namens anklingt, ὁ Χριστός (20, 4. 6). In dem Schlußsegen findet sich ὁ κύριος Ἰησοῦς (22, 21. Vgl. v. 20: κύριε Ἰησοῦ).

2) Daraus erhellt, daß dabei nicht an das Passahlamm zu denken ist, wie noch Ritschl, S. 121 und Reuß I, S. 477 meinen, sondern an den Messias, der nach Jesaj. 53, 7 still und geduldig, wie ein Lamm, zur Schlachtbank geht (Vgl. §. 38, d. 49, a). Dies setzt aber eine lebendige Anschauung von seinem unschuldigen und geduldigen Leiden voraus, wie wir sie außer bei Petrus nur noch im Hebräerbriefe fanden (§. 119, b. Anm. 5).

Erkauften nun Gott und dem Lamme angehören, wie eine gottgeweihte Erstlingsgarbe (14, 4), und ein Reich bilden, in welchem sie Gott priesterlich dienen (1, 6). Der Sieg Christi über den Teufel, welcher die Gottesherrschaft auf Erden begründet (12, 9. 10. Vgl. §. 23, c), ist zwar durch seine Erhöhung vollendet, aber doch in seinem Tode eigentlich gewonnen, weshalb der 5, 5 angekündigte Sieger v. 6 als geschlachtetes Lamm erscheint. Um seines Blutes willen, das sie von der Herrschaft des Satan losgekauft hat, vermögen jetzt die Gläubigen den Satan, der immer aufs Neue darum kämpft, seine Herrschaft über sie zu gewinnen (§. 133, d), zu besiegen (12, 11: *ἐνίκησαν αὐτὸν διὰ τὸ αἷμα τοῦ ἀρνίου*).

b) Wie Christus aber durch seinen Tod den Sieg über den Satan gewonnen, so durch seine Auferstehung, die an der *κυριακὴ ἡμέρα* gefeiert wird (1, 10), den Sieg über den Tod und Hades, so daß er aus demselben befreien kann (v. 18), sei es zum irdischen Leben im tausendjährigen Reich, sei es definitiv beim Anbruch der Endvollendung, wo Tod und Hades völlig vernichtet werden (20, 14). Er ist der *πρωτότοκος τῶν νεκρῶν* (1, 5. Vgl. Col. 1, 18), sofern er nicht im Tode geblieben, sondern zuerst unter allen Menschen zu einem unvergänglichen Leben (1, 18. 2, 8) auferstanden ist. In Folge dessen hat er sich zu dem Vater auf seinen Thron gesetzt (3, 21. Vgl. 7, 17. 12, 5), der nun der Thron Gottes und des Lammes (22, 1. 3) ist, und ist damit zur gottgleichen Herrscherstellung (§. 19, c) erhoben, die auch hier als Hauptmoment in dem Messiasbilde nicht fehlen kann. Nun ist er der Gesalbte Gottes, der mit Gott die Herrschaft über sein Reich theilt (11, 15. 12, 10), der Sohn Gottes (2, 18), der ihn in ausschließlichem Sinne seinen Vater nennt (1, 6. 2, 27. 3, 5. 21. 14, 1), der Heilige, der es in der That und Wahrheit ist (3, 7: *ὁ ἅγιος ὁ ἀληθινός*. Vgl. 19, 11: *ὁ ἀληθινός*), der die Schlüssel Davids hat und also die Vollgewalt über das messianische Reich (3, 7 nach Jesaj. 22, 22). Als solcher ist er der Herr der Gläubigen (11, 8. 14, 13. 22, 20. 21) und sie seine Knechte (1, 1. 2, 20), die seinen Namen tragen (14, 1. 3, 12); er wandelt inmitten der goldenen Leuchter, welche die Gemeinden darstellen (1, 13. 2, 1) und hat ihre Sterne in seiner Hand (1, 16. 20. 2, 1). Aber er ist zugleich, weil er den Thron Gottes theilt, auch der Herr schlechthin, der über alle Könige und Herren erhaben ist (1, 5. 17, 14. 19, 16), und erscheint selbst im königlichen Schmuck der Diademe (19, 12). Mit der Herrschaft hat er nach Psalm 2, 9 das Gericht über die Heiden empfangen (2, 27. 12, 5. 19, 15); daher hat er ein zweischneidiges Schwert im Munde (1, 16. 2, 12. 16. 19, 15) und Füße von glühendem Erz (1, 15. 2, 18). Endlich wird er als der danielische Menschensohn (§. 16, d) wiederkommen (1, 13. 14, 14), indem er als der helle Morgenstern aufgeht, welcher den Tag der Endvollendung heraufführt (22, 16. Vgl. §. 127, b).

c) Obwohl Jesus nach 2, 27 (Vgl. 5, 12) seine messianische Herrschaft von Gott empfangen hat, wie wir es auch sonst im urapostolischen Lehrtropus hervorgehoben fanden (§. 39, c. 50, a. 120, d), und ihn seinen Gott nennt (2, 7. 3, 2. 12), so tritt doch in der Apocalypse stärker als irgendwo hervor, daß er diese gottgleiche Würdestellung kraft seines gottgleichen Wesens hat. Zwar wird die Umschreibung des Jehovanamens (§. 133, a) nicht direct auf ihn übertragen, und ob der neue (3, 12), unergründliche (19, 12) Name, den er empfängt, der Jehovaname sei (Vgl. Baur, S. 215), ist

zweifelhaft. Allein die Herrlichkeit, die er mit seiner Erhöhung nach allgemein NTlicher Lehre empfängt und die hier unter dem Bilde des Sonnenglanzes erscheint (1, 16), ist so sehr die unmittelbar göttliche, daß der Prophet bei ihrem Erscheinen wie todt niederfällt (v. 17), da kein Sterblicher die Herrlichkeit Gottes schauen kann. Wie Gott allein im A. T. die Herzen und Nieren prüft (Psalm 7, 10), so wird dieses Prädicat Christo beigelegt (2, 23. Vgl. 1 Cor. 4, 5) und dieser herzenkündende Scharfblick dadurch dargestellt, daß seine Augen sind wie Feuerflammen (1, 14. 2, 18. 19, 12). Er hat die sieben Geister Gottes (3, 1. 5, 6), mit welchen er allsehend d. h. allwissend die Welt durchwaltet (§. 135, d), so daß er durch diese selbst als der allgegenwärtige erscheint. Die Engel Gottes selbst sind seine Engel (1, 1. 22, 16. 1, 16. 20. Vgl. §. 19, d). Die vier Thiere und die 24 Aeltesten fallen vor ihm nieder, wie vor Gott selbst (5, 8. 14), was hier um so bedeutungsvoller ist, als von den Engeln ausdrücklich die *προσκύνησις* als ein specifisches Prärogativ Gottes abgelehnt wird (19, 10. 22, 9). Wie sie ihn nicht anders als Gott selbst (7, 12) preisen (5, 12. 13), so hat auch die Apocalypse Doxologieen auf Christus (1, 6. 7, 10. Vgl. §. 76, b. 127, c), und im tausendjährigen Reiche wird ihm, wie Gott selbst, priesterlich gedient (20, 6).

d) Von den Vermittlungen, durch welche Paulus und der Hebräerbrief zum Rückschluß von der göttlichen Herrlichkeit Christi auf sein ursprünglich göttliches Wesen geführt wurden (§. 79. 118), findet sich in der Apocalypse keine Spur. Dennoch steht die Thatsache, daß der Messias ein ursprünglich göttliches Wesen sei, von vornherein fest. Schon daß er 1, 14 wie der Alte der Tage (Dan. 7, 9) mit weißen Haaren erscheint, deutet auf seinen Ursprung lange vor der irdischen Erscheinung hin; wenn er aber 1, 17. 2, 8 als der erste und der letzte bezeichnet wird, so weist das ebenso auf seine Ewigkeit hin, wie die Bezeichnungen Gottes als des A und O, des Anfangs und des Endes, in deren Mitte es Christus sich beilegt (22, 13). Ausdrücklich wird Christus endlich 3, 14 die *ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ* genannt. Dieser Ausdruck bezeichnet ihn freilich nicht als das Princip der Schöpfung (Beyschlag, S. 131. 132), die ja hier gerade als Gottes Schöpfung erscheint, sondern nach Prov. 8, 22 als den, der früher da war als die ganze Schöpfung, ohne daß er damit dieser gleichgestellt wird (Vgl. Col. 1, 15 und dazu §. 103, a. Anm. 2)[3]. Die Fassung dieser Aussagen als bloßer Titulaturen (Baur, S. 215), die nur äußerlich auf Christum übertragen seien, sofern sich an ihn die große eschatologische Erwartung knüpft (S. 218), ist für ein aus dem A. T. erwachsenes Gottesbewußtsein undenkbar. Die Auffassung der in ihnen enthaltenen Präexistenz als einer idealen, die doch der Apocalyptiker selbst von einer realen nicht unterscheiden soll (Beyschlag, S. 137), kann dadurch nicht begründet werden, daß, wenn die Theokratie den Messias gebiert

---

3) Dagegen hat der Name, welchen der zum letzten Kampfe ausziehende Christus trägt (19, 13: ὁ λόγος τοῦ θεοῦ), keine Beziehung auf dieses vorweltliche Sein oder gar auf die alexandrinische Logoslehre (Vgl. noch Beyschlag, S. 132). Er bezeichnet ihn aber auch nicht als den Mittler der göttlichen Offenbarung (Lechler, S. 200), sondern der Function gemäß, bei welcher er denselben trägt, als den Vollstrecker des göttlichen (richterlichen) Willens, sofern nach ATlicher Anschauung (Hebr. 4, 12) das Wort Gottes als lebendiges unmittelbar vollstreckt, was es verkündet.

(12, 5), er in ihr längst embryonisch vorhanden gewesen sein muß (S. 138). Denn daß dieses Vorherdasein kein anderes ist, als das in der Prophetie gegebene, ist ebenso klar, wie daß dasselbe ein reales Dasein der Person, von welcher die Prophetie redet, nicht nur nicht ausschließt, sondern vorauszusetzen sehr nahe legt.

§. 135. Die Heiligen.

Die Heiligen sind gottesfürchtige Knechte Gottes, welche die aus der Sinnesänderung hervorgegangenen Werke thun und die durch Christum verkündeten Gebote Gottes erfüllen. a) Die Grundvoraussetzung dafür aber ist der Glaube an Jesum als den Messias, durch dessen Bewährung im Gehorsam gegen sein Wort, in der Geduld und Treue bis zum Tode man allein im Kampfe wider den Satan den Sieg gewinnt. b) Dennoch ist es die Gnade Gottes und Christi allein, die zum Heile führt, aber die mit der Berufung gegebene Bestimmung zum ewigen Leben ist keine unwiderrufliche. c) Das Hauptmittel, durch welches die Heiligen zur Heilsvollendung zubereitet werden, ist die Prophetie mit ihrem Trost und ihrer Ermahnung. d)

a) Die Mitglieder der NTlichen Gottesgemeinde sind, wie alle wahren Israeliten (z. B. Moses: 15, 3 und die Propheten: 10, 7. 11, 8), Gottes Knechte (*δοῦλοι θεοῦ*: 7, 3. 19, 2. 5. 22, 3. 6), die seinen Namen fürchten (11, 18. Vgl. 19, 5), ihn preisen (15, 4) und ihm die Ehre geben (11, 13. 14, 7. 16, 9. 19, 7), wie bei Petrus (§. 45, c); als Glieder seines Eigenthumsvolks (§. 130, c), die seinen Namen tragen (14, 1. 3, 12), heißen sie aber in unserem Buche stehend seine Heiligen (*οἱ ἅγιοι τοῦ θεοῦ*: 5, 8. 8, 3. 4 und sehr häufig). Ihre Rechtthaten (*δικαιώματα*, wie 15, 4) bilden das hochzeitliche Kleid, in dem sie einst zur vollendeten Gemeinschaft mit dem Messias eingeführt werden (19, 8) [1]), daher müssen sie immermehr Gerechtigkeit üben und sich heiligen (22, 1) [2]), damit ihre Werke vollkommen seien im Urtheile Gottes (3, 2: *ἐνώπιον τοῦ θεοῦ*). Diese Werke sind aber keineswegs äußere Leistungen. Nur durch die schon von Christo (§. 21) verlangte Sinnesänderung (*μετάνοια*) können die Nichtchristen sich von ihren sündhaften Werken

1) Wenn dieses Kleid ihnen hier ertheilt wird, so bezeichnet das den Act der Rechtfertigung im Gericht (§. 132, b. d. Anm. 6). Sonst erscheint die Kleidersymbolik in der Apocalypse freilich in anderer Form. Der sittliche Wandel des Menschen selbst ist als die äußere Darstellung seiner Frömmigkeit sein Kleid; es folgt also aus ihr das grade Gegentheil von dem, was Baur, S. 226 darin findet, daß den Werken in ihrer Loslösung vom Subject an sich ein höherer Werth beigelegt werde. Der Mensch geht nackt, wenn es ihm an dem sittlichen Wandel fehlt (3, 18), und jedermann sieht die Blöße seiner Unfrömmigkeit (16, 15). Er befleckt seine Kleider durch die Sünde (3, 4) und reinigt sich von der Schuldbefleckung, welche die Sünde auf seinem Gewande zurückläßt, durch das Blut Christi (7, 14). Es ist eine neue Wendung dieser Symbolik, wenn die göttliche Anerkennung der menschlichen Gerechtigkeit (§. 65, c) als das Kleid dargestellt wird, welches die Gerechten empfangen.

2) Hier zeigt der Gegensatz des *ῥυπαρός* deutlich, daß es sich noch ganz um den ATlichen Begriff der *ἁγιότης* (§. 133, a. Anm. 1) handelt.

abwenden (9, 20. 21. 16, 11) und Gott die Ehre geben (16, 9). Ebenso können die Christen, wenn sie im sittlichen Streben nachgelassen (2, 5. 3, 3. 19) oder sich zur Unsittlichkeit haben verführen lassen (2, 16. 21. 22), nur durch sie zu den Gott wohlgefälligen Werken gelangen [3]). Das Thun dieser Werke ist nichts anderes als das Bewahren (τηρεῖν) der Gebote Gottes (12, 17. 14, 12. 22, 14), das identisch ist mit dem Bewahren der Werke Christi (2, 26) oder seines Wortes (3, 8. 10), wie es die Leser überliefert empfangen haben (3, 3) oder wie sie es in diesem Buche lesen (1, 3. 22, 7, 9). Es kann dabei also nicht an die Werke des mosaischen Gesetzes gedacht sein, deren unterschiedslose Erfüllung ja ohnehin mit dem Falle des Tempels unmöglich ward, sondern nur an das durch Christum verkündete Gesetz (Vgl. §. 52, a). Nach 5, 8. 8, 3. 4 sind ja die Gebete der Heiligen das wahre Rauchopfer und sie selbst die rechte Erstlingsgarbe (14, 4) [4]). Wie in den Evangelien (§. 29, a) kann dies auch bezeichnet werden als die Nachfolge Christi, die in jungfräulicher Reinheit von Fleischessünden und in fleckenloser Wahrhaftigkeit (14, 4. 5) besteht, oder als Hören auf seine Stimme, wodurch man sich seiner Wirksamkeit öffnet (3, 20).

b) Die Erfüllung des durch Christum verkündigten Gotteswillens setzt,

---

3) Zu diesen Werken, in denen sich die Sinnesänderung zeigt, wird der Missionseifer (3, 8) gerechnet, wie der Dienst der Liebe (2, 4. 5. 19) an den christlichen Brüdern (1, 9. 6, 11. 19, 10. 22, 9), die zugleich die Brüder der himmlischen Gottesfamilie (§. 133, b) sind (12, 10). In diesen Werken beweist sich die schon von Christo (§. 30, b) geforderte Wachsamkeit (3, 2. 16, 15) und das wahre Gott wohlgefällige Leben (3, 1. Vgl. 2 Petr. 1, 3), ihr Mangel ist ein Zeichen der Lauheit und falscher Einbildung bei geistlicher Armuth (3, 15—17).

4) Daraus folgt denn freilich, daß der Apocalyptiker nicht von den aus allen Völkern gewonnenen Gläubigen (§. 130, c) die Annahme des Gesetzes gefordert haben kann, wenn sie dem wahren Israel einverleibt werden wollten. Dies konnte er nur thun, wenn er zu dem ganzen bereits völlig gesetzesfreien Leben der heidenchristlichen Gemeinden Kleinasiens (Vgl. §. 105, d), an die er schreibt, in die schärfste Opposition trat. Nun aber bekämpft er nur eine bestimmte Richtung in ihnen (die Nicolaiten 2, 6. 15), welche sich als der aus dem zweiten Petrusbrief uns bekannte (§. 128, d) ethnisirende Libertinismus kundgibt. Dieser wurde durch falsche Apostel (2, 2) und besonders durch eine Prophetie ausgebreitet (v. 20), welche denselben bereits, wie dort erst befürchtet ward, auf eine sich für tiefe Weisheit ausgebende Irrlehre stützte (v. 24. Vgl. §. 131, b). Hierin den Paulinismus zu erblicken (Vgl. Baur, S. 244), der in Kleinasien nicht eine vereinzelte Richtung, sondern die alleinherrschende war, ist schon darum ganz unmöglich, weil es sich dabei wesentlich um die Hurerei und das Essen des Götzenopferfleisches handelte (2, 14. 20). Jene hat Paulus ebenso bekämpft (§. 95, a) und dieses, obwohl er es an sich für ein Adiaphoron hielt (§. 93, c), doch aufs entschiedenste verboten, wo es, wie bei der Theilnahme an den Götzenopfermahlzeiten, sich mit einer laxen, seelengefährlichen Betheiligung an heidnischem Wesen verband. Der Apocalyptiker steht auf dem Standpunkt des Apostelconcils (§. 43, c), das diesen Genuß, freilich zunächst nur um der Synagoge willen, völlig verbot, wenn er auch mit der Urgemeinde, wie die Schwachen in den paulinischen Gemeinden (§. 93, c), denselben auch an sich für bedenklich achten mochte; aber er sagt (vielleicht geradezu mit Anspielung auf das Decret desselben Act. 15, 28. 29) ausdrücklich, daß Christus außer den dort geforderten Stücken den Gemeinden keine andere Gesetzeslast auferlege (2, 24).

wie §. 52, d, den Glauben an Jesum (14, 12) voraus, d. h. die zuversichtliche Ueberzeugung, daß er als der Messias den Willen Gottes verkündigt hat. Darum muß die Bewahrung seines Wortes Hand in Hand gehn mit dem Bekenntniß seines Namens (3, 8). Auch hier ist also der Glaube die Grundbedingung der Heilserlangung, und daß derselbe als solche nicht häufiger geltend gemacht wird, liegt daran, daß die Paränese unseres Buches von der Anschauung beherrscht wird, daß die ganze noch bevorstehende Entwicklung ein Kampf des Satan und seiner Werkzeuge wider die Gemeinde ist (§. 133, d). Demgemäß ist die Hauptaufgabe der Heiligen, in diesem Kampfe zu siegen (2, 7. 11. 17. 3, 5. 12. 21. 15, 2. 21, 7), indem sie einerseits der Versuchung zur Sünde gegenüber die Werke Christi bewahren (2, 26) oder festhalten an der bisherigen Erfüllung seines Wortes (2, 25. 3, 11) und indem sie andererseits der Versuchung zum Abfall (vom Glauben) gegenüber den Glauben an Jesum bewahren (14, 12) und nicht verleugnen (2, 13), oder seinen Namen, durch dessen Nennung man seine Messianität bekennt (§. 40, c), festhalten (2, 13), immer aufs Neue bezeugen (12, 11) und nicht verleugnen (3, 8)[5]). Diese zwiefache Glaubensbewährung ist in der Situation unseres Buches die specifische Bedingung der Heilsvollendung. Wie aber der Liebe ihre Bewährung in der *διακονία*, so steht 2, 19 dem Glauben seine Bewährung in der Geduld (§. 30, a) gegenüber, welche dann Noth thut, wenn die Werkzeuge des Satan die treuen Zeugen, welche Jesum als den Messias bekennen (17, 6. Vgl. 2, 13. 11, 3), mit Verfolgung und Tod bedrohen (13, 10). Da gilt es geduldig (14, 12) zu tragen, was man um des Namens Christi willen leiden muß (2, 3) und selbst den Tod[6]) nicht zu scheuen (2, 10. 12, 11) um des Zeugnisses Jesu willen, das man besitzt (6, 9. 20, 4). Diese Geduld wird ausdrücklich zu den Werken gerechnet (2, 2. 3. 19), welche das Wort Christi fordert, ja dieses Wort ist wesentlich ein Wort von der Geduld (3, 10), als deren Vorbild 1, 9 Jesus selbst gedacht zu sein scheint.

c) Ist durch den freiwilligen Tod Christi und seine gottgewirkte Erhöhung die Menschheit von der Schuld der Sünde und der Macht des Satan befreit (§. 134, a), so müssen die, welche als Sieger vor dem Throne Gottes stehen, bekennen, daß sie die messianische Errettung (*σωτηρία*) dem Gott, der sich ihnen als ihr Gott (7, 10. 12. 4, 11. 19, 6. Vgl. 21, 3. 7) gnädig erwiesen hat (Vgl. §. 83, a. 124, a), und dem Lamme (7, 10. Vgl. v. 14) verdanken, so daß sie ein Gotteswerk ist (12, 10. 19, 1). Wissen sich doch selbst die seligen Märtyrer nur im Blute des Lammes rein geworden (7, 14). Indem der Verfasser sich den paulinischen Eingangs- und Schlußsegen (§. 75, d) aneignet, bekennt er, daß Gnade und Heil von Gott, von den sieben Geistern Gottes und von Christo herkommt (1, 4. 5), und wünscht den Le-

---

5) Sofern der Glaube an die Messianität Jesu nach §. 134, b den Glauben an seine Wiederkunft einschließt, wie sie das in diesem Buche dem Propheten gewordene Zeugniß Jesu verkündet (19, 10), kann dieser Glaube als der Besitz der μαρτυρία Ἰησοῦ bezeichnet werden (12, 17. Vgl. 6, 9), da dieselbe verloren geht, sobald man an ihrer Wahrheit zu zweifeln beginnt.

6) Nach dem Zusammenhange von 14, 13 mit v. 12 scheint auch das ἀποθνήσκειν ἐν κυρίῳ, wie in den Thessalonicherbriefen (§. 62, c. Anm. 3), nur ganz allgemein das Sterben in dem Glauben an den Herrn zu bezeichnen.

fern das Geleit der Gnade Christi (22, 21). Christus ist es, der sie vor den schwersten Prüfungen bewahrt (3, 10), der ihrer geistlichen Bedürftigkeit abhilft, welcher Art sie auch sei (v. 18), der sie zurechtweist und erzieht, wenn sie der Sinnesänderung bedürfen (v. 19), der mit denen, welche seine Stimme hören und sich seiner Wirksamkeit öffnen, in die innigste persönliche Gemeinschaft tritt (v. 20). Es kann nicht klarer ausgedrückt werden, daß die Beschaffung dessen, was zum Heile gehört, ganz und gar ein Werk Christi ist. Darum ist endlich auch das ewige Leben, das der Christ am Ziele gewinnt (§. 132, d), ein Geschenk Gottes, das ganz umsonst ertheilt wird (21, 6. 22, 17). Ja, es scheint, als ob diese Gabe bereits durch ewige göttliche Vorherbestimmung verliehen wäre, da die Aufzeichnung im Lebensbuche (21, 27) bereits vor der Weltschöpfung erfolgt ist (13, 8. 17, 8). Aber da der Name eines jeden wieder im Lebensbuche gelöscht werden kann (3, 5) und beim Gerichte erst noch nachgesehen wird, welche Namen darin stehen geblieben (20, 12. 15), so involvirt jene Bestimmung keinen unwiderruflichen göttlichen Rathschluß, der über dem Einzelnen waltet, sondern führt nur die Berufung der Christen auf den ewigen Heilsrathschluß zurück [7]).

d) Um die Heiligen in der Geduld und Treue zu stärken, ist ihnen das Wort der Prophetie gegeben. Indem dieselbe einerseits verkündet, was in der nächsten Zukunft geschehen soll, stärkt sie die Ueberzeugung, daß der, dessen Ankunft nahe bevorsteht, der Messias ist, und tröstet über die Leiden der Gegenwart, indem sie mit dem Gericht über die Gottesfeinde (10, 11) ihr nahes Ende in Aussicht stellt. Indem sie aber die Forderungen Jesu den Gemeinden übermittelt und Verheißungen für die Treuen, wie Drohungen für die Abtrünnigen hinzufügt, schärft sie den Eifer, im Gehorsam gegen Christi Wort den Glauben zu bewähren [8]). Die letzte Quelle der Prophetie kann natürlich nur Gott selbst sein. Es ist das Geheimniß seines Rathschlusses, das er den Propheten, seinen Knechten, verkündet hat (10, 7: εὐηγγέλισεν), und die immer neue Bußmahnung mit ihrem verheißenden Hintergrund heißt ein ewiges Evangelium (14, 6). Die Worte des Propheten bezeugen darum Gottes Wort (1, 2. 9. 6, 9), ja sie sind selbst wahrhaftige und glaubwürdige Worte Gottes (19, 9. 21, 5. 22, 6), die als solche erfüllt werden müssen (17, 17. Vgl. 10, 7), und Gott droht zu strafen alle, die ihnen etwas hinzusetzen oder abthun (22, 18. 19). Gott hat aber die Offenbarung der zukünftigen Dinge zunächst Christo übergeben, von dem die Weissagung dieses Buches herrührt (1, 1). Das geschlachtete Lamm, d. h. der Messias, sofern er in Folge seines Sieges (5, 5) das Werkzeug zur Erfüllung der göttlichen Verheißungen geworden, war allein würdig, die Siegel des Zukunftsbuches, in welchem die Rathschlüsse Gottes verzeichnet stehen, zu lösen (v. 9), und er hat es gethan schon in seinen eschatologischen Weissagungen (§. 33, b. Vgl. §. 130, b) und offenbart dieselben jetzt dem Prophe-

7) Wenn die Christen κλητοὶ καὶ ἐκλεκτοί heißen (17, 14), so folgt schon aus der Voranstellung der Berufung (§. 128, b. Anm. 3), daß noch beide Begriffe wie bei Petrus (§. 45, b. Anm. 2) gefaßt sind, und 19, 9 zeigt, daß die Berufung auch hier als Bestimmung zur Heilsvollendung gedacht ist.

8) Daher sind die Worte der Prophetie dieses Buches zu hören (1, 3) und zu bewahren (22, 7. 9. Vgl. not. a) im Blick auf die Nähe des Zeitpunkts, wo sich entscheiden muß, ob seine Verheißungen an den Lesern desselben sich erfüllen werden oder nicht.

n, seinem Knechte, in Gesichten (1, 1), damit dieser, was er so geschaut, en Gemeinden bezeuge (22, 16. 1, 2), ähnlich wie die beiden prophetischen ,eugen 11, 3. 7. Er kann dem Propheten aber nur zeigen, was er selbst eschaut, die Oeffnung des Zukunftsbuchs ist nur die bildliche Darstellung er Wahrheit, daß der Messias, der das Heilswerk vollbracht, selbst in das Geheimniß der göttlichen Rathschlüsse hineingeschaut hat. Von dem aber, vas er dort geschaut, ist er der treue und echte Zeuge (1, 5. 3, 14. Vgl. 2, 20). Der Inhalt der Offenbarung heißt darum das Zeugniß Jesu (ἡ αρτυρία Ἰησοῦ: 1, 2. 9. 12, 17. 19, 10. 20, 4 und dazu not. b. Anm. 5. Vgl. 6, 9). Nach der Stelle 19, 10 ist aber das Zeugniß Jesu, das die Propheten haben, der Geist der Weissagung, d. h. es ist ihnen durch den rophetischen Geist vermittelt. Indem der Prophet bezeugt, was Jesus in er Vision den Gemeinden sagen ließ (Cap. 2. 3), redet dieser Geist zu den Gemeinden (2, 7. 11. 17. 29. 3, 6. 13. 22) und auch sonst, wenn der Prophet den Gemeinden die Weissagung in Ermahnung und Trost auslegt, redet er Geist durch ihn (14, 13. 22, 17). Der Prophet ist ἐν πνεύματι, wenn r die Bilder der Zukunft schaut (1, 10. 4, 2. 17, 3. 21, 10). Gott selbst eißt 22, 6 der Gott der Prophetengeister; aber es ist hier wohl nur der ine Geist der Prophetie in seinen mannigfaltigen Erweisungen angeschaut ls von ihm ausgehend, wie sich nach Sacharj. 3, 9. 4, 6 der Eine Geist Gottes als siebenfaltiger objectivirt in den sieben Geistern, die vor Gottes Thron ehen als brennende Fackeln (4, 5), d. h. als Organe der Erleuchtung und Offenbarung [9]).

9) Wenn 1, 4 alle Gnade und alles Heil neben Gott auch von seinen Geistern hergeleitet wird, so erhellt aus dieser Wirksamkeit des Geistes in der Prophetie, die den Heigen dazu verhilft, die Bedingung der Heilsvollendung zu erfüllen, wie dieses gemeint t. Allerdings scheint 5, 6 der siebenfaltige Geist Gottes, den auch Christus hat (§. 134, c), ach Sacharj. 4, 10 zunächst als die die Welt durchwaltende göttliche Allwissenheit gedacht 1 sein; aber auf dem Gebiete der Erlösung hat er seine eigenthümliche Bedeutung als Offenbarungsmittler und in dem Menschen erscheint er ausschließlich als Princip der Prophetie. Das πνευματικῶς (11, 8) bezeichnet wohl, daß der Geist der Prophetie, der die Stadt nicht nach ihrem empirischen Namen, sondern nach ihrem Wesen, das sie durch en Mord des Messias angenommen hat, bezeichnet, ihr diesen Namen gibt. Mit dem Geistesleben des Menschen hat dieser Ausdruck nichts zu thun. Der νοῦς ist vielmehr er höhere geistige Sinn, welcher zum Verständniß der vielfach räthselhaften Prophetie efähigt (13, 18. 17, 9).

Vierter Abschnitt.

Die geschichtlichen Bücher.

Achtes Capitel.

Der Messias der Juden und das Heil der Heidenwelt.

Vgl. Weiß, das Marcusevangelium und seine synoptischen Parallelen. Berlin 1872.

---

§. 136. Die judenchristlichen Evangelien.

Das Marcusevangelium erweist mit nicht undeutlicher Rücksichtnahme auf die schwersten Bedenken dagegen aus der Selbstdarstellung Jesu in Wort und Werk und Schicksal seine Messianität. a) In kunstvollerer, mehr schriftgelehrter Weise sucht der erste Evangelist den Beweis zu führen, daß Jesus der von den Propheten verheißene Messias sei. b) Wenn Marcus Jesum das Alttestamentliche Gesetz anerkennen läßt, obwohl er seine Stellung zur Sabbathfeier schon mehr im Sinne einer principiellen Antithese gegen ihren gesetzlichen Charakter aufgefaßt hat, so hat auch der erste Evangelist zwar die conservative Stellung Jesu zum Gesetz reproducirt, aber keineswegs eine bleibende Gültigkeit desselben im judaistischen Sinne gefordert. c) Und während schon Marcus in seiner Fassung der Aussprüche Jesu Raum zu schaffen sucht für die Anerkennung der Heidenmission, hat der erste Evangelist ausdrücklich gezeigt, wie das von Jesu den Juden bestimmte Heil durch ihre Schuld von ihnen genommen und den Heiden gegeben wurde. d)

a) Wie schon die älteste Ueberlieferung über das Marcusevangelium (bei Euseb. hist. III, 39) berichtet, daß es aus den Lehrvorträgen des Petrus entstanden sei, die ohne Zweifel die Gründung und Stärkung des Glaubens an die Messianität Jesu bezweckten, so kündigt sich auch das Evangelium selbst als die frohe Botschaft von Jesu Christo, dem Sohne Gottes, an (1, 1) d. h. von dem Erwählten der göttlichen Liebe, der zum Messias bestimmt ist (Vgl. 14, 61). Es zeigt daher in seinem Eingange, wie Johannes demselben durch seine Bußtaufe und seine Verkündigung des Kommenden den Weg bereitet habe (1, 4—8) und führt dann sofort Jesum selbst als den in der Taufe gesalbten, von Gott selbst als den Sohn der Liebe bezeugten

und in der Versuchung durch den Satan bewährten Messias ein [1]) (v. 9—13). Jesus beginnt seine messianische Wirksamkeit mit der Verkündigung von dem mit der Erfüllung der Zeit nahenden Gottesreich (v. 14. 15), beruft sofort Jünger, welche die Reichsgemeinde sammeln sollen (v. 17), zeigt sich durch seine gewaltige Rede als den Bevollmächtigten Gottes im Gegensatz zu den Schriftgelehrten (v. 22. 27) und beweist sich ganz wie in der Predigt des Petrus (Act. 10, 38) sofort durch Krankenheilungen und besonders durch seine Austreibungen der Dämonen, die ihn als den Messias erkennen und fürchten (1, 24. 34. 3, 11. 12. 5, 7), als den verheißenen Heilbringer [2]). Sein Anspruch auf die messianische Vollmacht der Sündenvergebung (2, 10) und der Gesetzesauslegung (v. 28), nach welcher er eine neue Sabbathobservanz einführt, verwickelt ihn in einen tödtlichen Conflict mit den herrschenden Parteien (3, 6). Im Volke vollzieht sich eine Scheidung zwischen den Empfänglichen und Unempfänglichen, in Folge derer er nur jenen das Geheimniß des Gottesreiches mittheilen kann (4, 11). Selbst bei den erwählten Zwölfen muß er vielfach über Mangel an Verständniß klagen (4, 13. 6, 52. 7, 18. 8, 17—21), bis Petrus ihn in ihrem Namen als den Messias bekennt (8, 29). Von nun an beginnt Jesus durch die immer wiederholte Hinweisung auf das dem Messias bestimmte Todesgeschick (8, 31. 9, 12. 31. 10, 33. 34. 38) die Jünger auf seinen Tod vorzubereiten, indem er die Weisagung seiner Auferstehung hinzufügt und zuletzt das Räthsel dieses Todes mit einem Wort über seine Heilsbedeutung löst (10, 45). Gleichzeitig beginnt die Verkündigung seiner Wiederkunft in Herrlichkeit (8, 38), die sofort in der Verklärungsscene (9, 2—8) ihre göttliche Bestätigung im Sinne von 2 Petr. 1, 16—18 (§. 127, b) empfängt. Endlich zieht er als der Messias vor allem Volk, das ihn bereits als solchen begrüßt (10, 47. 48), in Jerusalem ein (11, 9. 10), erklärt sich vor den Hierarchen offen für den geliebten

1) Während das älteste apostolische Evangelium noch vorzugsweise bei den Specialitäten der Versuchung in der Wüste verweilte, hebt Marcus mit Bezug auf die aus ihm bekannte Erzählung nur hervor, wie der Geist, mit dem er zu seinem Messiasberuf ausgerüstet, ihn sofort, also zur nothwendigsten Vorbereitung darauf, in die Wüste getrieben habe, und daß er nach der Versuchung dort von Engeln bedient, also von Gott selbst als der in der Prüfung bewährte Sohn, an dem er fortdauernd sein Wohlgefallen habe, bezeugt sei. Eine Parallelisirung mit dem ersten Adam (Baur, S. 302) ist durch die malerische Charakterisirung der menschenleeren Wüste (1, 13: ἦν μετὰ τῶν θηρίων), in welcher Gott ihm seine Engel zur Dienstleistung senden mußte, keineswegs indicirt (Vgl. a. a. O. S. 50. 51).

2) Daß unser Evangelium und nicht das Lucasevangelium, wie Baur, S. 328 meint, unter allen Heilwundern Jesu besonders die Dämonenaustreibungen hervorhebe, habe ich in den Studien und Kritiken (1861. S. 651. 653. Vgl. S. 709. 710) nachgewiesen. Auch hat natürlich das Auftreten der Dämonen hier auf jüdischem Gebiete mit ihrer Herrschaft über die Heidenwelt nichts zu thun, sondern abgesehen davon, daß diese Erzählungen dem Marcus in den eigenthümlichen Zuständen und Zufällen der Dämonischen den reichsten Stoff zu malerisch schildernden Ausführungen boten (a. a. O. S. 25), sieht er in diesen Heilungen nichts anders, als Jesus selbst (§. 23, c), eine Besiegung des Widersachers Gottes, durch welche dem Gottesreich auf Erden Bahn gemacht wird. Daher erscheinen auch bei ihm diese Dämonenaustreibungen neben der Verkündigung gradezu als die zweite Seite seiner messianischen Wirksamkeit (1, 39. Vgl. 6, 7).

Sohn Gottes (12, 6) und verkündet den Jüngern in der ausführlichsten Rede, die Marcus aufgenommen, seine Wiederkunft (Cap. 13), die vollenden sollte, was seine irdische Wirksamkeit noch unvollendet gelassen. Mit voller Klarheit über die Nähe seines Todes (14, 8. 21) schreitet er zum letzten Mahle mit seinen Jüngern, bei dem er den neuen Bund stiftet (14, 24), und bekennt sich vor Gericht zu seiner Messiaswürde (15, 2) unter Berufung auf seine Erhöhung und Wiederkunft (14, 62). Bei seinem Tode zerreißt der Vorhang des Allerheiligsten (15, 38), wodurch im Sinne von §. 123, d sein messianisches Werk vollendet ist, und der heidnische Centurio selbst erkennt ihn in dem lebenskräftigen Triumphruf, mit dem er verscheidet, als Gottessohn (15, 39). Das Evangelium schließt mit der Botschaft von der Auferstehung und den bevorstehenden Erscheinungen des Auferstandenen (16, 6. 7), welche die Perspective auf die höchste Beglaubigung seiner Messianität im Sinne von §. 39, a öffnet. Erhellt also aus dem Marcusevangelium, daß Jesus sich während seines irdischen Lebens bereits als den Messias in Wort und That erwiesen, daß er Alles, was dem Glauben an ihn den schwersten Anstoß bereitete (§. 38, c), als göttliche Bestimmung zum Voraus erwiesen und in seiner Bedeutung aufgedeckt, daß er endlich die mit seiner Wiederkunft sich vollendende messianische Erhöhung vorausgesagt habe, so ist doch dieser Nachweis in ihm noch in echt epischer Weise durch ganz objective Darstellung seines Lebens geführt. Nur an der Spitze des Evangeliums steht eine Reflexion darüber, daß das Auftreten des Vorläufers Jesu bereits aufs Genaueste der Weissagung entsprach (1, 2. 3) [3]. Es erhellt aber auch, daß dieser erste Versuch, ein Lebensbild Jesu zu geben, weder in der Auswahl noch in der Anordnung des Stoffs von dieser lehrhaften Tendenz ausschließlich beherrscht ist und in seiner Composition keineswegs aus ihr heraus allein hinreichend erklärt werden kann [4].

b) Wie unser erstes Evangelium eine Erweiterung und kunstvollere Ausgestaltung des von dem zweiten ihm dargebotenen geschichtlichen Lebensbildes Jesu ist, so hat es auch die lehrhafte Tendenz desselben directer und in reflectirterer Weise verfolgt. Es beginnt damit, Jesum, der von seiner messianischen Würde (ὁ Χριστός: 2, 4) den Beinamen Χριστός führt (1, 16. 27, 17. 22. Ἰησοῦς Χριστός: 1, 1. 18. Vgl. Marc. 1, 1), durch den

3) Im Uebrigen wird lediglich aus Worten Jesu dargethan, wie er das, was dem Glauben an ihn den schwersten Anstoß bereitete, sein Leiden, das dem des Täufers ähnlich werden mußte (9, 12. 13), seine Verwerfung durch die Hierarchie (11, 10. 11), seine Gefangennehmung (14, 49), ja selbst seinen Verrath durch einen der Jünger (14, 21) und die Zerstreuung aller andern (14, 27) als von der Weissagung bereits in Aussicht genommen vorhergesagt habe (Vgl. noch 4, 12. 7, 6. 7).

4) Die farbenreichen Detailausführungen einzelner Erzählungen, die anschaulichen Schilderungen der Wirksamkeit Christi unter den Volksmassen, die sorgfältige Darstellung der allmähligen Steigerung in der Opposition der herrschenden Parteien, vor Allem die eingehende Darlegung der Bildung und fortschreitenden Heranbildung des Jüngerkreises haben mit jener lehrhaften Tendenz kaum irgend etwas zu thun. Die ganze, nach einzelnen in der pragmatischen Entwicklung der Geschichte liegenden Hauptpunkten disponirte Anlage des Evangeliums (Vgl. a. a. O. S. 22) zeigt deutlich, daß, wenn auch die lehrhafte Bedeutung dieser Geschichte das Motiv seiner Composition war, dieselbe doch durchweg von dem lebensvollen Interesse an den überlieferten Stoffen als solchen getragen ist.

Stammbaum seines Adoptivvaters Joseph und die Geschichte von dessen Eheschließung als den legitimen Erben des davidischen Königshauses darzustellen, in welchem die ganze gottgeordnete Geschichte dieses Hauses sich abschließen mußte (1, 17). Schon in der Geburts- und Kindheitsgeschichte dieses Königs der Juden (2, 2), welche unser Evangelium der *ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου* (Marc. 1, 1) voranschickt, wird überall die Erfüllung der messianischen Weissagung nachgewiesen (1, 23. 2, 5. 6. 15. 17. 18. 23). Wo dann Jesus selbst, wie bei Marcus, als Prediger des Himmelreichs und als Arzt der Kranken auftritt (4, 23), da wird hier in seinem Auftreten als Lehrer (4, 14—16), wovon Capitel 5—7 ein Beispiel gibt, wie in seiner Heilthätigkeit, die Capitel 8. 9 schildert, die Erfüllung der Weissagung nachgewiesen (8, 17)[5]. Trifft auch hier sein Lehren und Wirken bei den herrschenden Parteien auf Opposition, beim Volk auf Unempfänglichkeit, so wird sein Verhalten gegen jene (12, 17—21), wie gegen diese (13, 14. 15. 13, 35) als in der Weissagung vorgesehen dargestellt. Noch stärker als im Marcusevangelium wird überall seine Verkündigung als das Evangelium vom Reiche (4, 23. 9, 35. 24, 14. Vgl. besonders die vielen Parabeln vom Himmelreiche) bezeichnet, die ihn als den Gründer und Gesetzgeber dieses Reiches qualificirt. In der Leidensgeschichte wird bei dem messianischen Einzuge (21, 4. 5. 16), bei dem Schicksal des Verräthers (27, 9. 10) und indirect wenigstens bei der Darstellung der Kreuzigungsgeschichte (27, 34. 39—43) die Erfüllung der Weissagung nachgewiesen. Endlich erscheint in der galiläischen Abschiedsscene Jesus als der erhöhte Messias, der das messianische Weltregiment empfangen hat (28, 16—18). Zeigt sich so schon in der ganzen Anlage des ersten Evangeliums und in der Durchführung seines lehrhaften Zweckes der schriftgelehrte Charakter seines Verfassers, so erhellt derselbe auch daraus, daß er den Urtext selbstständig kennt und benutzt, wie er denn auch selbstständige Kenntniß (1, 5) und Verständniß (1, 21. 23. 2, 23) hebräischer Namen zeigt. Während in der von ihm gebrauchten griechischen Uebertragung der apostolischen Quelle die ATlichen Citate Jesu in der Gestalt des LXX-Textes in den Mund gelegt waren (§. 74, b), sind die von ihm gebrachten pragmatischen Nachweisungen von der Erfüllung ATlicher Weissagungen, die er in derselben Form gelegentlich auch den handelnden Personen in den Mund zu legen pflegt (1, 22. 13, 14), überwiegend nach dem Urtext gegeben (2, 6. 13, 14. 15. 21, 5) und oft der Art, daß er von den LXX. aus gar nicht darauf kommen konnte (2, 15. 23. 8, 17. 12, 18—21. 27, 9. 10)[6]. Wie bei Petrus (§. 38, b. 49, a. Vgl. §. 134, a), ist Jesus der jesajanische Gottesknecht (8, 17. 12, 18). Ueberhaupt sehen wir auch hier wieder am häufigsten Jesajas und die Psalmen benutzt (Vgl. §. 74, a. 130, c. Anm. 3), demnächst Sacharja und Jeremia, vereinzelt Micha und Hosea[7]).

5) Die künstliche Deutung der Stelle Jesaj. 53, 4 auf die Heilwunder Jesu zeigt am klarsten, wie wenig die apostolische Zeit im A. T. directe Weissagungen derselben fand, auf Grund derer man solche in Strauß'scher Weise hätte erdichten können.

6) Trotzdem kennt und benutzt er auch die LXX. (2, 18. 4, 15. 16. 12, 18—21. 21, 16), ja auf das Citat 13, 35 (Vgl. auch 13, 14. 15) wäre er ohne sie schwerlich gekommen. Im Uebrigen ist seine Anführung und Interpretationsweise eben so frei (27, 9. 10. 13, 34) und ohne Rücksicht auf den Zusammenhang (2, 15. 18. 23), wie bei Paulus und im Hebräerbriefe (§. 74, b. c. 116, c).

7) Die Citate werden als Prophetenwort (2, 23. 13, 35. 21, 4. Vgl. 2, 5: γέ-

c) Wenn der für Heidenchristen schreibende Marcus die principielle Erklärung Jesu über seine Stellung zum Gesetz, welche die apostolische Ueberlieferung besaß (Vgl. §. 24, a), nicht aufnahm, so hat er doch Aussprüche genug, aus denen hervorgeht, daß Jesus das ATliche Gesetz anerkannt hat (1, 44. 2, 25. 26. 7, 9—13. 10, 3. 7. 19. 12, 29—31), wie denn er gerade als selbstverständlich voraussetzt, daß Jesus das Passah in gesetzlicher Weise feiern werde (14, 12) und gefeiert hat (v. 26). Nur daß die apostolische Quelle bei den Anhängern Jesu die stricte Befolgung des Sabbathgebots voraussetzte (Matth. 24, 20), ließ er mit Rücksicht auf seine gesetzesfreien heidenchristlichen Leser fort (13, 18), zumal auch seine Erläuterung der Vollmacht, die sich Jesus als der zweite David (2, 25. 26) über das Sabbathgebot zuspricht, eine Auffassung desselben involvirt, welche ihm bereits den gesetzlichen Charakter ganz abstreift (v. 27. Vgl. a. a. O. S. 103. 5). Seine Deutung des Wortes vom Abbrechen des Tempels (15, 29), die er 14, 58 andeutet, faßt offenbar die messianische Gemeinde im Sinne des Petrus (§. 45, a) als den neuen Tempel in den Blick, der nicht mit Händen gemacht ist. Geflissentlicher als Marcus hat der erste Evangelist, der für Judenchristen, resp. für Juden schrieb, durch Mittheilung der Bergrede die conservative Stellung Jesu zum ATlichen Gesetz hervorgehoben. Daß er dieselbe aber im Sinne einer bleibenden Geltung des mosaischen Gesetzes stärker urgirt habe als die apostolische Quelle, läßt sich nicht erweisen. Vielmehr liebt er es, hervorzuheben, wie Jesus in altprophetischer Weise (§. 24, c) die barmherzige Liebe höher gewerthet habe als das Opfer (9, 13. 12, 7. Vgl. Marc. 12, 33) und seine Person über das Heiligthum des alten Bundes gestellt (12, 6). In seiner Fassung der Rede 15, 11—20 tritt eine Antithese gegen die ATlichen Speise- und Reinigungsgesetze hervor, die in der älteren Darstellung bei Marcus noch nicht liegt. Das Thun, nach welchem der wiederkehrende Christus richten wird (16, 27), ist nach dem Zusammenhang die Bewährung seiner Nachfolge in der Selbstverleugnung und der Selbstaufopferung (v. 24. 25). Die Gebote, welche der erhöhte Christus seinen Bekennern zu halten befiehlt (28, 20), sind nicht mehr die mosaischen, sondern seine eigenen (Vgl. §. 52, a. 135, a). Demnach kann die *ἀνομία*, welcher 13, 41 das Gericht gedroht wird, nicht der gesetzesfreie Paulinismus sein, sondern nur der heidenchristliche Libertinismus (§. 110, a. 128, d. 135, a. Anm. 4), welchen Jesus sammt der ihn begünstigenden Pseudoprophetie weissagt (24, 11. 12) und trotz aller durch Anrufung seines Namens vollbrachten Thaten verurtheilt (7, 22. 23).

d) Jemehr das Evangelium von den Juden verworfen ward und darum die apostolische Mission sich den Heiden zuwandte, um so näher lag es, die überlieferten Aussprüche Jesu darauf anzusehen, wiefern sie diesen Entwicklungsgang vorandeuteten oder doch damit im Einklange standen. Von diesem Gesichtspunkte meinte schon Marcus bevorworten zu müssen, daß das Wort von den Kindern und den Hunden (Matth. 15, 26) nur die heilsgeschichtliche Prärogative der Juden wahre und die Heiden nicht ausschließe (7, 27: *ἄφες πρῶτον χορτασθῆναι τὰ τέκνα*. Vgl. Röm. 1, 16), wie

γραπται διὰ τοῦ προφήτου), nicht selten mit Nennung des Namens angeführt (διὰ Ἠσαΐου: 4, 14. 8, 17. 12, 17. 13, 14. Vgl. 2, 17. 27, 9), nur 1, 22. 2, 15 als ein durch den Propheten verkündetes Gotteswort (Vgl. §. 116, c).

er denn auch ausdrücklich betont, daß Jesus bei dem seiner Stellung zu den Reinigkeitsscrupeln der Juden (v. 2—4) entsprechenden arglosen Betreten heidnischen Gebiets doch keineswegs eine Wirksamkeit daselbst beabsichtigt habe (7, 24. Vgl. a. a. O. S. 254. 56). Andererseits erweiterte er die Andeutung, wonach die Apostel vor heidnischen Tribunalen stehen würden, um für die Heiden Zeugniß abzulegen (Matth. 10, 18), dahin, daß vor dem Ende allen Heiden das Evangelium verkündet werden müsse (13, 10. Vgl. a. a. O. S. 417), ein Satz, der sich deutlich auf den petrinischen Universalismus gründet (§. 50, d), und faßte auch 14, 9 die Verkündigung des Evangeliums in der ganzen Welt in den Blick. Aufs lebhafteste aber mußte unsern ersten Evangelisten der Bestimmung seines Evangeliums gemäß die Frage beschäftigen, wie es gekommen sei, daß der Messias Israels dennoch nicht seinem Volk das Heil gebracht habe. Ihm selbst war ja Jerusalem noch die heilige Stadt (4, 5. 27, 53. Vgl. 5, 35: *πόλις τοῦ μεγάλου βασιλέως*), wie dem Apocalyptiker (11, 2. Vgl. 21, 2, 10. 22, 19), obwohl bereits das Gericht darüber ergangen war (Matth. 22, 7), und die ATlichen Frommen die *ἅγιοι* (27, 52). Er beginnt damit, aus Engelsmund die Verheißung der Propheten zu bestätigen, wonach der Messias s e i n V o l k zu erretten bestimmt war (1, 21). Aber er zeigt sofort, wie der neugeborene König der Juden von dem König Israels verfolgt wurde, während die von fern gekommenen Heiden ihn anbeteten (Cap. 2), und schaltet bei einer der ersten Wunderthaten des Herrn den Spruch ein, welcher die Verstoßung Israels und die Annahme der Heiden weissagt (8, 11. 12). Dennoch zeigt er, wie Jesus seinerseits nichts gethan hat, um diese Katastrophe herbeizuführen. Indem der Evangelist die Instructionsrede bei der Probeaussendung der Jünger zur Apostelinstruction überhaupt erhebt (Vgl. Jahrbücher 1864. S. 71), gibt er zu erkennen, daß Jesus die Mission der Zwölfe ursprünglich ebenso auf Israel begrenzt habe (10, 5. 6), wie seine eigene (15, 24), und entfernt sogar bereits das Betreten heidnischen Gebiets durch Jesum (v. 21. 22. Vgl. a. a. O. S. 256). Erst als Jesus mit der blutbefleckten Hierarchie definitiv gebrochen (21, 39—41), bringt er das zweite Weissagungswort Jesu, das jene Katastrophe verkündet (21, 43). Erst nachdem Jesus der Stadt und dem Tempel den Untergang verkündet (22, 7. 24, 2), bringt er aus Marcus die Weissagung der Heidenmission, die dem Ende vorhergehen muß (24, 14). Erst nachdem die Hierarchen durch den letzten schnödesten Betrug das Volk verführt, die Auferstehungsbotschaft für eine Lüge zu halten (28, 11—15), läßt er den erhöhten Messias seine Apostel zu a l l e n Völkern senden (v. 19). So war es nicht Jesu Schuld, wenn Israel der Verheißung nicht theilhaftig wurde. Weil das von seinen Führern verführte Volk dem Gerichte verfiel, mußte das Evangelium von den Juden sich zu den Heiden wenden.

§. 137. Die Lucasschriften.

Das Lucasevangelium hebt die Bestimmung des Heils für die Heiden mit lehrhafter Absichtlichkeit hervor, wenn auch keineswegs in dem Umfang und in der Einseitigkeit, in welcher die Kritik es zu finden gemeint hat. a) Die Anerkennung des Gesetzes durch Jesum wird durchaus nicht in Abrede gestellt; freilich hat auch die bei Lucas stark hervortretende ascetische Betrach-

tung des Reichthums und der Armuth mit jüdischer Gesetzlichkeit nichts zu thun. b) Die Apostelgeschichte zeigt, wie auf ausdrückliche göttliche Weisungen hin sich allmählig der Uebergang des Evangeliums von den Juden zu den Heiden angebahnt hat, bis die Heidenmission auf ihrem Gange durch das Abendland die Welthauptstadt erreichte. c) Diese Apologie für den weltgeschichtlichen Entwicklungsgang des Christenthums wird aber von selbst zu einer Apologie des großen Heidenapostels. d)

a) Da das Lucasevangelium offen die Absicht ausspricht, die Lehre und zwar, wie wir §. 139 sehen werden, die paulinische zu bestätigen (1, 4), so ist es gewiß bedeutsam, daß bereits in seiner Vorgeschichte der Messias als das Licht der Heiden gepriesen (2, 32) und seine Genealogie bis auf Adam zurückgeführt wird (3, 23—38). Vor Allem aber ist es durch diese lehrhafte Absicht bedingt, daß die Darstellung seiner galiläischen Wirksamkeit mit der Synagogenscene in Nazareth anhebt, die hier nicht nur die Verwerfung Jesu durch sein Volk voranddeutet (4, 24), sondern zugleich prophetisch darauf hinweist, daß das Heil, dessen Israel sich unwerth gezeigt, zu den Heiden kommen müsse (4, 25—27)[1]. Zuzugeben ist, daß Lucas Aussprüche der apostolischen Quelle, wie Matth. 7, 6. 10, 5. 6. 15, 24. 22, 14. ausgelassen hat, weil sie in particularistischem Sinne mißdeutet werden konnten; aber wenn die Kritik eine Reihe von Parabeln und anderen Geschichten in paulinisch-universalistischem Sinne gedeutet hat, so hat sie theils die ausdrücklichen Andeutungen des Verfassers, der sie als antipharisäische genommen haben will (14, 15. 16. 15, 1. 2. 16, 14. 15), übersehen, theils diese Beziehung durch willkürliche Allegorisirung erst hineingetragen. Nur 13, 30 ist ein Ausspruch Jesu seinem Originalsinn entgegen (Vgl. §. 32, b) auf die Verwerfung Israels und die Berufung der Heiden bezogen und 14, 22 der Parabel vom Gastmahl ein Zug eingefügt, welcher auf die paulinische Lehre (§. 91, a) von dem Eintritt der Heiden in die Stelle der verstoßenen Israeliten hinweist. Da Marc. 13, 10 weggelassen ist, ertheilt sogar auch hier erst der Auferstandene den directen Befehl zur Heidenmission (24, 47. Vgl. Act. 1, 8). Jedenfalls ist weder der messianische Charakter der Erscheinung Jesu noch seine heilsgeschichtliche Bedeutung für Israel irgend verwischt. Vielmehr erscheint Jesus in der Vorgeschichte, die Lucas aus seinen Quellen aufgenommen, als der mit dem höchsten Ehrennamen des Gottessohnes gekrönte, der auf dem Throne seines Vaters David das ewige Königreich über das Haus Jacobs aufrichtet (1, 32. 33), sich auf Grund der abrahamitischen Verheißung Israels

[1] Wenn dagegen Lucas bereits die öffentliche Wirksamkeit Christi in eine galiläische (4, 14 — 9, 50) und außergaliläische (9, 51 — 19, 27) theilt, so ist das ein erster Versuch, die überlieferten Stoffe in mehr historiographischer Weise zu sondern; denn weder erhellt, daß die letztere sich ausschließlich auf samaritanischem Boden bewegt, noch daß Jesus hier eine bessere Aufnahme gefunden habe, wie Baur, S. 329 annimmt. Auch dieser Abschnitt beginnt mit der Verwerfung Jesu in einem samaritanischen Dorfe (9, 53), die Geschichten vom barmherzigen und dankbaren Samariter (Cap. 10. 17) aber enthalten kein Präjudiz für die Frage nach der Heilserlangung. Ebensowenig erhellt mit Sicherheit, daß die auf einer schriftstellerischen Combination beruhende Aussendung der 70 Jünger (10, 1. Vgl. Jahrbücher 1864. S. 66) ein Vorbild der Heidenmission sein soll.

annimmt (v. 54. 55) und durch die politische Befreiung des Volkes den Grund zu der messianischen Vollendung legt (v. 68—75. Vgl. 2, 38). Dem ganzen Volk ist im Messias der Erretter geboren (2, 10. 11. Vgl. v. 26), und selbst, wo er als das Licht der Heiden bezeichnet wird (v. 32), gereicht sein Auftreten doch zugleich zur Verherrlichung seines Volkes Israel, wenn auch nur ein Theil desselben factisch durch ihn gerettet wird (v. 34). Aber auch Jesus selbst tritt 4, 21 mit der Verkündigung von der Erfüllung der Schrift auf und die Hauptthätigkeit des Auferstandenen besteht darin, daß er den Jüngern das Verständniß derselben, sofern sie sein Sterben und Auferstehen weissagt, eröffnet (24, 44—46. Vgl. v. 25—27. 32)[2]). Auch hier ist er zunächst zum Heile Israels gekommen (13, 16. 19, 9), wie denn auch 22, 30 die ursprüngliche Bestimmung der Zwölfapostel für Israel festgehalten wird, deren Herabsetzung gegen die 70 eine unerweisliche Fiction der Kritik ist (Vgl. Studien und Kritiken 1861. S. 710—713), und dem entsprechend muß die apostolische Mission von Jerusalem anheben (24, 47. Vgl. Act. 1, 8). Allein in einem in das Gleichniß von den Talenten eingeflochtenen Zuge hat Lucas es in einer schlagenden Allegorie dargestellt, wie die Mitbürger Jesu, als er fortgezogen war, sein messianisches Königthum in Empfang zu nehmen, gegen dasselbe rebellirten und darum dem Gerichte verfielen (19, 12. 14. 27).

b) Wenn auch Lucas die Gesetzesauslegung Christi, die für seine gesetzesfreien heidenchristlichen Leser kein Interesse mehr darbot, aus der Bergpredigt, und einen Spruch, wie Matth. 23, 2. 3, der so leicht zu mißdeuten und eigentlich nur unter seinen den Lesern fremden geschichtlichen Voraussetzungen ganz verständlich war, absichtlich weggelassen hat, so ist doch die principielle Erklärung Jesu über die bleibende Bedeutung des Gesetzes (§. 24, a) beibehalten, wenn man nicht mit Baur, S. 328 16, 17 contextwidrig (Vgl. Lechler a. a. O., S. 158) die marcionitische Lesart bevorzugen und in 16, 16 willkührlich eine Antithese gegen Matth. 11, 13 hineindeuten will. Auch hier erkennt Jesus die Gebote des Gesetzes (10, 26. 18, 20) als Gottes Gebote und die entscheidende Bedeutung Mosis und der Propheten an (16, 29—31), er dringt auf die Erfüllung der gesetzlichen Ordnung (5, 14. 17, 14), und wenn man in 10, 8 eine Empfehlung der paulinischen Freiheit von den Speisegesetzen gesucht hat, so übersieht man, daß gerade das entscheidende *πᾶν* aus 1 Cor. 10, 27 fehlt. Dagegen wird 1, 6. 2, 25. 37 die ATlich-gesetzliche Frömmigkeit gerühmt, 5, 39 enthält eine unserm Evangelium eigenthümliche milde Entschuldigung der Anhänglichkeit an die alten Gebräuche und 23, 56 wird vorausgesetzt, daß die Anhänger Jesu das Sabbathgebot streng beobachten[3]). Einen wie hohen Werth Lucas auf die Wohlthätigkeitsübung legt, erhellt daraus, daß er die in einem speciellen Falle gege-

2) Der Evangelist nimmt auch außer dem Citat, womit Marcus beginnt (3, 4—6), Hinweisungen Jesu auf die Schrift, die Marcus brachte, theils ohne Weiteres auf (20, 17. 22, 22), theils noch vermehrt (18, 31. 22, 37). Jesus ist auch hier der verheißene Messias Israels, der Gesalbte (4, 41. 9, 20) oder der Heilige Gottes (4, 34), der messianische König (19, 38) oder der Sohn Gottes im messianischen Sinne (4, 41. Vgl. v. 3. 9), der Davidsohn (18, 38. 39. 20, 41—44).

3) Wenn an dem Jesuskinde selbst alle gesetzlichen Vorschriften erfüllt werden (2, 21 bis 24), so erscheint das allerdings wie eine Illustration von Gal. 4, 4, ohne daß dies aber mit lehrhafter Absichtlichkeit hervortritt.

bene Vorschrift Jesu (Marc. 10, 21), deren Erfüllung Matth. 19, 21 sogar als Bedingung einer höheren Vollkommenheit betrachtet zu sein scheint, zu einer allgemeinen macht (12, 33. 11, 41) und das Gleichniß vom ungerechten Haushalter direct im Sinne einer Erwerbung des himmlischen Lohnes durch dieselbe deutet (16, 9)[4]). Es beruht dies aber tiefer auf einer ascetischen Weltbetrachtung, welche den Reichthum, weil er das Herz dem Evangelio so leicht verschließt (Vgl. Marc. 10, 23. 24), an sich für verderblich, die Armuth an sich für heilbringend hält. In diesem Sinne hat Lucas die Makarismen der Bergpredigt umgebildet (6, 20. 21. 24. 25), vom Mammon selbst die Ungerechtigkeit prädicirt (16, 9. 11), hat beim Anbruch des letzten Gerichtes die Errettung nur in der völligen Entäußerung von allem irdischen Besitze gesehen (17, 31. 32) und dem Gleichniß vom reichen Manne in seiner ersten Hälfte eine durch die zweite ausdrücklich widerlegte einseitige Ausprägung gegeben (16, 25. 26), wonach die jenseitige Vergeltung nur die Umkehrung der irdischen Verhältnisse von Arm und Reich bringt[5]).

c) Wenn die Apostelgeschichte damit beginnt, daß sie den scheidenden Herrn noch einmal seinen im Evangelium (not. a) gegebenen Missionsauftrag wiederholen läßt (1, 8), und darauf zeigt, wie die nach Luc. 22, 30 bedeutungsvolle Zwölfzahl der Apostel nach dem Tode des Judas wieder completirt wurde (1, 26), so ist schon dadurch angedeutet, daß sie darstellen will, wie jener Auftrag von diesen erfüllt sei. Sie zeigt darum, wie am Pfingstfeste, an welchem das Sprachenwunder bereits auf die universalistische Bestimmung des Evangeliums hinweist, durch die Heilsverkündigung des Petrus die judenchristliche Urgemeinde zu Jerusalem gegründet wurde (Cap. 2), wie die Apostel aber bald mit der ungläubigen Hierarchie in Conflict geriethen (Cap. 3—5) und endlich auch das Volk, das bisher der Gemeinde günstig gewesen war, durch das Auftreten des Stephanus umgestimmt, nicht nur ihn tödtete, sondern auch zur Verfolgung der Gemeinde überging (Cap. 6 bis 8, 1). Es erhellt also, daß das Heil dem Volke Israel und zwar in seiner Metropole zuerst angeboten und in seiner Mitte auch, so weit es sein Verhalten dagegen zuließ, zunächst verwirklicht ist. Indem nun der zweite Theil die bereits 1, 8 in Aussicht genommene Verbreitung des Evangeliums über Judäa und Samaria, wozu sich bald auch Galiläa gesellt (9, 31), als unmittelbare Folge der durch die erste Verfolgung bewirkten Zerstreuung der Gemeinde darstellt (8, 1—4), zeigt sich, wie der Gang der evangelischen Mission von vornherein nicht durch menschlichen Rath und Willkühr bestimmt war, sondern durch die in den Ereignissen selbst sich kundgebende göttliche Weisung und insbesondere durch die beginnende Verstockung des jüdischen Volkes. Die Bekehrung Samaria's, die 8, 17 ausdrücklich die apostolische Sanction erhält, und die erste Proselytentaufe, die durch wunderbare gött-

4) In diesem Sinne hat er mit besonderer Vorliebe und in einer die aus seinen eigenen Angaben constatirte geschichtliche Wirklichkeit (§. 41, b) hinter sich zurücklassenden Ueberschätzung die Gütergemeinschaft der ersten Christen geschildert (Act. 2, 44. 45. 4, 32 bis 35) und auch sonst das Almosengeben als etwas besonders Rühmenswerthes hervorgehoben (Act. 9, 36. 10, 2).

5) Einen ascetischen Zug hat auch die lobende Hervorhebung der langen Wittwenschaft der Prophetin (2, 36. 37), die aber ihr Seitenstück in der Erhaltung des Spruchs von dem εὐνουχίζειν ἑαυτὸν διὰ τὴν βασιλείαν (Matth. 19, 12) hat.

liche Fügung (v. 26. 29) herbeigeführt wird, bilden gleichsam den Uebergang zu der nun in Aussicht stehenden Heidenbekehrung. Zuvor aber wird erzählt, wie Saulus, dessen Name bedeutungsvoll am Eingange dieses Theiles auftaucht (8, 1. 3. Vgl. 7, 58) und der von Gott zum Apostel der Heiden bestimmt ist (22, 14. Vgl. 9, 15: σκεῦος ἐκλογῆς), bekehrt und von Christo selbst in seinen Dienst (20, 19. 24. 21, 19) und zwar speciell zum Organ für die Heidenmission (22, 21. 26, 16. 17) berufen wird (Cap. 9). Mit besonderer Ausführlichkeit verweilt die Erzählung dabei, wie durch eine Kette wunderbarer göttlicher Fügungen Petrus zur ersten Heidentaufe veranlaßt und dieselbe in Jerusalem als eine sichtlich von Gott gewollte vertheidigt wird (9, 31—11, 18) und wie dann in der ersten heidenchristlichen Gemeinde zu Antiochien, die ebenfalls ohne vorbedachten Plan durch die Fügung der Umstände unter Gottes Beistand gegründet wird (11, 20. 21), Saulus, durch ein Mitglied der Urgemeinde selbst eingeführt, die eigentliche Stätte seiner Wirksamkeit findet (v. 21—26). Aber erst nachdem die Metropole des Judenthums mit dem Blute eines der Zwölfapostel sich befleckt hat und Petrus nur durch ein Gotteswunder dem gleichen Schicksal entgangen ist (Cap. 12), erfolgt auf göttliche Weisung (13, 2) von Antiochia aus die erste Abordnung des Barnabas und Saulus in die Heidenländer und auch auf ihrer ersten Missionsreise (Cap. 13. 14) wird das Evangelium zuerst den Diasporajuden angeboten und erst, nachdem diese es verworfen, den Heiden gebracht (13, 46. 47). Durch die Erfolge dieser Mission wird die Frage wegen der Stellung der Heidenchristen zum Gesetze angeregt und auf dem Apostelconcil zu Jerusalem zu Gunsten der Gesetzesfreiheit der Heidenkirche entschieden (Cap. 15). Damit ist der gottgewollte, durch den Unglauben der Juden veranlaßte Uebergang des Evangeliums von den Juden zu den Heiden nach allen Seiten hin angebahnt, und nun zeigt der dritte Theil, wie die paulinische Heidenmission wiederum auf göttliche Weisung (16, 6—10) von Asien nach Europa überging, verweilt bei der Gründung der paulinischen Hauptgemeinden zu Philippi, Thessalonich und Corinth (Cap. 16—18), schildert des Apostels Wirksamkeit in Ephesus (Cap. 19) und seinen feierlichen Abschied von seinem bisherigen Missionsgebiet (Cap. 20). Ausführlich verweilt sie sodann bei der trotz aller Abmahnungen dem Apostel vom Geiste aufgenöthigten Reise nach Jerusalem (Cap. 21), wodurch die von ihm längst erkannte (19, 21) und ihm göttlich bestätigte (23, 11) Nothwendigkeit, nach Rom zu kommen, in einer aller menschlichen Erwartung widersprechenden Weise durch eine Reihe wunderbarer göttlicher Fügungen und Errettungen verwirklicht wird (Cap. 22 bis 28). Sie schließt mit der Predigt des Apostels in Rom während seiner zweijährigen Gefangenschaft (28, 30. 31). Es ist also der von Gott gelenkte Siegeslauf des Evangeliums durch die Heidenwelt bis zu seiner Begründung in der Welthauptstadt, welcher hier dargestellt wird, wie er den Entwicklungsgang der Kirche von den Juden zu den Heiden, von Jerusalem nach Rom seinem nächsten Ziele zuführt.

d) Ist somit die ganze Apostelgeschichte eine Apologie für den Entwicklungsgang des Christenthums im Sinne von §. 114, b, so mußte namentlich der dritte Theil zu einer Apologie dessen werden, der der hauptsächlichste Träger dieser Entwicklung in ihrem entscheidenden Wendepunkte war. Daß der Heidenapostel für seine Person nicht, wie man von jüdischer und judenchristlicher Seite behauptete, ein Feind des väterlichen Gesetzes war, wird

aus seinen Festbesuchen und Festfeiern (20, 6. 16. 24, 11. Vgl. die kritisch zweifelhafte Stelle 18, 20. 21), aus seinem Gelübde und Nasiräat (21, 26. Vgl. die exegetisch zweifelhafte Stelle 18, 18), aus der Beschneidung des Timotheus (16, 3) und aus seinen Vertheidigungsreden, in denen er sich überall als einen frommen, dem Glauben und der Hoffnung der Väter treuen Israeliten darstellt (23, 1. 6. 24, 14. 15. 26, 5—7. 28, 20), erwiesen (Vgl. §. 87, b); daß er die Prärogative seines Volkes nicht verleugnet hat, aus der Art, wie er sich stets zuerst an die Juden mit seiner Verkündigung wendet (16, 13. 17, 2. 10. Vgl. 9, 22. 29) und erst, wenn diese dieselbe verwerfen, zu den Heiden geht (18, 6. 7. 19, 8. 9. 28, 24—28. Vgl. 13, 45—47). Gegenüber denen aber, welche die Urgemeinde gegen ihn aufreizten (21, 21), wird geflissentlich hervorgehoben, wie er mit hervorragenden Männern derselben, wie Ananias und Barnabas, Marcus und Silas, ja mit Jacobus dem Bruder des Herrn in vielfacher Beziehung und freundlichstem Vernehmen gestanden habe. Daß der Verfasser aber in diesem apologetischen Bestreben oder in einem conciliatorischen Interesse den Petrus paulinisirt und den Paulus judaisirt habe (Vgl. Baur, S. 331—333), ist, wie unsere ganze Darstellung der Lehre beider gezeigt hat, nicht begründet.

§. 138. Christologisches, Eschatologisches, Angelologisches.

Daß die Darstellung des Lebens Jesu in unsern Evangelien von einer ausgebildeten Vorstellung über das höhere Wesen Jesu beeinflußt sei, läßt sich nicht nachweisen; höchstens zeigt sich die Neigung, das Wunderbare im Leben Jesu sinnenfälliger aufzufassen.a) Dies gilt insbesondere von der Auffassung des Auferstehungsleibes Jesu und seiner Himmelfahrt bei Lucas, während in Betreff der übernatürlichen Empfängniß sich im Gesichtskreise der Evangelisten kein ausreichendes Motiv zeigt, das ihre Erdichtung erklären könnte.b) Die Fassung der Wiederkunftsweissagung modificirt sich selbstverständlich nach der Zeitstellung der Evangelisten.c) Auch zeigen sich in den geschichtlichen Büchern mancherlei eigenthümliche angelologische und dämonologische Vorstellungen.d)

a) Die naheliegende Vermuthung, daß die in Folge der Erhöhung des Messias der Gemeinde aufgegangenen Anschauungen über die Person Jesu auf die Darstellung seines geschichtlichen Lebens in unsern Evangelien alterirend eingewirkt haben, bewährt sich bei näherer Untersuchung nicht. Gerade Lucas, der allein den Namen des erhöhten Christus (ὁ κύριος) anticipirend während seines irdischen Lebens gebraucht (7, 13 und noch neunmal)[1], läßt

[1] Ebenso geschieht es im unechten Schlusse des Marcusevangeliums (16, 19. 20) und ähnlich schon im Hebräerbrief (§. 118, a). In der Apostelgeschichte, wo es sich um das Wirken des erhöhten Christus handelt, ist der Name ὁ κύριος, der übrigens sehr häufig auch, wie in den Citaten, von Gott selbst gebraucht wird (7, 33. 10, 33. 17, 24 und öfter), natürlich ganz an seiner Stelle, steht aber nie ohne Artikel. Sonst wird in den Reden der Acta noch ganz wie in der Erzählung der Evangelien vorherrschend der Name Ἰησοῦς gebraucht (Vgl. §. 118, a. Anm. 1), einige vierzig Mal, verhältnißmäßig also viel häufiger als bei Paulus (§. 76, a. Anm. 1. 100, c. Anm. 10), häufig mit ὁ κύριος verbunden

ihn in echt menschlicher Weise sich entwickeln (2, 40. 52) und auch nach dem Siege über den Teufel in der Wüste von demselben während seines Lebens versucht werden (4, 13. 22, 28)[2]). Auch der ebenfalls vielfach geltend gemachte Verdacht, daß die Ueberlieferung die Wunderthätigkeit Jesu immer glänzender ausgemalt, die ihm beigelegten Machtthaten immer höher gesteigert habe, bewährt sich, soweit wir die Entwicklung derselben quellenmäßig verfolgen können, nicht, da bereits die älteste uns bekannte Form der Ueberlieferung die auffallendsten Machtthaten berichtete (§. 18, b)[3]). Selbst die jüngeren Evangelien sind weit entfernt, Jesu göttliche Allmacht beizulegen. Auch sie führen die Wunder, wie die älteste Ueberlieferung, auf die Gottesmacht (des Geistes), die in solchen Augenblicken auf ihn herab kam (Luc. 5, 17), oder auf die göttliche Wunderhülfe, die ihm zu Theil ward (Matth. 15, 31. Luc. 9, 43. 17, 15. 18), zurück. Erst der nach der Auferstehung erscheinende Christus legt sich göttliche Allmacht und Allgegenwart bei (Matth. 28, 18. 20) und wird angebetet (28, 9. 17). Wenn man das Zerreißen des Tempelvorhangs (Marc. 15, 38, vgl. §. 136, a), die Errettung des selbstvermessenen Petrus aus dem im Seesturm ihm drohenden Untergang (Matth. 14, 28—31), die durch den Tod Christi vermittelte Oeffnung der Gräber (Matth. 27, 52. 53) und ähnliche Züge der evangelischen Erzählung aus kritischen Gründen nicht als geschichtlich ansehen zu können glaubt, so liegt in denselben nicht eine tendentiöse Steigerung des Wunderbaren im Leben Jesu, sondern eine in der Ueberlieferung vollzogene Umsetzung idealer Gedanken in reale Geschichte. Zu Grunde aber liegt die jeder Ueberlieferung eigene Neigung, das plastisch dargestellte auch als sinnenfällig geschehen zu betrachten. So war das Taufwunder in der ältesten Ueberlieferung wohl als ein Gesicht des Täufers dargestellt (Vgl. a. a. O. S. 49), wobei das Herabsteigen des Geistes mit dem Herabschweben der Taube verglichen wurde. Bei Marcus schon erscheint der Geist selbst als Taube (Marc. 1, 10) und zwar wahrscheinlich, wie Lucas erklärend hinzufügt, in sinnenfälliger Taubengestalt (3, 22);

16, 31. 19, 5. 13. 17. 20, 24. 35. 21, 13. Vgl. §. 134, a. Anm. 1). Fast nur in feierlicher Namensbezeichnung steht Ἰησοῦς Χριστός (10, 48. 14, 10. 16, 18), nur 11, 17. 28, 31 mit ὁ κύριος, 15, 26. 20, 21 mit ὁ κύριος ἡμῶν verbunden. Der Name ὁ Χριστός kommt auch in den späteren Theilen der Acta, wie §. 41, a Anm. 1, nur appellativisch vor (9, 22. 17, 3. 18, 5. 28. 26, 23). Ganz isolirt steht 24, 24, mag man nun Χριστός (Vgl. Marc. 9, 41) oder Χριστὸς Ἰησοῦς lesen.

2) Wenn selbst Matth. 24, 36 das οὐδὲ ὁ υἱός aus Marc. 13, 32 fehlt, was textkritisch ganz unwahrscheinlich, so wird es doch der Sache nach durch das hinzugefügte μόνος ersetzt. Erst Lucas scheint wirklich daran Anstoß genommen zu haben und bringt den Ausspruch Act. 1, 7 in einer Fassung, in welcher er sich darauf beschränkt, den Jüngern das Wissen von Zeit und Stunde zu versagen. Bei ihm wird auch eine Erzählung des Marc., die ursprünglich gar nicht darauf angelegt war, als Probe eines wunderbaren Vorherwissens Jesu gefaßt (19, 32. Vgl. a. a. O. S. 367), und in ähnlichem Sinne scheint Matth. einen änigmatischen Ausspruch Jesu aufgefaßt zu haben (17, 27).

3) Nur Marc. 5, 30 wird die Heilung des blutflüssigen Weibes auf eine von Jesu ausströmende magische Wunderkraft zurückgeführt, von der die älteste Form der Erzählung (§. 20, c) nichts wußte, und das Verstummen des Seesturms, wie die Auferweckung des Mägdleins erfolgt bei Marc. auf ein ausdrückliches Machtwort Jesu (4, 39. 5, 41. Vgl. a. a. O. S. 169. 196 und Luc. 7, 14).

wenn aber bei jenem noch das Ganze als ein Gesicht Jesu erscheint, so ist es bei diesem bereits ein objectiver Hergang geworden (3, 21), wobei freilich zu beachten ist, daß auch die älteste Ueberlieferung unzweifelhaft einen solchen als jenem Gesichte zu Grunde liegend voraussetzte (Vgl. §. 18, a)[4]. Auch die Verklärung Jesu war in der ältesten Ueberlieferung, deren ursprüngliche Form uns noch 2 Petr. 1, 16—18 erhalten ist (Vgl. §. 127, b), sicher ein Gesicht der Apostel (Vgl. a. a. O. S. 296), das aber bereits bei Marcus (9, 2) als durch eine wirkliche Verwandlung der irdischen Leiblichkeit Jesu in die himmlische Lichtgestalt, in welcher man den wiederkehrenden Messias zu schauen hoffte, veranlaßt gedacht wird.

b) Wenn in dem jüngsten unserer drei Evangelien dem Auferstehungsleibe Christi ausdrücklich irdische Materialität beigelegt wird (Luc. 24, 29: σάρκα καὶ ὀστέα — ἔχον) und der Auferstandene mit seinen Jüngern ißt (v. 42. 43), so ist hier die Realität der Leiblichkeit Jesu nach der Auferstehung in einer den sonstigen Indicien widersprechenden Weise als eine mit seiner früheren identische gedacht. Die Folge davon war nothwendig, daß die Periode, in welcher Christus noch den Jüngern erschien, schärfer von der gesondert wurde, in welcher er bereits bleibend zur Rechten Gottes entrückt war und diese irdische Leiblichkeit nicht mehr an sich trug. Weder Petrus (§. 39, b. 50, a) noch Paulus (§. 78, a. Anm. 2) machen einen solchen Unterschied, in der Luc. 24, 26 benutzten Quelle selbst folgt die Erhöhung zur Herrlichkeit noch unmittelbar auf das Todesleiden, und Matth. 28, 17. 18 erscheint der zur göttlichen Herrlichkeit erhöhte seinen Aposteln. Dagegen hat Lucas bereits den Zeitraum, während dessen der Auferstandene noch seinen Jüngern erschien, nach Tagen bestimmt (Act. 1, 3) und an den letzten Abschied Jesu eine sinnenfällige Erhebung zum Himmel angereiht, die freilich mit dem Geheimniß der ihn verhüllenden Wolke bedeckt wird (v. 9), während noch Luc. 24, 51 nach dem beglaubigten Texte sein letztes Verschwinden kein anderes war als bei den sonstigen Erscheinungen des Auferstandenen (Vgl. 24, 31). Erst in den beiden jüngeren Evangelien wird auch der wunderbaren Erzeugung Jesu gedacht. Obwohl aber Matth. 1, 22. 23 darin eine Erfüllung der Weissagung Jesaj. 7, 14 gefunden wird, so kann sie doch nicht zum Erweis dieser Erfüllung erdichtet sein, da eine vorchristliche Deutung jener Stelle auf die jungfräuliche Geburt des Messias sich nicht erweisen läßt. Ueberhaupt aber kommt diese Thatsache im Zusammenhange des ersten Evangeliums nicht einmal um dieser Erfüllung willen zur Sprache, sondern nur um zu erklären, wie es gekommen sei, daß der nach Jesaj. 7, 14 von der Jungfrau geborene doch als legitimer Erbe des davidischen Königshauses betrachtet werden konnte (§. 136, b). Seine Darstellung setzt daher sicher diese Thatsache

4) Schon die älteste Verkündigung weiß von einer Salbung des Messias mit dem Geiste (§. 38, b), und es ist daher gewiß irrig, das Taufwunder mit Baur, S. 301 als eine Erdichtung der Ueberlieferung anzusehen. Ob bereits in der ältesten Quelle das Auftreten des Teufels und der Engel in der Versuchungsgeschichte so dargestellt war, daß die Erzählung des ersten und dritten Evangelisten, welche es als ein leibhaftiges faßt, dadurch nothwendig veranlaßt wurde, kann zweifelhaft bleiben. Gewiß ist nur, daß beide Erzähler bereits dazu neigen, das Fasten Jesu in der Wüste, das ohne Zweifel ein durch die Situation bedingtes relatives war, als ein absolutes aufzufassen (Matth. 4, 2. Luc. 4, 2).

bereits als eine überlieferte voraus, und es ist gewiß falsch, diese Ueberlieferung entstanden zu denken als eine Steigerung der Vorstellung von der Salbung des Messias durch den Gottesgeist [5]). Ueberhaupt aber wird in beiden Evangelien lediglich der messianische Beruf, nicht aber irgend eine Wesensbestimmtheit der Person Jesu als Folge dieser in eminentem Sinne gottgewirkten Geburt hervorgehoben, geschweige denn, daß ein übermenschlicher Charakter dieses Weibgeborenen dadurch constatirt würde. Auf heidenchristliche Kreise aber, die dem Verständniß des Namens υἱὸς θεοῦ ferner gestanden und denselben im Sinne der heidnischen Mythen von Göttersöhnen aufgefaßt hätten, den Ursprung der Vorstellung zurückzuführen, ist weder geschichtlich möglich, noch würde es das Auftreten derselben inmitten judenchristlicher Ueberlieferungen erklären [6]). So bleibt für die biblische Theologie, welche die Geschichtlichkeit dieser Ueberlieferung nicht zu untersuchen hat, nur übrig zu constatiren, daß in dem Vorstellungskreise, in welchem dieselbe auftaucht, kein Anhaltspunkt vorliegt, um ihre Entstehung aus gegebenen Vorstellungen zu erklären.

c) Jemehr nach §. 114, b sich das Hauptinteresse dieser Zeit um die Frage nach der Parusie Christi concentrirte, desto mehr mußte in der Fassung der Parusiereden sich ausprägen, was die Zeichen der Zeit der Gemeinde zur Deutung und Näherbestimmung der Weissagung Jesu an die Hand gaben. Das Marcusevangelium, das auch sonst gern auf die Verfolgungen hinweist, auf welche die Jünger Jesu gefaßt sein müssen (10, 30. Vgl. 4, 17), hat dieselben bereits unter den Vorboten der Parusie aufgezählt (13, 9—13) und ganz in Anlehnung an die Apokalypse (§. 130, c) die unerhörten Drangsale, welche Jesus nach der ältesten Ueberlieferung über das jüdische Volk kommen sah (§. 33, b), auf diese Trübsale der Gläubigen überhaupt bezogen (v. 19. 20. Vgl. auch §. 30, d. Anm. 1). Die Katastrophe in Judäa, auf welche nach jener die Parusie *sofort* folgen sollte, steht nun ganz wie in der Apocalypse am Beginn der letzten großen Trübsalszeit für die Gemeinde, welcher die Parusie ein Ende macht (v. 24. Vgl. a. a. O. S. 423. 427). Zwar sollte vorher das Evangelium allen Völkern verkündigt sein (v. 10), aber Röm. 1, 8 zeigt, wie nahe schon vor einem Decennium dieses Ziel nach den ungeheuren Erfolgen der paulinischen Mission erscheinen konnte.

---

5) Wenn die gottgewirkte Empfängniß der Maria auf den heiligen Geist zurückgeführt wird (Matth. 1, 20. Luc. 1, 35), so ist dieser lediglich wie bei den Wundern Christi als die wirksame Gotteskraft (δύναμις ὑψίστου) gedacht, die das Wunder vollbrachte, keineswegs aber, wie Baur, S. 200 meint, als das immanente, den innersten Mittelpunkt der Persönlichkeit Jesu bildende Princip vorgestellt.

6) Wenn Luc. 1, 35 aus dieser vom heiligen Geiste gewirkten Geburt nicht nur die Gottgeweihtheit des Geborenen (τὸ γεννώμενον ἅγιον), sondern auch der Würdename des υἱὸς θεοῦ abgeleitet wird, so scheint Lucas allerdings hier, wie 3, 38, wo das τοῦ θεοῦ — und darum auch alle voraufgehenden Genitive -- nur von dem υἱός in v. 23 abhängen kann, diesen Namen, den er sonst ganz in seinem messianischen Sinne faßt, auf die wunderbare Zeugung durch Gott zu beziehen, und der Gedanke liegt nahe, daß er dem paulinischen ἔσχατος Ἀδάμ (Vgl. §. 79, a) bereits eine Beziehung darauf untergelegt, vielleicht sogar auf sie als die Consequenz der paulinischen Prämissen im Sinne von §. 78, b reflectirt hat. Aber daß ihm diese Ueberlieferung bereits eine gegebene und zwar aus judenchristlichen Kreisen stammende war, ist unbestreitbar.

Der erste Evangelist hatte bereits in den Flammen Jerusalems das Gericht über die Feinde des Messias gesehen (Matth. 22, 7), er mußte zu den von Christo geweissagten Gefahren, welche die Christen zum Abfall versuchen würden, den heidenchristlichen Antinomismus mit seiner Pseudoprophetie (§. 136, c) rechnen (24, 11. 12) und konnte 24, 30 auf das Apoc. 1, 7 geweissagte Zeichen der sichtbaren Erscheinung des Menschensohnes hinweisen. Er hoffte diese Wiederkunft, für die er bereits den apostolischen Terminus παρουσία gebraucht (24, 3. 37. 39), so nahe, daß die Flucht der Apostel aus Palästina nicht vollendet sein sollte, ehe der Erretter komme (10, 23). Auch Lucas hatte bereits Jerusalem von Feinden umzingelt, belagert und verwüstet gesehen (19, 43. 44. 21, 20. Vgl. 23, 28—31), aber es war nicht unmittelbar darauf die Wiederkunft eingetreten, sondern es waren die Zeiten der Heidenherrschaft über Israel gefolgt, die Apoc. 11, 2 geweissagt (21, 24), deren Ende aber grade jetzt die Zeichen der Zeit verkündeten (v. 28). Er hatte auch bereits Christenverfolgungen gesehen, die früher als die §. 33, b geweissagten Wehen der letzten Zeit eingetroffen waren (21, 12: πρὸ δὲ τούτων); aber er konnte mit Bezug auf die Apocalypse (§. 130, c) den Gläubigen die Bewahrung in den letzten Drangsalen verkündigen (v. 18. 19). Der erste Evangelist liebt es, so wie Lucas (12, 8. 9), Christus selbst als den Weltrichter auftreten zu lassen (7, 22. 23. 16, 27. 19, 28. 25, 31) und hat 25, 32 (Vgl. §. 33, c) eine Lehrrede Christi zu einer Weltgerichtsscene umgestaltet, in welcher das Verhalten gegen die Christen als der Maßstab des Gerichts über die Völker erscheint. Gern verweilt er auch bei der Scheidung, die im messianischen Gericht zwischen den echten und unechten Gliedern der Gemeinde eintritt (13, 40—43. 49. 50). Von der dann erfolgenden Vergeltung, welche nach §. 32, b in der Umkehrung des Schicksals der Menschen ihre Aequivalenz bewährt (Marc. 10, 31), unterscheidet Marcus die bereits in der Gegenwart eintretende, in welcher der Christ vollen Ersatz für die um Christi willen aufgegebenen Güter empfängt (10, 30)[7]. Auf die Weltumwandlung, welche im zukünftigen Aeon eintritt (§. 132, c), weist wohl die παλιγγενεσία (Matth. 19, 28) hin, und mit ihr beginnt die volle Machtentfaltung des Gottesreichs (Marc. 9, 1) oder das messianische Reich in seiner himmlischen Vollendung[8]. Gern wird das vollendete Reich bei Lucas (22, 29. 30. 23, 42) und bei Matth. (13, 41. 16,

---

7) In dieser Stelle unterscheidet Marc. auch, wie Paulus (§. 67, a), zwischen den beiden Weltaltern (ὁ καιρὸς οὗτος — ὁ αἰὼν ὁ ἐρχόμενος. Vgl. Matth. 12, 32: οὗτος ὁ αἰὼν — ὁ μέλλων. Luc. 20, 34. 35: οὗτος — ἐκεῖνος). Das diesseitige heißt auch der αἰών schlechthin und ist charakterisirt durch die irdischen Sorgen (Marc. 4, 19), wie bei Lucas durch den Weltsinn (16, 8: υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου) und das irdischsinnliche Leben (20, 34). Im ersten Evangelium wird die diesem Weltalter angehörige Menschheit bereits ganz in paulinischer Weise als ὁ κόσμος bezeichnet (5, 14. 13, 38. 18, 7. Vgl. Luc. 12, 30). Die Grenzscheide beider Weltalter bildet bei ihm die Wiederkunft Christi zum Gericht, welche an der συντέλεια τοῦ αἰῶνος (13, 39. 40. 49. 24, 3. 28, 20) erfolgt.

8) Auf diese weist wohl ohne Zweifel der dem ersten Evangelium ganz eigenthümliche Ausdruck ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν hin. Wenn der Evangelist diesen Ausdruck auch da dem in der ältesten Ueberlieferung gebräuchlichen (ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ) substituirt hat, wo nicht das jenseitige Reich gemeint ist (Vgl. 5, 3. 10. 19. 11, 11. 13, 11. 24. 31. 33), so erklärt sich das daraus, daß für die ideale Betrachtung in dem bereits gegebenen Heil

28. 20, 21. Vgl. §. 110, b. 129, d) als Reich Christi bezeichnet. In ihm beginnt, wie in der Apocalypse (§. 132, c), das Hochzeitsfest des Messias (22, 2. 3), bei welchem die Gläubigen zur Freude ihres Herren eingehen (25, 21. 23) und nach Dan. 13, 3. in der himmlischen Herrlichkeit leuchten werden, wie die Sonne (13, 43). Dem gegenüber liebt es der Evangelist, das Schicksal der Gottlosen im Anschluß an die älteste Ueberlieferung (§. 34, d) als die außerhalb des Gottesreiches herrschende Finsterniß der Unseligkeit darzustellen, die mit Heulen und Zähneknirschen empfunden wird (22, 13. 25, 30. Vgl. 13, 42. 50. 24, 51). Was dort als Feuerhölle bezeichnet ward, erscheint hier mit einer Reminiscenz an den Feuersee der Apocalypse (§. 132, b) als Feuerofen (13, 42. 50. Vgl. Dan. 3, 6) und bei Marc. 9, 43—48 als unauslöschliches Feuer (Vgl. Jesaj. 66, 24).

d) Im Marcusevangelium erscheint der Gottesbote, welcher den Frauen am Grabe die Auferstehung verkündet, als ein Jüngling im weißen Kleide (16, 5). In der Parallele bei Lucas sind es zwei Männer in strahlenden Kleidern, die plötzlich erscheinen (24, 4) und den Anwesenden scheue Ehrfurcht einflößen, so daß sie das Angesicht zur Erde neigen. (v. 5). Der ganze Vorgang wird 24, 23 als eine Engelvision bezeichnet [9]). Im ersten Evangelium dagegen ist der Engel, welcher den Weibern am Grabe die Auferstehung verkündet (28, 5), ein *ἄγγελος κυρίου* (מַלְאַךְ יְהוָֹה) schlechthin, und denselben läßt der Evangelist mittelst eines Erdbebens den Stein vom Grabe wälzen (v. 2) und beschreibt ihn mit Zügen, die auf die göttliche *δόξα* hinweisen, so daß er leuchtend aussieht wie ein Blitz und sein Gewand weiß wie Schnee (v. 3). Ein solcher Gottesbote vermittelt nun auch die Gottesoffenbarungen in der Kindheitsgeschichte und zwar so, daß er im Traume erscheint (1, 20 bis 29. 2, 13. 19. Vgl. 2, 12. 22) [10]). Dagegen ist der Engel des Herrn, welcher in der Kindheitsgeschichte bei Lucas die Gottesoffenbarungen vermittelt (1, 11. 2, 9), nicht ein Gottesbote schlechthin; denn 1, 19. 26 wird er ausdrücklich als einer der sieben Thronengel (§. 133, b. Anm. 3), Namens Gabriel (Dan. 8, 16. 9, 21), bezeichnet, während er 2, 15 mit der Menge

---

immer schon die dadurch verbürgte Heilsvollendung als gegenwärtig gedacht wird (Vgl. §. 117, d).

9) Ebenso sind die beiden Männer in weißen Kleidern, welche plötzlich bei den dem Aufgefahrenen nachschauenden Jüngern stehen (Act. 1, 10), unzweifelhaft als Engel gedacht. Daß aber auch da, wo es nicht ausdrücklich erwähnt wird, die Engel als in menschlicher Erscheinung gedacht sind, erhellt aus Act. 10, 30, wo der dem Cornelius erschienene Gottesengel (10, 3. 7. 22) von ihm selbst als ein Mann im glänzenden Kleide bezeichnet wird. Wenn Act. 6, 15 das Angesicht des Stephanus erscheint wie ein Engelangesicht, so folgt daraus, daß dieses nach menschlicher Analogie, aber von himmlischem Glanze verklärt gedacht ist. Wenn Act. 27, 23 dem Paulus ein Gottesengel in der Nacht erscheint, so dürfte dies als eine Traumerscheinung gedacht sein. Die Erscheinung eines Engels vom Himmel, der den betenden Jesus in Gethsemane stärkt (Luc. 22, 43), ist kritisch unsicher. In der Rede des Stephanus redet Jehova selbst durch einen Engel mit Moses im feurigen Busche (Act. 7, 30. 35. 38).

10) Ein solcher ist es auch, welcher in einer der von Lucas in der Apostelgeschichte benutzten Quellen die Gottesbotschaft an Philippus bringt (8, 26), den Petrus aus dem Gefängniß befreit (12, 7—11. Vgl. 5, 19) und den Herodes mit tödtlicher Krankheit schlägt (12, 23). Auch hier umstrahlt ihn 12, 7 das Licht der göttlichen Herrlichkeit.

des himmlischen Heeres, welche die Geburt des Messias durch ihren Lobgesang feiert (2, 13), unter die Kategorie der ἄγγελοι überhaupt zusammengefaßt wird. Im Marcusevangelium werden die Engel, in deren Geleit Christus wiederkommt, als heilige bezeichnet (8, 38. Vgl. Luc. 9, 26. Act. 10, 22), wie bei Petrus (§. 127, d. Anm. 8). Im ersten Evangelium werden sie als Gehülfen bei der Vollstreckung des Weltgerichts erwähnt (13, 39. 41. 49), wie in der Apocalypse (§. 133, b)[11]). Die Vorstellung von den Schutzengeln, die wir dort fanden, erscheint Act. 12, 15 auf einzelne Personen ausgedehnt, und zwar so, daß der Schutzengel seinem Schützling ähnlich gedacht wird. Nach Matth. 18, 10 werden die Schutzengel der Kinder aus den Thronengeln genommen. Den Satan läßt Lucas, nachdem er in der Wüste von Jesu gewichen (4, 13), in den Judas fahren und ihn, offenbar um Jesum durch Leiden zu versuchen, zum Verrath verleiten (22, 3), wie den Ananias zur Lüge (Act. 5, 3. Vgl. 13, 10: υἱὲ διαβόλου). Weil die Herrschaft des Satan die Knechtung unter die verderbenbringende Sünde mit sich führt, erscheint Act. 26, 18 die Errettung aus seiner Macht als die grundlegende Heilsthat (Vgl. §. 104, b)[12]). In der späteren Gestalt der Ueberlieferung zeigt sich die Neigung, auch solche Krankheiten auf dämonischen Ursprung zurückzuführen, die nach der älteren Auffassung nicht dämonischer Art waren, wie die Epilepsie des Kranken Marc. 9, 17 (Vgl. Matth. 17, 15) und die paralytische Verkrümmung Luc. 13, 11 (Vgl. v. 13 und dazu §. 23, a), ja Luc. 4, 39 scheint die Macht der Krankheit überhaupt wie etwas dämonisches gedacht zu sein. Die aus den Menschen vertriebenen Dämonen kommen nach Luc. 8, 31 in den Abyssus (Vgl. §. 133, d. Anm. 9)[13]).

§. 139. Der Paulinismus des Lucas.

Obwohl Lucas Pauliner sein will, so hat er doch die Rechtfertigungslehre des Paulus schwerlich in ihrer principiellen Bedeutung aufgefaßt. a) Zwar liebt er es, den Glauben als die Heilsbedingung hervorzuheben; doch erscheint derselbe nur selten als das Heilsvertrauen in specifisch paulinischem Sinne. b) Auch seine Art, von der Gnade und der zukünftigen Errettung

11) Aehnlich erscheinen sie Luc. 12, 8. 9 in der Umgebung Christi bei seiner richterlichen Function, 15, 10 als Theilnehmer an der Freude Gottes über den bußfertigen Sünder. Eigenthümlich ist auch die Vorstellung, wonach Engel die verstorbenen Frommen in Abrahams Schooß tragen (16, 22).

12) Schon Marcus deutete die Vögel des Himmels im Gleichniß (Matth. 13, 4) allegorisirend vom Satan, der die reichsgründende Thätigkeit Jesu zu hindern sucht (Marc. 4, 15. Vgl. Matth. 13, 19: ὁ πονηρός) und der erste Evangelist hat in das Gleichniß vom Unkraut den ἐχθρός eingeführt (13, 25. 28), um ihn als den Urheber der Einmischung des Bösen ins Gottesreich auf den Teufel deuten zu können (13, 38. 39: ὁ διάβολος = ὁ πονηρός. Vgl. §. 104, b. Anm. 4).

13) Die Besessenheit wird nach Analogie des Geistesbesitzes als ein ἔχειν πνεῦμα ἀκάθαρτον (Marc. 3, 30. Luc. 8, 27. Vgl. 4, 33: ἔχων πνεῦμα δαιμονίου ἀκαθάρτου) oder εἶναι ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ (Marc. 1, 23. 5, 2. Vgl. 12, 36) vorgestellt. Auch in der Apostelgeschichte kommen die πνεύματα ἀκάθαρτα vor (5, 16. 8, 7. Vgl. 19, 12 bis 16: πνεύματα πονηρά), insbesondere ein πνεῦμα πύθων (16, 16. 18).

zu handeln, erinnert vielfach an Paulinisches, ohne daß irgendwo die paulinische Lehrform scharf und ausschließlich hervorträte. c) So stark er die Wirksamkeit des Geistes betont, so erscheint derselbe doch nur als Princip der evangelischen Verkündigung und der Gemeindeleitung, der Geistesgaben und der Weissagung, nicht aber in specifisch paulinischem Sinne als Princip des neuen Lebens. d)

a) Daß Lucas Pauliner ist und sein will, beweist er abgesehen davon, daß es aus dem ganzen Plan der Apostelgeschichte (§. 137, c. d) hervorgeht, nicht sowohl durch vereinzelte Anklänge an paulinische Briefe (Ev. 21, 34, vgl. 1 Thess. 5, 3. 8. 18, 1, vgl. 2 Thess. 1, 11. 20, 38, vgl. Röm. 14, 7. 8. 10, 8, vgl. 1 Cor. 10, 27. 12, 35, vgl. Eph. 6, 14. 21, 36, vgl. Eph. 6, 18. 10, 7, vgl. 1 Tim. 5, 18. Act. 20, 32, vgl. Eph. 1, 18) als vielmehr dadurch, daß er in seinem Abendmahlsbericht den paulinischen (1 Cor. 11) unverkennbar mit dem des Marcusevangeliums combinirt (Ev. 22, 19. 20). Echt paulinisch ist die Vorliebe, mit welcher er Parabeln aufnimmt, welche die Sünderliebe Gottes (Ev. 15) und die Verdienstlosigkeit des Menschen darstellen (17, 7—10), oder Erzählungen, wie die Begnadigung des bußfertigen Missethäters (23, 39—43) und die Bevorzugung des heilsbegierigen Hörens vor dem Sichmühen im Werkdienst (10, 38—42). Ueberhaupt aber gehört hierher die Art, wie er die Vergebung der Sünden als das specifische Heilsgut hervorhebt (Act. 13, 38. 22, 16. 26, 18. Vgl. 10, 43. Ev. 1, 77. 4, 19. 7, 47. 48. 24, 47). Dennoch ist die 16, 15 verworfene Selbstrechtfertigung nicht die von Paulus bekämpfte Eigengerechtigkeit, sondern die Erwerbung des Ruhms der Gerechtigkeit vor Menschen durch scheinheilige Werke, und wenn auch echt paulinisch die Erhörung des Gebets um Begnadigung des Sünders als Rechtfertigung bezeichnet wird (18, 14), so zeigt doch der Verfasser durch seinen aus der Parabel 14, 11 entnommenen Zusatz, daß er die bußfertige Selbstdemüthigung im Gegensatz zur tugendstolzen Selbsterhebung des Pharisäers (18, 9) als Grund dieser Rechtfertigung ansieht und nicht das Vertrauen auf die Gnade Gottes. An der einzigen Stelle aber, wo Lucas den Apostel seine Rechtfertigungslehre recht geflissentlich verkündigen läßt (Act. 13, 39), ist zwar die Rechtfertigung echt paulinisch mit der durch Christum beschafften Sündenvergebung (v. 38) identisch gesetzt; aber der Ausdruck läßt es mindestens zweifelhaft, ob dieselbe als Gegensatz oder bloß als Supplement der Gesetzesgerechtigkeit gedacht wird [1]).

b) In einem Zusatz zu der parallelen Marcusstelle macht Lucas 8, 12. 13 den Glauben als das Mittel zur Errettung geltend und ebenso fügt er 7, 50. 17, 19 bei Erzählungen, die ursprünglich eine andere Tendenz haben, das *ἡ πίστις σου σέσωκέν σε* hinzu. In der Apostelgeschichte erscheint gewöhnlich das Glauben oder Gläubigwerden schlechthin als das Kennzeichen

1) Damit hängt es zusammen, daß Lucas, abweichend von Paulus (§. 65, b), keinen Anstand nimmt, solche Stellen aus seinen judenchristlichen Quellen aufzunehmen, wo schon die vorchristliche Frömmigkeit als δικαιοσύνη bezeichnet wird (Ev. 1, 6. 2, 25. Act. 10, 22. 35), ja er selbst bezeichnet den Joseph von Arimathia als einen ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ δίκαιος (Ev. 23, 50). Andererseits freilich hat er die Stellen, wo in der apostolischen Quelle von den προφῆται καὶ δίκαιοι des A. T. die Rede war, theils umgebildet (10, 24. 11, 47. 50. 51) theils weggelassen (Vgl. Matth. 10, 41).

der Christen (Vgl. *πιστεύειν*: 2, 44. 4, 32. 5, 14. 11, 21. 15, 5. 17, 12. 34. 18, 27. 19, 2. 18. 21, 20. 25; *πίστις*: 6, 5. 7. 11, 24. 13, 8. 14, 22. 27. 16, 5; *πιστός*: 10, 45. 16, 1), häufig aber in so engem Zusammenhange mit dem Hören des Wortes (4, 4. 13, 12. 48. 14, 1. 17, 12. 18, 8), daß offenbar damit die zuversichtliche Ueberzeugung von der Wahrheit dieses Wortes gemeint ist, in Folge derer man das Wort der Verkündigung als Gotteswort annimmt (11, 1. 17, 11. Vgl. Ev. 8, 13. Act. 8, 14 und dazu §. 40, c) [2]). Der Inhalt dieses Wortes ist die frohe Botschaft von der Messianität Jesu und dem in ihm gegebenen Heil. Wird nun der Glaube auf diesen Inhalt bezogen, so ist er die Ueberzeugung von der Messianität Jesu (17, 31. Vgl. Ev. 18, 8. 22, 32. 24, 25), mit welcher sich dann freilich das Moment des Vertrauens auf das von ihm gebrachte Heil leicht verbindet [3]). Aber nicht einmal Act. 13, 39 wird der die Rechtfertigung bedingende Glaube zu der Person oder dem Werke Christi in ausdrückliche Beziehung gesetzt. Ganz paulinisch ist das *ὑπακούειν τῇ πίστει* (6, 7. Vgl.

---

2) So ist 24, 14. 26, 27 von dem Glauben an das Schriftwort und an die Propheten die Rede, wie Ev. 1, 20. 45 von dem Glauben an eine Gottesbotschaft, und Act. 9, 26. 13, 41 heißt πιστεύειν die Ueberzeugung von der Wahrheit einer Thatsache. Wenn der Heide gläubig wird an Gott (16, 34: πεπιστευκὼς τῷ θεῷ), so beginnt er von seiner Existenz überzeugt zu sein. Das Wort, welches die Apostel verkündigen, heißt auch hier, wie bei Paulus (§. 89, a), das Wort schlechthin (ὁ λόγος: 6, 4. 8, 4. 10, 44. 11, 19. 14, 25. 16, 6. 17, 11. 18, 5. 19, 20. Vgl. Ev. 1, 2) oder das Wort Gottes (ὁ λόγος τοῦ θεοῦ: 4, 31. 6, 2. 7. 8, 14. 11, 1. 12, 24. 13, 5. 7. 46. 17, 13. 18, 11 oder τοῦ κυρίου: 8, 25. 13, 44. 48. 49. 15, 35. 36. 16, 32. 19, 10), wie das Wort, das Jesus verkündigt hat (Ev. 5, 1. 8, 11. 21. 11, 28), und wie das Wort der ATlichen Gottesoffenbarung (Act. 7, 38: λόγια. Vgl. Röm. 3, 2). Vereinzelt steht ἡ διδαχὴ τοῦ κυρίου vielleicht von der Lehre de Christo (13, 12).

3) Die apostolische Verkündigung heißt ihrem Inhalte nach auch hier die frohe Botschaft (εὐαγγέλιον: 15, 7. 20, 24. εὐαγγελίζεσθαι: 8, 4. 25. 40. 10, 36. 14, 7. 21. 15, 35. 16, 10. Vgl. Ev. 3, 18. 9, 6. 20, 1) und zwar vom Reiche Gottes (Act. 8, 12. Vgl. 19, 8. 20, 25. 28, 23. 31), wie sie Christus verkündigt hatte (Ev. 4, 43. 8, 1. Act. 1, 3). Ihr eigentlicher Kern besteht aber darin, daß Jesus als der Messias das Gottesreich begründet hat, sie ist also eine frohe Botschaft von Jesu (8, 35. 11, 20. 17, 18. Vgl. 19, 13) und zwar von seiner Messianität (5, 42. 8, 5. 9, 20. 10, 42. Vgl. 8, 12. 17, 3. 18, 28. 23, 11. 28, 23. 31). Da diese die Grundlage aller evangelischen Verkündigung ist, so kann dieselbe auch als ein Lehren (διδάσκειν: 4, 18. 5, 28) oder Reden (λαλεῖν: 4, 17. 5, 40. Vgl. 14, 3: παῤῥησιάζεσθαι) auf Grund (ἐπί oder ἐν: 9, 27. 28) seines Namens, der ihn als den Messias bezeichnet, betrachtet werden. Zuweilen wird auch neben der Person Jesu seine Auferstehung (17, 18) oder statt ihrer die in ihm erfüllte Verheißung (13, 32. Vgl. 26, 6) als der Inhalt der frohen Botschaft genannt, 14, 15 sogar die Aufforderung zur Bekehrung (Vggl. 20, 21. 26, 20. Ev. 24, 47). Die Beziehung des Glaubens auf Christum aber wird bald durch den Dativ (18, 8. Vgl. 16, 15), bald durch εἰς c. Acc. ausgedrückt (10, 43. 14, 23. 19, 4. 20, 21. 24, 24. Vgl. Matth. 18, 6) und in dieser Fassung erscheint der Glaube 26, 18 als die Heilsbedingung. Erst in der Verbindung mit ἐπὶ c. Acc. (9, 42. 11, 17. 16, 31. 22, 19. Vgl. Matth. 27, 42) scheint das Moment des zuversichtlichen Vertrauens klar hervorzutreten, obwohl 27, 25 auch πιστεύειν τῷ θεῷ vom Gottvertrauen und 14, 9 πίστις vom Vertrauen auf die zu erlangende Heilung steht.

§. 82, d) und die Anrufung des Namens Christi (9, 14. 21. 22, 16. Vgl. §. 76, b). Dagegen wird einmal wenigstens der Weg Gottes (18, 25. 26) oder der Weg schlechthin (9, 2. 19, 9. 23. 22, 4. 24, 14. 22), den das Christenthum lehrt, als Wandel in der Furcht des Herrn bezeichnet (9, 31), wodurch derselbe mit der vorchristlichen Frömmigkeit (10, 2. 22. 35. 13, 16. 26. Vgl. Ev. 1, 50. 18, 2. 4. 23, 40) identisch gesetzt wird, wie häufig in den urapostolischen Schriften.

c) Wo die Gnade Gottes den Inhalt der Heilsbotschaft ausmacht (14, 3. 20, 24. 32), ist sie offenbar echt paulinisch (§. 75, c) als Heilsprincip gedacht und ebenso, wenn ermahnt wird, bei der Gnade Gottes zu bleiben (13, 43). Eigenthümlicher ist es schon, wenn die Gnade als Princip der Weisheit und Wundermacht (6, 8. 7, 10), also der Gnadengaben [4]) oder als das in der Ausbreitung des Christenthums wirksame Princip gedacht ist, indem sie die Erfolge der Heilspredigt bedingt (11, 23. 14, 26. 15, 40), was aber schließlich auch daran liegt, daß sie (echt paulinisch) es ist, durch welche der Glaube in den Hörenden gewirkt wird (18, 27). Der Herr selber ist es, der hülfreich den Verkündigern des Evangeliums beisteht (11, 21. 14, 27. 18, 10) und so zur Gemeinde hinzuthut (2, 47) die, welche seiner Vorherbestimmung gemäß (§. 88) gerettet werden, weil sie zum ewigen Leben verordnet sind (13, 48), indem er ihnen das Herz öffnet (16, 14) [5]). Wie der Ursprung, so ist auch die segensreiche Entwicklung des Christenlebens im Einzelnen wie in der Gemeinde (οἰκοδομεῖσθαι: 9, 31. 20, 32. Vgl. §. 92, b) von Gottes Gnadenwirkung abhängig und daher das Gebet zu ihm nothwendig [6]). Die Summe alles Heils ist auch hier die messianische Errettung, die schon Matth. 1, 21 als eine Errettung des Volkes von seinen Sünden qualificirt wird (Act. 13, 26 ὁ λόγος τῆς σωτηρίας, 16, 17: ὁδὸς σωτη-

4) Das Wort χάρισμα kommt in der Apostelgeschichte nicht vor. Erinnert darum dieser Gebrauch von χάρις schon an den bei Petrus herrschenden (§. 45, b. Anm. 3), so findet sich bei Lucas auch das ATliche εὑρίσκειν χάριν (7, 46. Vgl. Ev. 1, 30), und im Zusammenhange damit steht χάρις von dem Wohlgefallen, das jemand bei Gott und Menschen findet (Ev. 2, 40. 52. 4, 22. Act. 2, 47. 4, 33. Vgl. Ev. 6, 32—34). Act. 24, 27. 25, 3. 9. bezeichnet es eine menschliche Gunsterweisung.

5) Das Wort ἐκκλησία steht auch hier noch 5, 11. 8, 13 und öfter von der Einzelgemeinde, nur 9, 31 in umfassenderem Sinne, in welchem Christus die Gemeinde durch sein Blut zu seinem Eigenthum erworben hat (20, 28: ἡ ἐκκλησία τοῦ κυρίου). Ihre Glieder sind die, welche sich zu Gott bekehrt haben (ἐπιστρέφειν ἐπὶ τὸν θεόν: 14, 15. 15, 19. 26, 18. 20 oder ἐπὶ τὸν κύριον in demselben Sinne: 9, 35. 11, 21) oder zu dem Herrn (d. h. Christo) hinzugethan sind (5, 14. 11, 24. Vgl. 11, 23). Sie heißen bald wie in den Evangelien μαθηταί (6, 1. 2, etwa dreißig Mal) scil. τοῦ κυρίου (9, 1), bald wie in den apostolischen Briefen ἀδελφοί (1, 15. 6, 3, etwa vierunddreißig Mal), seltener οἱ ἅγιοι (9, 32. 41. 26, 10. Vgl. 9, 13: οἱ ἅγιοι τοῦ Χριστοῦ; 20, 32. 26, 18: ἡγιασμένοι).

6) Wie Lucas besonders häufig hervorhebt, daß Christus betete (Ev. 3, 21. 5, 16. 6, 12. 9, 18. 28. 29. 11, 1), und besonders reichlich seine Ermahnungen zum Gebete mittheilt (Vgl. besonders 11, 5—8. 18, 1 ff. 22, 36), so rühmt er auch an den Aposteln und der Gemeinde ihren Gebetseifer (1, 14. 24. 2, 42. 4, 31. 6, 4. 6. 8, 15. 10, 9. 11, 5. 12, 5. 12. 16, 25. 20, 36. 21, 5. 22, 17. Vgl. 10, 2. 4. 30. 31), zuweilen auch das damit verbundene Fasten (13, 2. 3. 14, 23. Vgl. 10, 30).

ρία. Vgl. Ev. 1. 69. 71. 77. 19, 9. Act. 2, 47. 16, 30. 31: οἱ σωζόμενοι. Vgl. Ev. 13. 23. 8. 12. 7, 50. 17, 19. 19, 10. Act. 28, 28: τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ. Vgl. Ev. 2. 30. 3, 6) und deren Mittler Christus ist (Act. 13, 23. Vgl. Ev. 2, 11). Ganz paulinisch ist es, wenn in der Fassung der Sprüche Ev. 6, 35. 20, 36 die Gotteskindschaft als erst im jenseitigen Leben sich vollendende gedacht wird (Vgl. §. 97, c), wie denn auch Act. 20, 32 (Vgl. 26, 18) die [illegible] verheißen wird, oder wenn die Theilnahme an der Auferstehung (Ev. 14, 14) der zukünftigen Welt (Ev. 20, 35) und der Gemeinschaft mit dem erhöhten Christus (Ev. 21, 36) auf die Gläubigen oder Gerechten beschränkt wird (Vgl. §. 99, b) [7]. Echt paulinisch ist endlich die Vorstellung von einer unmittelbaren Gemeinschaft, in welche der Tod des [illegible] des [illegible] mit Christo bringt (7, 59. Ev. 23, 43. Vgl. §. [illegible]).

c) Echt paulinisch erscheint das Gewicht, das in den Lucasschriften auf die Wirksamkeit des Geistes gelegt wird [8]. Schon bei Jesu wird stärker als in der ältesten Ueberlieferung (§. 18) hervorgehoben, daß er in der Kraft des Geistes handelte und redete (Ev. 4, 14. 18. Act. 1, 2), wie denn schon die Geisteserfüllung seines Vorläufers (Ev. 1, 15. 17) und derer, die über ihn weissagen (1, 41. 67. 2, 25—27), besonders betont wird. In den Reden Jesu wird die Verheißung 11, 13 speciell auf die Bitte um den heiligen Geist bezogen und das Wort von der Lästerung des Geistes auf den in den Aposteln redenden Geist (12, 10—12). Vor allem aber wird wiederholt berichtet, wie der Auferstandene den Jüngern den von seinem Vater verheißenen Geist (Ev. 24, 49) als die Kraft aus der Höhe, womit sie angethan werden würden, zugesagt habe (Act. 1, 4. 5. 8. 11, 16) [10]. Diese Verheißung erfüllt sich zunächst am Pfingsttage, wo er als Princip der Gnadengaben das

[7] Damit hängt wohl die Umgestaltung des Spruches Ev. 12, 5 (Vgl. Matth. 10, 28 und dazu §. 34, d. Anm. 6) zusammen, durch welche die Vorstellung ausdrücklich ausgeschlossen werden soll, daß die Gottlosen mit Leib und Seele in die Hölle geworfen werden. Um so auffallender ist es, wenn Act. 24, 15 von einer Auferstehung der Gerechten und Ungerechten die Rede ist, die nur im Sinne der Apocalypse (§. 132, b) genommen werden kann.

[8] Wie Act. 7, 59, so kann man auch 17, 16. 18, 25. 19, 21. 20, 22 πνεῦμα von dem neuen höheren Geistesleben im Christen nehmen, wie bei Paulus (§. 86, b). Aber nothwendig ist dies nicht und sonst sind die psychologischen Begriffe bei Lucas ganz die urapostolischen (§. 27), der eigenthümliche paulinische Begriff der σάρξ (§. 68) kommt bei Lucas gar nicht vor.

[9] Auch im ersten Evangelium wird dieselbe hervorgehoben, wenn der Taufbefehl (Matth. 28, 19), den der seinen Jüngern erscheinende erhöhte Christus giebt, dahin geht, zu taufen auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes. Schwerlich ist übrigens damit ursprünglich beabsichtigt, ein im Unterschiede von dem urapostolischen (§. 41, a Anm. 1) erweitertes Taufformular zu geben. Vielmehr ist neben der Beziehung auf den, der als Sohn des Vaters d. h. als der Messias bekannt wird, nur die Beziehung auf den Geist hervorgehoben, dessen Mittheilung in der Taufe verheißen wird.

[10] Es erhellt aus Ev. 24, 49. Act. 1, 8, daß der Geist wie bei Paulus (§. 84, a Anm. 1) als eine göttliche Kraft gedacht ist (Vgl. Ev. 4, 14), wie auch sonst diese Kraft mit dem Geiste verbunden (Ev. 1, 17. Act. 10, 38) oder als Wechselbegriff desselben erscheint (Ev. 1, 35. 5, 17. Act. 4, 33. 6, 8).

von Lucas als Sprachenwunder gefaßte Reden mit andern Zungen wirkt (2, 4—11), wie später bei den ersten bekehrten Heiden (10, 44—46) und den bekehrten Johannisjüngern das Zungenreden und Weissagen (19, 6). Wie nun in der ATlichen Prophetie der heilige Geist redet (28, 25), so auch in der NTlichen Verkündigung (7, 51), die ja nach not. b ein Gotteswort ist wie jene. Gemäß der Verheißung Christi (Ev. 12, 12) werden die Apostel mit dem heiligen Geiste erfüllt bei ihrer Vertheidigung vor dem Sanhedrin (Act. 4, 8), aber auch alle Gläubigen werden Angesichts der drohenden Verfolgung zur freimüthigen Verkündigung durch wiederholte Geisterfüllung ausgerüstet (4, 31. Vgl. 9, 31. 13, 52). Der Geist stärkt ihnen den Glauben (6, 5. 11, 24) und verleiht ihnen die Weisheit (6, 3. 10), deren es zum Erfolge der Verkündigung bedarf. Er ertheilt aber auch die mannigfachsten speciellen Weisungen über das, was sie zur Ausrichtung ihres Missionsberufs (8, 29. 39. 10, 19. 11, 12. 13, 2. 4. 16, 6. 7)[11]) oder zur Förderung des Gemeindelebens zu thun haben (20, 28. Vgl. 15, 28. 5, 3. 9). Insbesondere aber erscheint er auch hier (Vgl. §. 135, d) als Organ der Weissagung im engeren Sinne (11, 28. 13, 9. 20, 23. 21, 4. 11. Vgl. 7, 55), nirgends dagegen in dem specifisch paulinischen Sinne als Princip des neuen sittlichen Lebens. Es erhellt also auch hier, daß Lucas trotz aller Anklänge an Paulinisches die specifische Eigenthümlichkeit paulinischer Lehrweise nicht reproducirt hat[12]).

---

11) Könnte man in einigen dieser Stellen geneigt sein, an das neue Geistesleben der Christen zu denken, so wird doch der Geist 13, 2 ausdrücklich als heiliger Geist, 16, 7 als Geist Jesu bezeichnet. Jene Bezeichnung ist überhaupt bei Lucas häufiger als das πνεῦμα schlechthin; zu dieser vgl. 5, 9.

12) Ersehen wir hieraus, wie schwer es selbst unmittelbaren Schülern des Apostels war, die Eigenthümlichkeit seiner Lehre in ihren eigentlichen Brennpunkten aufzufassen, wofür der uncanonische Brief des römischen Clemens ein zweites, höchst instructives Beispiel darbietet, so ist dies von großer Bedeutung für die Kritik der Pastoralbriefe, in welchen der Grundtypus paulinischer Lehrweise noch so viel reiner und voller erhalten ist (Vgl. §. 108).

Fünfter Theil.

Die johanneische Theologie.

Einleitung.

§. 140. Quellen der johanneischen Theologie.

Die Quellen der johanneischen Theologie sind das vierte Evangelium und die drei Briefe Johannis. a) Die biblisch-theologische Verwerthung des Evangeliums ist keineswegs bedingt durch die Leugnung seiner geschichtlichen Glaubwürdigkeit. b) Eine strenge Scheidung zwischen der aus treuer Erinnerung stammenden Substanz der Reden Jesu und ihrer johanneischen Auffassung und Darstellung ist weder möglich noch nöthig, da dieselben nur in der von dem Evangelisten überlieferten Gestalt sein geistiges Eigenthum, aber auch nur in ihr maßgebend für seine Lehranschauung sein konnten. c) Dennoch darf die biblische Theologie im Einzelnen noch vielfach unterscheiden zwischen dem, was Johannes ausdrücklich als Lehre seines Meisters giebt, und zwischen dem, was sich ihm daraus von individuell-selbstständiger Lehrauffassung entwickelt hat. d)

a) Von den Quellen der johanneischen Theologie, wie sie in diesem Theile dargestellt werden soll, ist die Apocalypse völlig auszuschließen. Der Verfasser derselben war ein anderer als der, von welchem das Evangelium und die Briefe herrühren, seine Lehranschauung und Lehrweise war vielfach eine andere. Soweit wird die Kritik immer Recht behalten, auch wenn sich herausstellen sollte, daß derselbe Apostel Johannes es war, der in den wenigstens zwei Decennien, die er nach dem mit dem Falle Jerusalems eingetretenen, für die ganze kirchliche Entwicklung entscheidungsvollen Wendepunkte in griechisch-heidenchristlicher Umgebung verlebt hatte, ein vielfach so anderer geworden war [1]). Denn wenn sich auch die Abfassungszeit für das Evangelium und die Briefe nicht mit voller Sicherheit bestimmen läßt, so

1) Auch für die Entscheidung dieser kritischen Frage wird die biblische Theologie, indem sie bei ihrer Darstellung beständig auf das Verwandte in älteren Lehrbegriffen zurückweist, aber zugleich die Lehreigenthümlichkeit des Evangeliums und der Briefe in ihrer vollen Eigenart darlegt, fruchtbar werden können, sofern aus ihr erhellen muß, ob sich

werden beide doch in dem Maße geschichtlich begreiflicher, je weiter man sie in das Ende des ersten Jahrhunderts hinabrückt. Die biblische Theologie hat an dieser Zeitbestimmung, welche durch die äußere Bezeugung des Evangeliums, wie durch die unleugbaren Spuren augenzeugenschaftlicher Kunde in demselben gewährleistet ist, ein höheres Interesse als an der Frage, ob das Evangelium direct von dem Apostel herrührt, oder, wodurch sich manche Räthsel desselben leichter zu lösen scheinen, nur auf Grund seiner Mittheilungen entstanden ist. Da aber das Selbstzeugniß des Evangeliums, das in dieser Zeit und in seiner überwiegend indirecten Art bloße schriftstellerische Fiction sein kann, die letztere Annahme ausschließt, so glauben wir, bei der directen Apostolicität desselben stehen bleiben zu müssen. Daß das Evangelium und die Briefe von derselben Hand herrühren, darf als ausgemacht betrachtet werden. Man hat zwar den zweiten und dritten Brief einem andern Verfasser zuschreiben wollen als den ersten (Vgl. Ebrard in Olshausen's biblischem Commentar VI., 4. Königsberg, 1859 und dagegen Weiß, theologisches Literaturblatt 1860. Nr. 18); allein die dafür geltend gemachten dürftigen Gründe können uns um so weniger abhalten, sie mit dem ersten zusammenzufassen, als das Wenige, was namentlich der zweite von wirklichem Lehrgehalt enthält, anerkannter Maßen mit dem des ersten nach Inhalt und Ausdruck völlig übereinstimmt. Von der Tübinger Schule sind zwar auch das Evangelium und der erste Brief verschiedenen Verfassern vindicirt worden. Aber bei der auffallenden Uebereinstimmung beider Schriften in Lehrsprache und Lehrgehalt müßte die eine absichtlich die andere copirt haben und der zwischen Baur (theologische Jahrbücher 1848, 3) und Hilgenfeld (das Evangelium und die Briefe Johannis. Halle, 1849) geführte Streit darüber, welche die ursprüngliche sei, zeigt hinlänglich, daß keine von beiden in irgend evidenter Weise die Merkmale einer Nachahmung trägt (Vgl. Grimm, in den Studien und Kritiken 1847, 1. 1849, 2).

b) Die biblisch-theologische Verwerthung des vierten Evangeliums erscheint zunächst nur für die unbedenklich, welche mit der Tübinger Schule dasselbe nicht dem Apostel Johannes, sondern einem Heidenchristen des zweiten Jahrhunderts zuschreiben, welcher in demselben keine wirkliche Geschichte, sondern eine nach seinen lehrhaften Gesichtspunkten frei gestaltete schriftstellerische Bearbeitung der synoptischen Ueberlieferung, vermischt mit ganz selbstständiger Dichtung, und in seinen Christusreden wesentlich nur die Entwicklung seiner eigenen Theologie gegeben hat (Vgl. Baur, kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien. Tübingen, 1847). Hält man dagegen den Verfasser für den Apostel Johannes und den Inhalt des Evangeliums für eine wesentlich glaubwürdige geschichtliche Darstellung, so scheint sich der Werth desselben als Quellenschrift für die johanneische Theologie sehr eng zu begrenzen, indem nur der Prolog des Evangeliums und einzelne gelegentliche Aeußerungen, in denen der Verfasser selbst reflectirend auftritt, als Ausdruck derselben gelten dürfen. Allein nach der Analogie von §. 114, c bliebe jedenfalls noch der bei Johannes besonders stark hervortretende lehrhafte Gesichtspunkt, unter welchem die von ihm behandelten Stoffe ausgewählt, gruppirt und dargestellt sind, von maßgebender Bedeutung für die Lehranschauung

---

in der Apocalypse noch die Anknüpfungspunkte für die hier vorliegende Lehrentwicklung finden lassen oder nicht.

des Verfassers. Nur die Christusreden des Evangeliums scheinen, wenn man sie als wörtlich authentisch auffaßt, consequenter Weise von den Quellen dieser Darstellung ausgeschlossen und einer Darstellung der Lehre Jesu vorbehalten bleiben zu müssen. Wir haben aber bereits §. 10, b gezeigt, warum die biblische Theologie nicht von einer Darstellung der Lehre Jesu ausgehen darf, welche aus synoptischen und johanneischen Ueberlieferungsstoffen zusammengewoben ist. Und auch hier erhellt, daß eine Darstellung der johanneischen Theologie unvollständig bleiben muß, wenn wir nicht auf die in der Erinnerung des Apostels lebenden Herrenworte zurückgehen, von denen ja doch ihre Bildung den Ausgang genommen hat, deren volles Verständniß zu sichern und deren Tiefen zu entfalten für den Jünger des Herrn doch immer die nächste Aufgabe gewesen sein muß.

c) Es ist nun aber schon vielfach beobachtet, daß der Evangelist zuweilen aus der Mittheilung von Reden Jesu unmittelbar in eigene Erörterungen übergeht (3, 19—21) oder Aussprüche Jesu selbstständig zu einem Ganzen verbindet, das für ihn den Werth einer eigenen Reflexion hat (12, 44—50). Dies konnte nur geschehen, wenn er sich überall bewußt war, die Reden Jesu nicht in wörtlicher Authentie, sondern in freier erinnerungsmäßiger Reproduction wiedergegeben zu haben, was ja übrigens bei der Zeitferne, in welcher er diese Reden niederschrieb, ohnehin angenommen werden muß. Daß dieses nun wirklich geschehen, dafür bürgt die unleugbare Uebereinstimmung zwischen der Lehrsprache und Gedankenentwicklung des Briefes und der im Evangelium enthaltenen Reden und Gespräche [2]). Damit aber verlieren wir jeden sichern Maßstab für eine vollständige Scheidung zwischen dem, was dem Evangelisten ein gegebener Bestandtheil seiner Erinnerung an die Reden Jesu, und zwischen dem, was sein geistiges Eigenthum war. Der Evangelist war sich bewußt, daß Vieles von dem, was Jesus gesagt hatte, erst in Folge der Geisteswirkung allmählig in der Erinnerung der Jünger aufgetaucht war (14, 26. Vgl. 2, 22), und so können manche geschichtliche Erinnerungen erst spät in der apostolischen Lehrentwicklung wirksam geworden sein. Aber er gesteht auch, daß der Geist, der das Werk Jesu fortsetzte (14, 26. 16, 13), sie vieles gelehrt hatte, was Jesus aus pädagogischen Gründen noch nicht hatte mittheilen können (v. 12) und was doch nur aus dem Schatze dessen entnommen war, was Jesus bereits besessen hatte (v. 14. 15). Hinsichtlich der lehrhaften Bedeutung gab es also für den Evangelisten keinen Unterschied zwischen dem, was ihn Jesus direct gelehrt, und was, weil erst der Geist es ihn gelehrt hatte, wir jetzt für sein geistiges Eigenthum halten. In seiner Erinnerung mußte vielfach zusammenfließen, was direct aus Jesu Munde gekommen, und was der Geist ihm von tieferem Verständniß und reicherer Entfaltung der in seinen Worten enthaltenen Wahrheit verliehen hatte. Nur in der Form aber, in welcher er die Christusreden in seinem Evangelium niederschrieb, besaß er sie damals in seiner Erinnerung, nur in

2) Die gewöhnliche Auskunft, daß der Lieblingsjünger sich auch am vollständigsten die Denk- und Lehrweise seines Meisters angeeignet habe, scheitert an der ebenso unleugbaren Thatsache der in Form und Inhalt so stark hervortretenden Verschiedenheit, welche die Christusreden in den ebenfalls auf apostolischer Ueberlieferung ruhenden synoptischen Evangelien zeigen, sowie daran, daß jene Uebereinstimmung sich auch auf die Reden des Täufers und selbst gelegentlich der Jünger erstreckt.

dieser Fassung und Darstellung konnten sie daher auch die Grundlage für seine damalige Lehranschauung bilden. Die historische Kritik mag fragen, wieviel sich in diesen Reden noch als echter geschichtlicher Kern constatiren läßt; die biblische Theologie darf dabei stehen bleiben, daß alles, was Jesus nach der Erinnerung des Evangelisten gesagt hatte, in der Fassung, in welcher er es aufbewahrt, für ihn maßgebend war und darum als Bestandtheil seiner Theologie betrachtet werden muß [3]).

d) Es ist schon vielfach beobachtet, daß sich trotz der augenscheinlichen Freiheit, mit welcher die Christusreden unsers Evangeliums im Geist und in der Sprache des Evangelisten reproducirt sind, dennoch in ihnen solche Elemente finden, welche nicht weiter in der eigenthümlichen Entwicklung der johanneischen Theologie wirksam geworden sind, sondern isolirt dastehen und eben darum für den festen Kern geschichtlicher Erinnerungen zeugen, der in ihnen enthalten ist. Ebenso zeigt sich umgekehrt, daß Vorstellungen und Lehren, welche dem Evangelisten durchaus geläufig sind, sich in den Christusreden noch gar nicht oder doch nur ganz vereinzelt finden und diese tragen eben darum am stärksten das individuell-johanneische Gepräge. Beide Beobachtungen aber zeigen, daß der Evangelist immerhin noch ein relativ klares Bewußtsein besaß über die in seinen Erinnerungen an die Worte Jesu gegebene Grundlage, auf der sich seine Lehranschauung auferbaut hatte, und auch wir werden darum berechtigt sein, so weit es sich thun läßt, noch zwischen jener Grundlage und der specifisch-johanneischen Fortentwicklung der in ihr gegebenen Lehre zu unterscheiden. Namentlich wird dies in der Lehre von der Person Jesu der Fall sein, sofern dieselbe die Grundlage der ganzen johanneischen Theologie und das Hauptthema der Christusreden des Evangeliums bildet, weil hier der Evangelist selbst noch am deutlichsten unterscheidet zwischen dem, was nach seiner Erinnerung Jesus von sich selbst ausgesagt, und zwischen dem, was er über ihn zu lehren hat. Aber auch sonst werden wir bald zu constatiren haben, daß einzelne von ihm erinnerungsmäßig überlieferte Lehrelemente von ihm selbst noch nicht vollkommen assimilirt oder selbstständig verwerthet sind, bald, daß einzelne seiner Lehrbildungen in seinen Erinnerungen an die Christusreden noch keinen Anknüpfungspunkt finden. Soweit sich hiernach auf dem Hintergrunde der johanneischen Theologie das Bild der Lehre Jesu abhebt, erscheint sie, von deren Gestalt in der ältesten Ueberlieferung unsre Betrachtung ausging, hier noch einmal am Schlusse der biblischen Theologie in der tiefsten Erfassung und höchsten Verklärung, welche sie im Geiste des Jüngers fand, den der Herr lieb hatte.

§. 141. Charakter der johanneischen Theologie.

Wie Johannes seinem Entwicklungsgange nach das Christenthum nicht im Gegensatze gegen das Alttestamentliche Judenthum auffassen konnte und

3) Was von den Christusreden gilt, gilt in gewissem Sinne auch von dem erzählenden Theile des Evangeliums. Was Johannes von Erinnerungen aus dem Leben Jesu giebt, ist, da er seine Stoffe sichtlich nach lehrhaften Gesichtspunkten auswählt, natürlich auch Alles und grade in der Art, wie er es darstellt, für seine Vorstellung von Christo maßgebend. Die Frage, wie weit diese Erinnerung eine unbedingt zuverlässige, gehört der historischen Kritik an, und hat für die biblische Theologie kein Interesse.

doch dasselbe bereits in seiner völligen Loslösung von seinen judenchristlichen Ursprüngen geschaut hatte, so mischen sich in seiner Lehrweise fast unvermittelt judenchristliche Lehrelemente mit dem, was ihm der eigenthümlichste Ausdruck für das schlechthin Neue im Christenthum war. a) Die Grundlage seiner Theologie bildet eine lebensvolle Anschauung von der Person Christi und ihrer Heilsbedeutung, in welche sich der Apostel mit seiner Contemplation immer tiefer versenkt hat. b) Sein Idealismus läßt den Donnersohn von ehemals überall in der Erscheinung das tiefste Wesen der Sache, in dem Wechselspiel der Wirklichkeit die unabänderliche Regel, in dem keimartigen Anfange die letzte Vollendung schauen. c) Die Richtung auf den einheitlichen Mittelpunkt alles geistigen Lebens giebt seiner Lehrweise einen mystischen Zug und macht ihn zum Apostel der Liebe, in welcher alles Erkennen Leben wird. d)

a) Der Apostel Johannes war durch die Schule des Täufers gegangen und, von diesem selbst zu Jesu hingewiesen, dessen Jünger geworden (1, 35—40). Mehr noch als bei andern Aposteln war bei ihm also der Uebergang vom Alten zum Neuen ein langsam vermittelter gewesen, welcher gewaltsame Krisen und einen Bruch mit seiner religiösen Vergangenheit ausschloß. Nur wer die Christusreden des Evangeliums für freie Entwicklung der johanneischen Theologie hält, kann in der Polemik derselben, die durch die geschichtliche Situation bedingt und also gegen das sich ungläubig und feindselig gegen Jesum verschließende Judenthum gerichtet ist, eine Antithese des Verfassers gegen das Judenthum an sich finden (Vgl. Köstlin, S. 40. 41). Allerdings gehören die johanneischen Schriften nach §. 140, a einer Zeit an, wo der Kirche nach dem Falle Jerusalems bereits ihre eigene judenchristliche Vergangenheit fremd geworden war, und der Verfasser, der seit Decennien in heidenchristlicher Umgebung gewirkt und sich bereits völlig von der religiösen und nationalen Gemeinschaft mit seinen Volksgenossen losgelöst hatte, blickt auf das jüdische Volk, das sich längst im Großen und Ganzen in einen feindseligen Gegensatz gegen das Christenthum gestellt hatte, als wäre er ein Genosse dieses Volkes nie gewesen. Das Neue, das er im Christenthum gefunden, hat er in der reichsten und tiefsinnigsten Weise auf einen allgemein menschlichen Ausdruck gebracht, für welchen es selbst der Anlehnung an das A. T. kaum mehr bedarf. Aber nirgends zeigt sich darum ein Bruch mit den ATlichen Grundanschauungen und Ueberlieferungen, wie ihn namentlich Frommann vielfach gefunden zu haben glaubt. Seine Lehranschauung charaterisirt sich vielmehr eben dadurch von vornherein als eine urapostolische, daß Gesetz und Weissagung des A. T. ihm als die positive Vorbereitung und Ueberleitung zum Christenthum erscheinen, ja daß die vorchristliche Gottesoffenbarung in ihrer Art und Wirkung oft fast auffallend mit der vollendeten Gottesoffenbarung in Christo parallelisirt wird. Daher tauchen auch die ATlichen und die darauf gegründeten urapostolischen Vorstellungen in fast allen Lehrstücken immer wieder auf und durchkreuzen vielfach die selbstständig gebildeten neuen Vorstellungskreise. Man darf deshalb freilich nicht, wie Neander, S. 913 und Meßner, S. 322 thun, von einem versöhnenden Element der johanneischen Lehranschauung reden. Der Verfasser ist sich eines Gegensatzes dieser ATlichen Vorstellungsreihen und der

von ihm eigenthümlich gebildeten gar nicht bewußt, in der naivsten Weise combinirt er sie vielfach, ohne einer ausgesprochenen Vermittlung zu bedürfen. Eben weil ihm das ATliche Judenthum und das Christenthum keine Gegensätze sind, sondern jenes nur die göttlich geordnete Vorstufe für dieses, erscheinen ihm die von dorther stammenden Vorstellungen nie im Widerspruch mit seinen eigenthümlichsten Gedankenkreisen.

b) Als einer der Jünger, welche von seinem ersten Auftreten an beständig in der Gesellschaft Jesu gewesen waren, als einer der drei Vertrauten Jesu (Marc. 5, 37. 9, 2. 13, 3. 14, 33), ja als der, welchen Jesus seiner sonderlichen Liebe gewürdigt hatte (Joh. 13, 23. 20, 2. Vgl. 21, 20), mußte Johannes sich noch unmittelbarer und mächtiger als die andern Apostel von der Person Jesu gefesselt fühlen und in seinem gesammten geistigen Leben von ihr bestimmt werden. In welcher Weise dies aber geschah, das war von seiner geistigen Individualität abhängig. Wie wir dieselbe aus der Apostelgeschichte kennen lernen, war Johannes, der überall hinter Petrus zurücktritt, obwohl sichtlich mit ihm am engsten verbunden (Act. 3, 1. 3. 11. 8, 14), keine energisch vorgehende, aufs praktische Eingreifen angelegte Natur; wie er in seinen Briefen erscheint, war er eine beschaulich contemplative. Weder die Vermittlungen des reflectirenden Denkens sind ihm Bedürfniß, selbst da nicht, wo verschiedene Vorstellungsreihen sich bei ihm durchkreuzen (not. a), deren Vermittlung doch so leicht sich darbot; noch zeigt er Trieb zu eigentlicher Speculation, so oft man dieselbe auch bei ihm gesucht hat. Alle seine Geistesarbeit ist ein contemplatives Sichversenken in einen kleinen Kreis großer Wahrheiten, das immer neue Seiten an ihnen entdeckt, immer neue Tiefen in ihnen entschleiert, in immer neuer Beleuchtung denselben Gegenstand anschaut. Denken wir uns diese contemplative Natur Jesu gegenüber, so konnte nicht das Einzelne, was er lehrte, was er brachte oder was er verhieß, sondern nur seine Person selbst es sein, was sein ganzes Geistesleben erfaßte und in ungetheilter Hingabe auf sich concentrirte. In ihre ganze Hoheit und Bedeutung sich immer tiefer zu versenken, in ihr nach allen Seiten das höchste Heil zu suchen und zu finden, in immer völligerer Hingabe an sie dieses Besitzes immer mehr gewiß und froh zu werden, mußte das Ziel alles seines geistigen Strebens uud Lebens werden. So erwuchs ihm eine lebensvolle Gesammtanschauung von der Person Jesu und ihrer Heilsbedeutung, welche, weil sie nicht auf dem Wege reflectirenden Denkens oder aprioristischer Speculation, sondern erst durch lebendige Intuition und Contemplation sich gebildet hatte, der beseelende und beseligende Mittelpunkt seines ganzen geistigen Lebens wurde. Diese Gesammtanschauung von der Person Jesu und ihrer Heilsbedeutung bildet darum auch den Ausgangspunkt seiner ganzen Lehranschauung. Darin beruht das, was man den gnostischen Charakter der johanneischen Theologie nennen kann. Diese Gnosis hat mit dem speculativen Triebe oder mit der dialectischen Kunst eines Paulus (§. 58, a) nichts gemein. Sie ist ein unmittelbares Erkennen, ein lebensvolles Anschauen des Höchsten, das in und mit der Person Christi gegeben ist, ein immer neues Sichversenken in die unergründlichen Tiefen der Gottesoffenbarung, die sich ihm in Christo aufgethan hatte.

c) Ein Erzeugniß der Contemplation, wie sie der geistigen Individualität des Apostels entsprach, sind die großen umfassenden Grundbegriffe, welche der johanneischen Theologie eigen sind. Es sind das nicht abstracte

Reflexionsbegriffe, sondern intuitive Anschauungsformen, in welchen sich seiner Betrachtung immer wieder das Höchste darstellt, um das sich sein Geistesleben bewegt. In ihnen schaut er das einheitliche innerste Wesen der Dinge, wogegen die äußere Erscheinung mit ihrer wechselvollen Mannigfaltigkeit als das zufällige und unwesentliche seine Bedeutung verliert. Darum sieht er überall nur die durchgreifenden Gegensätze von Gott und Teufel, Licht und Finsterniß, Wahrheit und Lüge, Leben und Tod, Liebe und Haß, welche alle Erscheinungen auf ihren tiefsten Grund, ihr letztes Princip zurückführen. Darum spricht er so gern allgemein aus, was im tiefsten Wesen der Sache die Regel ausmacht, unbekümmert darum, wie viel Ausnahmen und Abweichungen auch in der empirischen Wirklichkeit vorkommen. Darum hebt er oft die eine Seite der Sache, bei der gerade seine Betrachtung verweilt, mit einer Ausschließlichkeit hervor, welche die gelegentliche Hervorhebung der andern Seite zuweilen als grellen Selbstwiderspruch erscheinen läßt. Darum endlich nimmt er auf die verschiedenen Stufen der Entwicklung scheinbar keine Rücksicht, weil er auf jeder nur das Wesen der Sache schaut, die auf ihr in gewissem Maße und Grade verwirklicht ist. Die Wahrheit ist Wahrheit, mag es erst die unvollkommene ATliche oder die unendlich vollkommenere NTliche sein. Der Glaube ist Glaube, das Erkennen ist Erkennen von seinen keimartigen Anfängen bis zu seiner höchsten Vollendung. Das Leben ist ewiges Leben schon im Diesseits. Man kann dies den Idealismus der johanneischen Lehranschauung nennen, weil er in der concreten Wirklichkeit überall nur die Idee schaut, die sich darin verwirklicht, und nur nach dem Erfassen dieses Höchsten strebt. Dieser Idealismus ist die verklärte Gestalt des Feuergeistes, den Jesus an den Zebedäiden durch den Namen der Donnersöhne charakterisirte (Marc. 3, 17), der Unduldsamkeit, die keine andere Gemeinschaft mit Christo anerkennen wollte, als die völlige Hingabe der Jüngerschaft (9, 38), des hochstrebenden Ehrgeizes, dem das Höchste nur mit dem Schwersten nicht zu theuer erkauft war (10, 37—39). An diesem Punkte zeigt es sich, daß der Lieblingsjünger des Evangeliums doch zuletzt nur eine reifere Entwicklungsgestalt des Apocalyptikers ist, der den weltgeschichtlichen Sieg des Christenthums als das große Drama von dem letzten Kampfe Gottes mit dem Satan beschrieben hat (§. 133, d).

d) Das Erkennen der Intuition und Contemplation, wie wir es not. b beschrieben, ist ein lebensvolles, es erfaßt und bestimmt den ganzen Menschen, weil dadurch das Object nicht in das gesonderte Gebiet des Gedankenlebens, sondern in das Centrum des geistigen Lebens überhaupt aufgenommen wird. Auf diesem Standpunkte giebt es keinen Gegensatz zwischen dem Theoretischen und Praktischen, dem Erkennen und Thun, dem Glauben und Leben. Johannes kennt diesen Gegensatz nicht und will ihn nicht anerkennen; ihm hat schon die Gesetzesoffenbarung nie den Zwiespalt geweckt zwischen Erkennen und Wollen, für ihn giebt es nur ein Erkennen der vollen Gottesoffenbarung in Christo, welches unmittelbar das Thun des Guten zur Folge hat. Was nicht das geistige Leben in seinem einheitlichen Mittelpunkt erfaßt hat, ist nicht erkannt, das intuitive Erkennen ist ein solches Ergreifen des Objects, welches ein Ergriffenwerden davon im innersten Wesen einschließt. Das Erkennen Gottes und Christi wird ein Sein in Gott und Christo, ein Sein Gottes und Christi in uns. Das ist die johanneische Mystik, die nicht in einem Schweben in unklaren, verschwommenen Anschauun-

gen und Gefühlen besteht, sondern in der Richtung auf den einheitlichen Mittelpunkt des geistigen Lebens, in welcher Alles, was wahren Werth haben soll, auf den tiefsten Grund des Seins, auf das Personleben selbst zurückgeführt wird, das auch als religiöses nur in dem unmittelbaren Verhältniß von Person zu Person seine Befriedigung findet. Diese Mystik ist geboren aus dem Bedürfniß des innersten Gemüthslebens, sich ganz erfaßt zu fühlen und ganz hinzugeben, in der Liebe den Grund und den Gegenstand und das Ziel alles lebensvollen und lebenschaffenden Erkennens zu finden. So hat Johannes mit Allen, in denen die Liebe zu Gott erweckt ist, in Christo die volle Liebesoffenbarung Gottes erkannt, die ein neues Leben der Liebe hervorruft. In diesem Sinne mag man ihn den Apostel der Liebe nennen. Nur daß man darunter wieder nicht ein weiches Gefühl, einen sentimentalen Zug verstehe, sondern die Energie jener Hingabe der ganzen Person, die kein Drittes kennt zwischen Liebe und Haß und die darum nur von einer anderen Seite die verklärte Gestalt jenes Feuergeistes ist, welcher einst Feuer vom Himmel regnen lassen wollte auf jeden, der seinem Herrn die Liebe verweigerte (Luc. 9, 54), und welcher in der Apocalypse die Zorngerichte Gottes über die christusfeindliche Welt feiert.

§. 142. Die Vorarbeiten.

Die Darstellungen des johanneischen Lehrbegriffs in den älteren Bearbeitungen der biblischen Theologie sind, theilweise in Folge falscher Voraussetzungen über die Quellen derselben, meist etwas dürftig ausgefallen. a) Die selbstständigen Darstellungen von Frommann, Köstlin und Hilgenfeld haben denselben zu sehr im Sinne eines dogmatischen oder philosophischen Systems behandelt. b) Am meisten sind bisher Reuß, Baur und Scholten der Eigenthümlichkeit desselben gerecht geworden, obwohl sie wesentliche Seiten derselben principiell verkennen. c) Nur auf Grund einer eingehenderen Analyse der johanneischen Grundbegriffe und einer gerechteren Würdigung der Alttestamentlichen Elemente seiner Theologie, sowie mit Berücksichtigung ihres Verhältnisses zu der in der Erinnerung des Apostels lebenden Lehre seines Meisters kann dieselbe allseitig dargestellt werden. d)

a) Auch für die Darstellung des johanneischen Lehrbegriffs ging nach älteren Vorarbeiten (Vgl. Bauer, in seiner biblischen Theologie, Bd. II. E. Schmid, diss. II. de theologia Joannis Ap. Jena, 1801) die Anregung besonders von Neander aus (Vgl. II, S. 874—914). Derselbe hat manche tiefe Blicke in die individuelle Eigenthümlichkeit der johanneischen Theologie gethan, aber dieselbe weder vollständig noch mit eingehender Begründung dargestellt. Sein Hauptstreben ist auf eine harmonisirende Vergleichung des johanneischen mit dem paulinischen Lehrbegriff, sowie auf die Klarstellung seines Verhältnisses zu einigen dogmatischen Grundlehren gerichtet, wodurch nothwendig die Darstellung der johanneischen Theologie in ihrem eigenthümlichen Zusammenhange beeinträchtigt werden mußte. Schmid hat den nach §. 140, c unberechtigten Versuch gemacht, die johanneische Lehre mit Ausschluß der Christusreden des Evangeliums darzustellen, und darum nur noch eine ganz dürftige Nachlese übrig behalten (II, S. 359—396); ihm

ist noch neuerdings van Oosterzee (§. 45) gefolgt. Viel reicher ist die Darstellung bei Meßner ausgefallen (S. 323—360), weil derselbe diese Reden wenigstens nicht ganz ausschließt (Vgl. S. 320). Ohne Anstand dagegen hat sie Lechler als Quelle des johanneischen Lehrbegriffs benutzt (Vgl. S. 206), den er nach Besprechung der Lehren von Gott, von der Welt und dem Fürsten dieser Welt in den Satz zusammenfaßt: Jesus Christus, der Sohn Gottes, in welchem das Leben ist (S. 207. 208). Ungleich weniger aber als bei Meßner kommen hier die eigenthümlich johanneischen Grundbegriffe zu eingehender Erörterung. Lutterbeck endlich, der die Mitbenutzung der Reden treffend begründet hat (II, S. 254. 255), handelt die johanneische Lehre ganz nach dem Schema des dogmatischen Systems ab (II, S. 252—299), wodurch ihr eigenthümlicher Typus nothwendig verwischt werden mußte.

b) Die erste umfassende Darstellung der johanneischen Theologie gab Frommann in seinem „johanneischen Lehrbegriff" (Leipzig, 1839). Obwohl er die Christusreden des Evangeliums von den eigentlichen Quellen desselben ausschließt, hat er sich doch genöthigt gesehen, dieselben immer wieder zur Erläuterung und Ergänzung heranzuziehen. Von der die Eigenthümlichkeit der johanneischen Gnosis völlig verkennenden (Vgl. §. 141, b) Voraussetzung aus, daß sich der Apostel zu freier Speculation über Grund und Wesen des Christenthums erhoben hatte (S. 84), wird ein feingegliedertes System einer speculativen Dogmatik aus ihm herausgesponnen, das bei ihm die Lösung der tiefsten Probleme (z. B. über das Verhältniß von Gott und Welt, Freiheit und Nothwendigkeit S. 137. 242) sucht und ihm die schärfsten Distinctionen (Vgl. z. B. S. 210. 259. 266) und abstractesten Definitionen (Vgl. z. B. S. 165) aufbürdet. Dadurch ist der johanneische Lehrtropus natürlich seinem geschichtlichen Boden völlig entrückt, der Zusammenhang mit dem A. T. und dem jüdischen Bewußtsein zerrissen (Vgl. z. B. S. 288. 308. 329) und vielfach eine spiritualistische Verflüchtigung seiner Lehre nothwendig geworden (Vgl. z. B. S. 336. 691). In den Vergleichungen des johanneischen mit anderen NTlichen Lehrbegriffen ist vieles gesucht und schief aufgefaßt, während der Kern der johanneischen Eigenthümlichkeit doch nicht getroffen wird. Die Darstellung verläuft an dem Faden einer Disposition, die mit ihren abstracten Theilungsgründen die Lehrweise des Apostels von vornherein in ein falsches Licht rückt. Auf dem Standpunkte der Tübinger Schule steht die Darstellung von K. R. Köstlin (der Lehrbegriff des Evangeliums und der Briefe Johannis. Berlin, 1843), welcher als seine Grundidee an die Spitze stellt, das Christenthum sei die absolute Religion und zwar im Gegensatz zum Judenthum und Heidenthum, und behauptet, daß seine Dogmatik immer zugleich Apologetik und Polemik sei (S. 40. 41). Die absolute Religion aber ist das Christenthum als Religion der Gnosis, welche dem Evangelisten mit dem Glauben eins ist (S. 66 bis 68). Allerdings giebt Köstlin zu, daß der Verfasser nicht philosophirt, sondern alle seine Bestimmungen in der Form des unmittelbaren Wissens, der Contemplation, aus seiner Erfahrung heraus vorträgt (S. 82), aber nur, weil die systematische Reflexion auf das Dogma und damit die denkende Vermittlung durchaus vollendet und zu einem festen Resultate gediehen sei (S. 160). So wird denn auch hier eine Lehre von Gott, seinem Wesen und der Dreieinigkeit vorangestellt, welche in die johanneische Theologie ganz

fremdartige philosophische Bestimmungen hineinträgt. Von ähnlichen Voraussetzungen aus hat Schwegler in seinem nachapostolischen Zeitalter den religionsphilosophischen Standpunkt des Evangeliums charakterisirt (II. S. 358—371). Hilgenfeld endlich hat den johanneischen Lehrbegriff der Entwicklung der Gnosis einzureihen gesucht und darum ein ganzes zwischen Valentin und Marcion die Mitte haltendes gnostisches System mit ausgeprägtem Dualismus und Antijudaismus aus dem Evangelium herausgesponnen (Vgl. das Evangelium und die Briefe Johannis, nach ihrem Lehrbegriff dargestellt. Halle, 1849. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. 1863, 1. 2)[1]).

c) Die allgemeine Charakteristik der johanneischen Theologie bei Reuß (II, S. 369—600) enthält vortreffliche Winke über ihre specifische Eigenthümlichkeit. Die Anordnung ihrer Darstellung nach dem Leitfaden einer Combination von Ev. 3, 16 und Ep. I. 4, 9 ist ein geistreicher Einfall, der sich wenigstens bei seiner Auffassung der johanneischen Lehre durchführen ließ. Der Grundfehler derselben besteht aber einerseits darin, daß Reuß neben den historischen gewisse speculative Prämissen annimmt, welche die Grundlage der mystischen Contemplation des Johannes bilden sollen, andererseits darin, daß er die eigenthümlich johanneischen Lehrelemente vielfach zu modern und spiritualistisch auffaßt und dadurch in einen schroffen Gegensatz gegen alles ATliche und Jüdische stellt. In Folge dessen muß er bald annehmen, daß der Verfasser sich in Widerspruch mit seinen speculativen Prämissen verwickelt, bald daß er für den praktischen Gebrauch populäre Vorstellungen aneignet, über die er eigentlich hinaus sein soll. Darüber kann es natürlich zu einer einheitlichen Erfassung der johanneischen Lehreigenthümlichkeit nicht kommen. Baur stellt in seiner biblischen Theologie (S. 351—407) den johanneischen Lehrbegriff lediglich aus dem vierten Evangelium dar als die höchste Stufe und vollendetste Form der NTlichen Lehrtypen, welche alle anderen zur Voraussetzung hat, in sich ausgleicht und abschließt, sich über den Judaismus und Paulinismus in gleicher Weise erhebt (S. 401). Von der Logosidee im Prolog ausgehend, hat er die wichtigsten Hauptlehren eingehend und in natürlicher Folge abgehandelt und manchen tiefen Blick in die Eigenthümlichkeit der johanneischen Theologie gethan. Aber das judenchristliche Moment derselben kommt bei ihm gar nicht zu seinem Rechte und die Voraussetzung einer Annäherung an den Gnosticismus, in der er übrigens lange nicht so weit geht als Hilgenfeld, führt ihn oftmals irre oder läßt ihn bei unklaren und widerspruchsvollen Resultaten stehen bleiben. Die neueste Darstellung von J. H. Scholten (das Evangelium nach Johannes, übersetzt von H. Lang. Berlin, 1867. Drittes Capitel: der Lehrbegriff des vierten Evangeliums. S. 77—181) verbindet eine im Ganzen mit Reuß übereinstimmende Auffassung, dem gegenüber nur das Verhältniß zur ATlichen Religion richtiger gewürdigt wird, mit einer Annäherung an die dualistische Auffassung von Hilgenfeld, deren äußerste Härten aber abgeschliffen werden, und enthält in lichtvoller Darstellung vieles Treffende neben großen Fehlgriffen.

---

1) Von kleineren Darstellungen vgl. noch Holm, Versuch einer kurzen Darstellung der Lehre des Apostels Johannes. Lüneburg, 1832. Simson, summa theologiae Johanneae. Koenigsberg, 1839. Niese, die Grundgedanken des johanneischen Evangeliums. Naumburg, 1850.

d) In meiner Schrift „der Johanneische Lehrbegriff, in seinen Grundzügen untersucht. Berlin, 1862" habe ich das Verständniß der johanneischen Theologie nach drei Seiten hin zu fördern versucht. Einmal schien mir eine klarere Bestimmung der großen johanneischen Grundbegriffe (§. 141, c) nothwendig. Mit Berufung auf den mystischen oder intuitiven Charakter der johanneischen Denkweise hat man sich vielfach für berechtigt gehalten, diesen Begriffen jede Bestimmtheit abzusprechen, sie in einem nebelhaften Helldunkel zu halten oder ihnen eine Weite zu geben, welche für die Zusammenfassung und Vermischung des Verschiedensten Raum ließ. Gerade als intuitive Anschauungsformen aber werden dieselben eine plastische Bestimmtheit haben, die sich freilich nicht durch logische Definition, aber durch den Nachweis der lebensvollen Bedeutung, die sie für den Apostel haben, feststellen läßt. Sodann schienen mir in den bisherigen Darstellungen die ATlichen Grundlagen der johanneischen Theologie, welche bei einer Zurückführung derselben auf den Apostel nothwendig vorauszusetzen sind (§. 141, a), noch nirgends zu ihrem Rechte gekommen zu sein. Gerade der Nachweis der eigenthümlichen Verschlingung derselben mit dem, was die individuell-johanneische Auffassung des im Christenthum gegebenen Heiles ausdrückt, dürfte der Schlüssel sein für viele Räthsel in unserm Lehrtropus. Endlich schien es mir förderlich, im Sinne von §. 140, d zunächst in der Christologie dasjenige, was Johannes aus seiner Erinnerung als Selbstzeugniß seines Meisters giebt, von dem zu sondern, was er lehrhaft daraus entwickelt hat. Es erübrigt nun, das dort durch Einzeluntersuchungen gewonnene zu einem Gesammtbilde zusammenzufassen und zu vervollständigen. Dasselbe wird, nach §. 141, b von der Christologie ausgehend (Cap. 1), in natürlichem Fortschritt das Heil in Christo (Cap. 2), die Bedingungen seiner Aneignung (Cap. 3), seine geschichtliche Verwirklichung (Cap. 4) und seine Vollendung darstellen (Cap. 5)[2]. Für die nähere exegetische Begründung und die Auseinandersetzung mit abweichenden Auffassungen verweise ich ein für allemal auf mein genanntes Buch. Gerade hier hoffe ich, daß vieles Einzelne, was dort ausgeführt, in der geschlossenen Darstellung des johanneischen Lehrzusammenhanges und in seiner Vergleichung mit anderen Lehrtypen eine tiefere Begründung finden und eine durchschlagende Evidenz erhalten wird.

---

2) Die bloßen Stellenzahlen bei den Citaten im Folgenden weisen überall auf das Evangelium Johannis hin, die Briefe sind durch I. II. III. bezeichnet. Von einzelnen Hülfsarbeiten vgl. noch Grimm, de joanneae christologiae indole paulinae comparata. Lips., 1833. Schulze, Vom Menschensohn und vom Logos. Gotha, 1867. Nösgen, Christus, der Menschen- und Gottessohn. Gotha, 1869. Geß, Christi Person und Werk. Basel, 1870. Weizsäcker, in den Jahrb. für deutsche Theologie. 1857, 1. 1862, 4. Luthardt, ἔργον τοῦ θεοῦ und πίστις in ihrem gegenseitigen Verhältniß nach der Darstellung des joh. Evang. (Stud. u. Krit. 1852, 2). Huther, die Bedeutung der Begriffe ζωή und πιστεύειν in den joh. Schriften (Jahrb. f. d. Th. 1872, 1).

Erstes Capitel.

Die Christologie.

---

§. 143. Die Sendung des eingeborenen Sohnes.

Jesus ist als der eingeborene Sohn vom Vater gesandt und gründet auf dieses einzigartige Verhältniß zum Vater den Anspruch auf den messianischen Charakter seiner Sendung. a) Als dem Sohne der Liebe ist ihm die Ausrichtung der specifisch-messianischen Gotteswerke übergeben, von denen seine Wunderwerke nur Sinnbilder sind. b) In ihnen zeigt sich, daß der Vater im Sohne ist und wirkt, als in dem vollkommenen Organ seines Wirkens auf Erden, wie der Sohn im Vater bleibt in stetem Liebesgehorsam. c) Aus beidem ergiebt sich die Einheit des Sohnes mit dem Vater, kraft welcher der Sohn die höchste Offenbarung des Vaters ist. d)

a) Das Selbstzeugniß Jesu bei Johannes, das natürlich in der Form, in welcher es in der Erinnerung des Evangelisten lebte, die Grundlage seiner Vorstellungen von der Person Christi bildete, geht ganz wie das synoptische (§. 13, c) von der Thatsache aus, daß er von Gott gesandt sei (17, 3. Vgl. 5, 38. 6, 29). Diese Thatsache ist der nächste Gegenstand des christlichen Glaubens und Erkennens (17, 8. 21. 23. 25). Wenn aber immer wieder mit solchem Nachdruck entwickelt wird, was mit dieser Thatsache gegeben ist, so liegt schon darin, daß er im wahrsten und vollsten Sinne der Abgesandte Gottes ist, alle Pflichten eines solchen erfüllt und alle Rechte desselben beanspruchen kann [1]). Zwar scheint er sich damit nur unter die Kategorie der

---

1) Er hat sich nicht eigenmächtig seinen Beruf angemaßt (7, 28. 8, 42), sondern ist wirklich im Namen d. h. im Auftrage Gottes gekommen (5, 43). Als seinen Gesandten beauftragt ihn Gott mit dem, was er zu sagen hat (12, 49), und Jesus redet nur, was er ihm aufgetragen (v. 50. Vgl. 8, 16. 26. 40). Seine Worte sind daher die Worte seines Absenders (14, 24. 7, 16), sind Gottes Worte (17, 8. 14. 8, 47. Vgl. 3, 34) schlechtweg, wie er sie auch nach §. 18, c charakterisirt hat. So wenig wie sein Reden ein eigenmächtiges (12, 49), ist aber auch sein Thun ein eigenwilliges (5, 30); sein Lebenszweck ist es, den Willen Gottes zu thun (6, 38. 4, 34) und das Werk zu vollbringen, das sein Absender ihm zu thun gegeben hat (9, 4). Dafür ist derselbe ihm auch hülfreich zur Seite (8, 29. Vgl. 3, 2) und legitimirt ihn als seinen Gesandten durch Werke, welche ohne seinen Beistand niemand thun kann (9, 16. 32. 33. 11, 42). Als Gottgesandter sucht er selbstlos die Ehre seines Absenders (8, 50. 7, 18); aber es liegt im Wesen dieses Repräsentationsverhältnisses, daß in seinem Gesandten der Absender

Propheten zu stellen (4, 44. Vgl. Mrc. 6, 4), aber die Zeiten der Prophetie waren vorüber (5, 37. Vgl. Matth. 11, 13), den letzten der Gottgesandten (Vgl. 1, 6. 33. 3, 28) hatte Jesus als seinen Vorläufer anerkannt (5, 33 bis 35); darum konnten seine Aussagen über seine göttliche Sendung nur von dem Gottgesandten κατ᾽ ἐξοχήν, d. h. von dem Messias verstanden werden [2]). Als solchen bezeichnet er sich indirect überall da, wo er von dem Vater redet, der ihn gesandt hat (5, 23. 36. 37. 6, 44. 8, 16. 12, 49. 14, 24), was hier um so bedeutungsvoller ist, als er nur einmal Gott den Vater der Jünger nennt und zwar so, daß er das Verhältniß desselben zu ihm doch wieder von dem zu seinen Jüngern unterscheidet (20, 17). Ausdrücklich charakterisirt er sein Verhältniß zu andern Gottgesandten dadurch, daß ihn der Vater geweiht und gesandt hat (10, 36). Er ist also der gottgesandte Sohn (Vgl. Matth. 21, 37) und zwar in einem einzigartigen Sinne (3, 16. 18: ὁ μονογενής), welcher der jüdischen Opposition eine todeswürdige Lästerung zu involviren schien (5, 18. 19, 7). Jesus selbst aber setzt voraus, daß sie diese Lästerung in der Annahme des Sohnesnamens, wie er ihn faßt, gefunden haben (10, 36. Vgl. v. 33). Trotzdem bezeichnet er auch hier damit kein metaphysisches Wesensverhältniß, sondern, wie §. 17, b, ein einzigartiges Liebesverhältniß. Der Vater liebt den Sohn (5, 20. 17, 23. 26. Vgl. 3, 35), und 3, 16 erhellt aus dem Contexte, daß die Bezeichnung desselben als des Eingeborenen nur dazu dienen soll, die Größe des Opfers hervorzuheben, welches Gott seine Hingabe kostet (Vgl. §. 77, c), also ihn als den erwählten Sohn der Liebe im höchsten Sinne zu charakterisiren.

b) Weil Jesus der Gegenstand der göttlichen Liebe ist, hat der Vater dem Sohne, wie §. 17, c, die messianische Vollmacht verliehen (17, 2. 13, 3. Vgl. 3, 35), d. h. er hat ihm das große Gotteswerk zu vollenden gegeben (17, 4), welches Gott zur messianischen Zeit zu thun verheißen und sich gleichsam als seine Prärogative vorbehalten hat. An sich liegt es im Wesen jedes Gottgesandten, daß er die Werke seines Absenders ausrichtet (not. a. Anm. 1), aber eben darum ist der Sohn der Gottgesandte κατ᾽ ἐξοχήν, weil es im Wesen des Sohnesverhältnisses liegt, daß er nicht dies oder jenes ihm aufgetragene Werk vollbringt, sondern die Gotteswerke κατ᾽ ἐξοχήν d. h. diejenigen, durch welche Gott selbst die verheißene Vollendung herbeizuführen sich vorbehalten hat [3]). Das sind aber die specifisch messianischen Werke der

---

selbst gesehen sein will (12, 44. 45. 5, 24) und daß man in jenem diesen aufnimmt (13, 20. Vgl. Matth. 10, 40).

2) Auch bei Johannes hat er sich nur unter besonderen Umständen direct für den Messias erklärt (4, 25. 26) oder für den Sohn Gottes (9, 37. Vgl. v. 35) in dem Sinne, in welchem damals ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ein geläufiges Ehrenprädicat des Messias war (1, 34. 50. 11, 27. Vgl. §. 17, b).

3) Es wird nemlich die Vorstellung der sittlichen Wesensähnlichkeit, welche nach §. 21, c. Anm. 1 in dem Sohnesnamen liegt und auch hier nach 5, 17 alles Thun des Sohnes zum Nachbilde des väterlichen Thuns macht, hier dahin entwickelt, daß der Sohn nicht nur nichts thun kann ohne das väterliche Vorbild (v. 19. 30), sondern daß der Vater ihm auch wegen seiner Liebe zum Sohne, die ihm nichts vorenthalten kann (v. 20), alles zu thun zeigt, was er selbst thut, also ihm auch die Ausrichtung seiner erhabensten Werke überläßt.

Todtenerweckung und des Gerichts (5, 21. 22), sowie die für die messianische Zeit verheißene Geistesmittheilung (15, 26. 16, 7. Vgl. 1, 33). Daß Gott diese Werke Jesu übergeben, zeigt die lebenschaffende und richterliche Wirksamkeit, die er schon jetzt ausübt (5, 24—27), weil sie gleichsam nur das Vorbild und Vorspiel jener Werke ist, die er einst bei der Herbeiführung der Endvollendung verrichten wird (v. 28. 29), und die Uebertragung dieser specifischen Gotteswerke an ihn kann nur den Zweck haben, ihm gottgleiche Ehre zu verschaffen (v. 23)[4]. Freilich sind grade diese geistigen Werke Jesu der Art, daß sie nur von den Gläubigen als solche erkannt werden können. Daher hat ihm Gott die großen Wunderwerke zu vollenden gegeben, welche bezeugen, daß der Vater Jesum gesandt hat (5, 36), daß er also nicht ein Gottgesandter unter andern, sondern der gottgesandte Sohn ist, und ihn so vor aller Welt verherrlichen (8, 54), vorausgesetzt[5]) daß man sie als σημεῖα erkennt (6, 26), wie sie bei Johannes stehend genannt werden (2, 11. 23. ., 54. 6, 2. 14. 10, 41. 12, 37. 20, 30). Auch in der älteren Ueberlieferung erscheinen sie als Zeichen der messianischen Zeit, sofern mit diesen leiblichen Segnungen die Zeit anbricht, welche Israel das volle Heil auch im irdischen Leben bringt (§. 13, c). Hier aber werden sie tiefer gefaßt als Sinnbilder, welche im Irdischen und Leiblichen die unsichtbaren geistigen Gotteswerke darstellen (9, 3), die Jesu in seinem Messiasberuf auszurichten gegeben sind (v. 14)[6]). Wer nicht im Stande war, in seiner höchsten geistigen Wirksamkeit (5, 24—27) ihn als den mit den messianischen Gotteswerken betrauten Sohn zu erkennen, dem sollten diese leuchtenden Sinnbilder Wegweiser zum Verständniß für die Bedeutung seiner Sendung werden.

c) Wenn die Werke Jesu ihrem Gehalt nach zeigen, daß er der Sohn

---

4) Nicht mehr bloß als der stellvertretende Gesandte (not. a. Anm. 1), sondern als der Sohn im einzigartigen Sinne, der zu gleicher Macht und Würde mit Gott erhoben ist, wird er durch sie erwiesen und der Vater sieht seine eigene Ehre gekränkt, wenn dem Sohne nicht diese ihm beschiedene Ehre dargebracht wird (5, 23), die darum der durch die Auferstehung verherrlichte Messias auch willig annimmt (20, 28). Wenn Beyschlag, S. 78 wieder behauptet, nicht das ebenso hoch geehrt, sondern das ebenso wohl geehrt liege im Zusammenhange der Stelle 5, 23, so vgl. dagegen meinen johanneischen Lehrbegriff S. 218.

5) Wunder an sich freilich, selbst die unerhörtesten, können als Zeichen des göttlichen Beistandes höchstens die göttliche Sendung überhaupt beglaubigen (not. a. Anm. 1) und lassen immer die Frage übrig, ob sie auch rechter Art (6, 30) oder groß genug (7, 31) seien, um zu beweisen, daß diese Sendung die messianische sei.

6) In der Brodspende bestätigt der Vater den Sohn als den, der mit dem unvergänglichen Brode das wahre Leben darbietet (6, 27), in der Auferweckung des Lazarus als den, der die Auferstehung und das Leben bringt (11, 25), in der Blindenheilung als den, der die Menschen zum geistigen Sehen erleuchtet (9, 5. 39). Daher weist Jesus auch hier den wundersüchtigen Unglauben zurück, dem es bloß um immer größere äußere Wunderzeichen zu thun ist (2, 18. 6, 30), und tadelt den Glauben, welcher der sinnenfälligen Zeichen noch bedarf (4, 28. 20, 29. Vgl. 2, 24). Aber er leugnet nicht, daß diese Werke von ihm zeugen (5, 36. 10, 25), und verweist auf sie (10, 37. 38. 14, 11) als auf das Zeugniß, das der Vater für ihn ablegt (8, 18). Denn diese Werke, welche kein anderer gethan hat, machen sie unentschuldbar (15, 24), wenn sie nicht erkennen, daß der Vater ihn gesandt hat (v. 21).

Propheten zu stellen (4, 44. Vgl. Mrc. 6, 4), aber die Zeiten der Prophetie waren vorüber (5, 37. Vgl. Matth. 11, 13), den letzten der Gottgesandten (Vgl. 1, 6. 33. 3, 28) hatte Jesus als seinen Vorläufer anerkannt (5, 33 bis 35); darum konnten seine Aussagen über seine göttliche Sendung nur von dem Gottgesandten κατ' ἐξοχήν, d. h. von dem Messias verstanden werden [2]). Als solchen bezeichnet er sich indirect überall da, wo er von dem Vater redet, der ihn gesandt hat (5, 23. 36. 37. 6, 44. 8, 16. 12, 49. 14, 24), was hier um so bedeutungsvoller ist, als er nur einmal Gott den Vater der Jünger nennt und zwar so, daß er das Verhältniß desselben zu ihm doch wieder von dem zu seinen Jüngern unterscheidet (20, 17). Ausdrücklich charakterisirt er sein Verhältniß zu andern Gottgesandten dadurch, daß ihn der Vater geweiht und gesandt hat (10, 36). Er ist also der gottgesandte Sohn (Vgl. Matth. 21, 37) und zwar in einem einzigartigen Sinne (3, 16. 18: ὁ μονογενής), welcher der jüdischen Opposition eine todeswürdige Lästerung zu involviren schien (5, 18. 19, 7). Jesus selbst aber setzt voraus, daß sie diese Lästerung in der Annahme des Sohnesnamens, wie er ihn faßt, gefunden haben (10, 36. Vgl. v. 33). Trotzdem bezeichnet er auch hier damit kein metaphysisches Wesensverhältniß, sondern, wie §. 17, b, ein einzigartiges Liebesverhältniß. Der Vater liebt den Sohn (5, 20. 17, 23. 26. Vgl. 3, 35), und 3, 16 erhellt aus dem Contexte, daß die Bezeichnung desselben als des Eingeborenen nur dazu dienen soll, die Größe des Opfers hervorzuheben, welches Gott seine Hingabe kostet (Vgl. §. 77, c), also ihn als den erwählten Sohn der Liebe im höchsten Sinne zu charakterisiren.

b) Weil Jesus der Gegenstand der göttlichen Liebe ist, hat der Vater dem Sohne, wie §. 17, c, die messianische Vollmacht verliehen (17, 2. 13, 3. Vgl. 3, 35), d. h. er hat ihm das große Gotteswerk zu vollenden gegeben (17, 4), welches Gott zur messianischen Zeit zu thun verheißen und sich gleichsam als seine Prärogative vorbehalten hat. An sich liegt es im Wesen jedes Gottgesandten, daß er die Werke seines Absenders ausrichtet (not. a. Anm. 1), aber eben darum ist der Sohn der Gottgesandte κατ' ἐξοχήν, weil es im Wesen des Sohnesverhältnisses liegt, daß er nicht dies oder jenes ihm aufgetragene Werk vollbringt, sondern die Gotteswerke κατ' ἐξοχήν d. h. diejenigen, durch welche Gott selbst die verheißene Vollendung herbeizuführen sich vorbehalten hat [3]). Das sind aber die specifisch messianischen Werke der

---

selbst gesehen sein will (12, 44. 45. 5, 24) und daß man in jenem diesen aufnimmt (13, 20. Vgl. Matth. 10, 40).

2) Auch bei Johannes hat er sich nur unter besonderen Umständen direct für den Messias erklärt (4, 25. 26) oder für den Sohn Gottes (9, 37. Vgl. v. 35) in dem Sinne, in welchem damals ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ein geläufiges Ehrenprädicat des Messias war (1, 34. 50. 11, 27. Vgl. § 17, b).

3) Es wird nemlich die Vorstellung der sittlichen Wesensähnlichkeit, welche nach §. 21, c. Anm. 1 in dem Sohnesnamen liegt und auch hier nach 5, 17 alles Thun des Sohnes zum Nachbilde des väterlichen Thuns macht, hier dahin entwickelt, daß der Sohn nicht nur nichts thun kann ohne das väterliche Vorbild (v. 19. 30), sondern daß der Vater ihm auch wegen seiner Liebe zum Sohne, die ihm nichts vorenthalten kann (v. 20), alles zu thun zeigt, was er selbst thut, also ihm auch die Ausrichtung seiner erhabensten Werke überläßt.

r Sohn dies stets willig und freudig anerkennt, ist das Sein in ihm der usdruck der vollsten persönlichen Hingabe an ihn[8]).

d) Dies Wechselverhältniß zwischen Vater und Sohn constituirt das, as Jesus ihr Einssein nennt, da es 17, 21. 22 ohne weiteres mit dem ἓν ναι vertauscht und beides in gleicher Weise mit dem ἓν εἶναι der Gläu- gen in Parallele gesetzt wird. Was Jesus 10, 38 über jenes Wechselver- ltniß sagt, ist nach dem Zusammenhange nur Exposition und Apologie des usspruches: ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν (v. 30). In diesem Ausspruche t aber über das ursprüngliche (trinitarische) Verhältniß des Sohnes zum ater nichts ausgesagt, er kann also weder von der substantiellen Einheit ider (Vgl. Köstlin, S. 93—95), noch von ihrer vollkommensten Wesens- entität (Vgl. Baur, S. 357) verstanden werden. Nach dem Zusammen- nge soll er nur beweisen, wie der gottgesandte Sohn diejenigen, denen er s messianische Heil mittheilt, in seiner Hand eben so sicher geborgen weiß . 28), wie in des allmächtigen Vaters Hand (v. 29). Der Vater ist im ohne und bewahrt nur durch seine Hand, der Sohn ist im Vater und be- ahrt nur aus seiner Macht. Die Stellung des Sohnes als des vollkom- enen Organs des Vaters bringt es mit sich, daß jedes getrennte Wirken des aters und des Sohnes ausgeschlossen ist, daß beide in ihrem Wirken Eins nd. Eben darum ist es nur ein anderer Ausdruck für dieses Einssein bei- r, wenn es 14, 9 heißt, daß, wer den Sohn gesehen hat, den Vater ge- hen hat, was v. 10 ebenso wie jene Einheit auf das Sein des Sohnes n Vater und des Vaters in ihm zurückgeführt wird. Auch hier zeigt sich, ß, was in gewissem Sinne schon von jedem Gottgesandten gilt (12, 45. l. not. a. Anm. 1), in absolutem Sinne von dem gottgesandten Sohne lten muß. Er ist die höchste vollendete Offenbarung des Vaters. Weil aft jenes Einsseins in all seinem Thun des Vaters Thun offenbar wird, rum wird im Sohne der Vater geschaut, sobald man jenen nur erkennt ch seinem specifischen Verhältniß zum Vater (14, 7). Es bedarf keiner heophanie im ATlichen Stile mehr, wie Philippus sie verlangt (v. 8), im ohne ist die vollkommenste Theophanie gegeben. Auch hier handelt es h nicht um Wesensgleichheit (Vgl. Köstlin, S. 95) oder Würdegleichheit Vgl. Frommann, S. 391), sondern um die vollkommene Selbstdarstellung ottes in dem, in welchem er seine höchsten Heilsabsichten hinausführt. arum erkennt niemand den Vater, welcher ihn gesandt hat, der nicht den

---

8) Der lebendige Vater konnte nur den lebendigen Sohn als sein Organ senden; er der so gesandte Sohn bleibt sich nun auch stets bewußt, daß er lebt, weil der Vater ll, daß er lebt, und ihm das Leben giebt (6, 57: ζῶ διὰ τὸν πατέρα). Der stete ie freudige Vollzug dieses Bewußtseins ist das Bleiben in ihm, da der Zusammenhang it v. 56 zeigt, daß Jesus von sich etwas aussagen will, was ein Bleiben im Vater d ein Bleiben des Vaters in ihm involvirt. Für die Jünger freilich kann diese speci- iche Eigenthümlichkeit seines Lebens aus Gott und in Gott hier noch nicht vollkommen r Erscheinung kommen, wo sie ihn noch so vielfach unter dieselben Bedingungen der dischen Existenz gestellt sehen, wie sich selbst. Aber wenn er davon gelöst sein wird im ode und sie ihn doch lebendig wiedersehen, dann werden sie ihn erst ganz als den Sohn kennen, der mit seinem wahren Leben allein im Vater wurzelt und so in ihm ist 4, 19. 20).

ist, so lernt man aus der Art, wie sie zu Stande kommen, zugleich das specifische Verhältniß des Sohnes zum Vater näher erkennen. Auch hier nemlich, wie §. 18, b, thut Jesus diese Werke nicht aus eigener Wahl und Macht, er thut sie in seines Vaters Namen (10, 25). Gott selbst giebt sie ihm auszurichten (5, 36) auf sein Gebet (11, 41. Vgl. 9, 31. 16. 11, 22), das freilich stets der Erhörung gewiß ist (11, 42) und daher stets unmittelbar in Danksagung übergeht (6, 11. 11, 41). Gottes Herrlichkeit wird in den Wundern geschaut (11, 40. Vgl. v. 4); denn Gott selbst thut sie, aber er kann die Werke, die doch sichtlich durch Jesu Hand und Mund geschehen, nur thun, indem er beständig in ihm bleibt (14, 10: ὁ πατὴρ ἐν ἐμοὶ μένων ποιεῖ τὰ ἔργα αὐτός), der wirksame Mittelpunkt seines Lebens und Wirkens ist (Vgl. 17, 23: σὺ ἐν ἐμοί). Dies ist auch 10, 38 das erste, was aus seinen Werken erkannt werden soll. Damit ist aber verwirklicht, was für die messianische Zeit verheißen war. Jehova selbst ist zu seinem Volke gekommen (Luc. 1, 17. 76). Nicht mehr vorübergehend redet oder wirkt er durch einen seiner Gesandten, er hat ein vollkommenes Organ gefunden, in dem er beständig sein und wirken kann, dem er darum auch Alles zu thun giebt (5, 20, vgl. not. b. Anm. 3), das er zum ausschließlichen und steten Organ seines abschließenden Heilswirkens macht, so daß er ihm alles übergiebt (13, 3. Vgl. Matth. 11, 27), nichts mehr zum ausschließlichen Eigenthum sich vorbehält (17, 10. 16, 15: πάντα ὅσα ἔχει ὁ πατὴρ ἐμά ἐστιν). Das kann aber nur daran liegen, daß der Vater als der Herzenskündiger in ihm das hiefür vollkommen geeignete Organ erkannt hat (10, 15. Vgl. Matth. 11, 27 und dazu §. 17, a. Anm. 1). Wie es überhaupt im Wesen des Gotteskindes liegt, daß es Gott lieb hat (8, 42. Vgl. 15, 23), so liebt er den Vater und beweist dies, indem er im kindlichen Vertrauen auf seinen beständigen Beistand hofft (16, 32) und im kindlichen Gehorsam alle seine Gebote erfüllt (14, 31. Vgl. 4, 34. 8, 29. 46. 55. 15, 10). Dieser vollkommenen Liebe ist es eigen, daß man nichts im ausschließlichen Sinne sein eigen nennt (17, 10: τὰ ἐμὰ πάντα σά ἐστιν), daher kann ihm der Vater auch Alles geben, was sein ist (καὶ τὰ σὰ ἐμά), weil der Sohn Alles doch nur nimmt als Gabe von ihm (v. 7)[7]. Es ist ja die Liebe nichts anders als jene vollendete persönliche Hingabe, wonach man mit seinem ganzen Sein nur wurzeln will im Andern, und weil der Sohn in solchem Sinne den Vater lieb hat, so kann der Vater im Sohne sein, wie der Sohn in ihm ist (10, 38. 17, 25), das letztere ist die Bedingung des ersteren (14, 10. 11). Denn nicht als ein selbstloses Organ will er gedacht werden. Wie der Vater Leben hat in sich selbst, so hat er dem Sohne gegeben, Leben in sich selbst zu haben (5, 26). Freilich liegt darin, daß das Leben des Sohnes auch objectiv wirklich im Vater wurzelt, aber nur sofern

7) So vollendet sich auch hier nur in absoluter Weise, was an sich schon mit dem Gesandtenverhältniß gegeben ist (not. a. Anm. 1). Weil der Sohn im Vater ist, redet er nichts von sich selbst (14, 10. Vgl. 12, 49) und thut nichts von sich selbst (8, 28. Vgl. 10, 32), es liegt im Wesen des Sohnesverhältnisses, daß er nichts von sich selbst thun kann (5, 19. 30, vgl. not. b. Anm. 3). Dies Nichtkönnen ist aber nicht metaphysisch gedacht, sondern sittlich vermittelt, sofern die Liebe des Sohnes zum Vater, auf welcher seine völlige Hingabe an ihn beruht, ihn zum beständigen Gehorsam gegen den Vater veranlaßt und so zu seinem vollkommenen Organ befähigt.

er Sohn dies stets willig und freudig anerkennt, ist das Sein in ihm der
lusdruck der vollsten persönlichen Hingabe an ihn [8]).

d) Dies Wechselverhältniß zwischen Vater und Sohn constituirt das,
as Jesus ihr Einssein nennt, da es 17, 21. 22 ohne weiteres mit dem ἐν
ἶναι vertauscht und beides in gleicher Weise mit dem ἐν εἶναι der Gläu-
igen in Parallele gesetzt wird. Was Jesus 10, 38 über jenes Wechselver-
ältniß sagt, ist nach dem Zusammenhange nur Exposition und Apologie des
usspruches: ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν (v. 30). In diesem Ausspruche
t aber über das ursprüngliche (trinitarische) Verhältniß des Sohnes zum
ater nichts ausgesagt, er kann also weder von der substantiellen Einheit
ider (Vgl. Köstlin, S. 93—95), noch von ihrer vollkommensten Wesens-
entität (Vgl. Baur, S. 357) verstanden werden. Nach dem Zusammen-
ange soll er nur beweisen, wie der gottgesandte Sohn diejenigen, denen er
as messianische Heil mittheilt, in seiner Hand eben so sicher geborgen weiß
. 28), wie in des allmächtigen Vaters Hand (v. 29). Der Vater ist im
ohne und bewahrt nur durch seine Hand, der Sohn ist im Vater und be-
ahrt nur aus seiner Macht. Die Stellung des Sohnes als des vollkom-
enen Organs des Vaters bringt es mit sich, daß jedes getrennte Wirken des
aters und des Sohnes ausgeschlossen ist, daß beide in ihrem Wirken Eins
nd. Eben darum ist es nur ein anderer Ausdruck für dieses Einssein bei-
er, wenn es 14, 9 heißt, daß, wer den Sohn gesehen hat, den Vater ge-
hen hat, was v. 10 ebenso wie jene Einheit auf das Sein des Sohnes
n Vater und des Vaters in ihm zurückgeführt wird. Auch hier zeigt sich,
aß, was in gewissem Sinne schon von jedem Gottgesandten gilt (12, 45,
gl. not. a. Anm. 1), in absolutem Sinne von dem gottgesandten Sohne
elten muß. Er ist die höchste vollendete Offenbarung des Vaters. Weil
aft jenes Einsseins in all seinem Thun des Vaters Thun offenbar wird,
arum wird im Sohne der Vater geschaut, sobald man jenen nur erkennt
ach seinem specifischen Verhältniß zum Vater (14, 7). Es bedarf keiner
heophanie im ATlichen Stile mehr, wie Philippus sie verlangt (v. 8), im
ohne ist die vollkommenste Theophanie gegeben. Auch hier handelt es
ch nicht um Wesensgleichheit (Vgl. Köstlin, S. 95) oder Würdegleichheit
Vgl. Frommann, S. 391), sondern um die vollkommene Selbstdarstellung
ottes in dem, in welchem er seine höchsten Heilsabsichten hinausführt.
Darum erkennt niemand den Vater, welcher ihn gesandt hat, der nicht den

---

8) Der lebendige Vater konnte nur den lebendigen Sohn als sein Organ senden;
ber der so gesandte Sohn bleibt sich nun auch stets bewußt, daß er lebt, weil der Vater
ill, daß er lebt, und ihm das Leben giebt (6, 57: ζῶ διὰ τὸν πατέρα). Der stete
nie freudige Vollzug dieses Bewußtseins ist das Bleiben in ihm, da der Zusammenhang
iit v. 56 zeigt, daß Jesus von sich etwas aussagen will, was ein Bleiben im Vater
nd ein Bleiben des Vaters in ihm involvirt. Für die Jünger freilich kann diese speci-
sche Eigenthümlichkeit seines Lebens aus Gott und in Gott hier noch nicht vollkommen
ur Erscheinung kommen, wo sie ihn noch so vielfach unter dieselben Bedingungen der
dischen Existenz gestellt sehen, wie sich selbst. Aber wenn er davon gelöst sein wird im
ode und sie ihn doch lebendig wiedersehen, dann werden sie ihn erst ganz als den Sohn
rkennen, der mit seinem wahren Leben allein im Vater wurzelt und so in ihm ist
14, 19. 20).

Sohn erkennt als das, was er ist, als seine höchste Selbstoffenbarung (8. 19. 15, 21).

§. 144. Der himmlische Ursprung des Menschensohnes.

Seine einzigartige Erkenntniß Gottes führt Jesus auf ein Schauen Gottes in seinem ursprünglichen Sein beim Vater zurück, in welchem er von Ewigkeit her als der Gegenstand der göttlichen Liebe die göttliche Herrlichkeit besessen hat. a) Aus dem Himmel ist er aber zur Erde herabgestiegen, weil sein messianischer Beruf sein Erscheinen auf Erden forderte. b) Als der, welcher ursprünglich im Himmel gewesen, ist Jesus der einzigartige Menschensohn, der jetzt zwar die göttliche Herrlichkeit nicht besitzt, aber der steten göttlichen Wunderhülfe gewiß ist. c) In seinem irdischen Sein ist er, wie jeder Menschensohn, unter das göttliche Gebot gestellt und blickt zum Vater als zu seinem Gott empor, während er sich den menschlichen Freuden und Kämpfen in keiner Weise fremd fühlt. d)

a) Als das lebendige Organ der Offenbarung des Vaters muß sich Jesus auch als solches wissen, und dies setzt voraus, daß er vollkommen den Vater kennt, der in seinem Wirken offenbar wird. Diese vollkommene Gotteserkenntniß, die nur mit der Erkenntniß des Sohnes durch den Vater verglichen werden kann, weil sie kein Andrer außer ihm hat (10, 15. 17, 25), legt sich Jesus auch in der ältesten Ueberlieferung bei (Matth. 11, 27. Vgl. §. 17, a. 20, a); aber hier ist auch der Punkt, wo das johanneische Selbstzeugniß Jesu entschieden über das synoptische hinausgeht. Indem sich Jesus in den Ursprung dieser einzigartigen Gotteserkenntniß versenkt, wird er inne, daß dieselbe auf keinen Zeitpunkt seines irdischen Lebens, auf keine Analogie in der religiösen Erfahrung andrer Gottgesandten zurückzuführen ist. Nirgends redet er von göttlichen Offenbarungen oder Visionen, die ihm hier auf Erden zu Theil geworden, obwohl noch Beyschlag, S. 96—99 dergleichen nachzuweisen unternimmt. Es ist eine abgeschlossene Thatsache der Vergangenheit, auf die er zurückweist, die nur in ihren Wirkungen fortdauern (ἑώρακα). Er beschreibt dieselbe als ein jedem Andern unzugängliches Schauen des Vaters (6, 46. 3, 11. Vgl. v. 32), das er beim Vater selbst gehabt hat (8, 38. Vgl. 6, 46. 7, 29) [1]), und weist damit auf ein vorgeschichtliches Sein beim Vater hin, in welchem er Gott geschaut hat, wie ihn die Vollendeten einst im himmlischen Leben zu schauen hoffen (§. 34, b). Er redet von seinem ursprünglichen, jedes Werden ausschließenden Sein und stellt es in einen Gegensatz gegen das geschichtliche Auftreten Abrahams (8, 58), worauf die ungläubigen Juden mit Recht die Anklage auf todeswürdige

---

1) Obwohl das εἶναι παρὰ τοῦ θεοῦ an sich auch die göttliche Sendung bezeichnen kann (9, 16. 33), so wird es doch 7, 29 ausdrücklich von derselben unterschieden (Vgl. 17, 8) und kann auch 6, 46 nur ein Herkommen aus einem Sein beim Vater bezeichnen, weil Jesus sich es ausschließlich beilegt. Weil er allein kraft unmittelbarer Intuition, die ein Sein beim Vater voraussetzt, die vollkommene Gotteserkenntniß besitzt, kann er die himmlischen Dinge verkündigen, zu deren Kenntniß Niemand ohne ihn gelangen kann (3, 13).

lasphemie gründen (v. 59). Ebenso erbittet er 17, 5 die Verherrlichung im Vater mit der Herrlichkeit, die er bei ihm hatte vor Grundlegung der Welt. So gewiß nun das παρὰ σεαυτῷ auf die Erhöhung zum himmlischen Leben hinweist, in welchem er diese δόξα empfangen soll, so gewiß det das παρά σοι von einem vorzeitlichen himmlischen Sein beim Vater, dem er dieselbe wirklich bereits besaß [2]). Diese Herrlichkeit, die das Wesen Gottes von aller Creatur unterscheidet, konnte aber der Sohn in jenem rgeschichtlichen Leben nur besitzen, weil der Vater den Sohn vor Grundlegung der Welt geliebt hat (17, 24) und diese im Wesen des Vaterverhältnisses liegende Liebe zum Sohne ihn von Anfang trieb, ihm Alles mitzuteilen (Vgl. §. 143, a. b. c). So zeigt sich hier, daß sich Jesus von Ewigkeit her zum Gegenstande der göttlichen Liebe erwählt weiß.

b) Ist der Sohn ursprünglich beim Vater gewesen, so ist die Sendung sselben (3, 17) nicht bloß die Beauftragung eines Erdgeborenen mit einer ttlichen Mission, sondern die Hingabe des Sohnes in die relative Gottesrne des Erdenlebens (v. 16: ἔδωκεν). Der Vater, von dem er her ist, eil er bei ihm war, hat ihn gesandt (7, 29), und so ist er (in die irdische Welt) gekommen (8, 42: ἥκω), obwohl er nicht ἐκ τῶν κάτω sondern ἐκ ῶν ἄνω war (v. 23), was nach dem Zusammenhange mit v. 21. 22 nur inen Ursprung aus der himmlischen Welt bezeichnen kann, zu der er bei inem Abschiede wieder zurückkehrt (Vgl. 3, 31: ὁ ἄνωθεν = ὁ ἐκ τοῦ ὐρανοῦ ἐρχόμενος). Auf diesen himmlischen Ursprung weist es zurück, enn seinem Kommen in die Welt, d. h. seinem geschichtlichen Auftreten (3, 9. 9, 39. 12, 46. Vgl. 1, 9) [3]) vorhergeht das Ausgehen παρὰ τοῦ εοῦ (16, 27. 28. Vgl. 17, 8 = ἀπὸ θεοῦ 13, 3. 16, 30) oder das damit nonyme ἐκ τοῦ πατρός (16, 28. Vgl. 8, 42), das Scholten, S. 101 irr-

---

2) Wenn Beyschlag, S. 87. 88 diese Stelle wieder auf die Jesu idealler Weise eignde d. h. im göttlichen Rathschlusse bestimmte Herrlichkeit bezieht, so hat Scholten, 96. 97 selbst bei dieser Erklärung das παρά σοι und das εἶχον als zwingende Beise für die Präexistenz anerkannt, und ebenso die Stelle 8, 58 selbst bei einer der Beyschlagschen sich annähernden Erklärung von der messianischen Bestimmung Jesu. In ihr er schließt das εἰμί jede Beziehung auf eine Präexistenz im göttlichen Rathschlusse (Vgl. ch Beyschlag, S. 86) aus und beansprucht als Antwort auf die Einrede der Juden . 57) für die geschichtliche Person Jesu eine vorgeschichtliche anfangslose Präexistenz. uch ein Wort des Täufers hat Johannes bereits in dem Sinne aufgefaßt, daß es von iesem vorgeschichtlichen Sein Jesu redet (1, 15. 30: πρῶτός μου ἦν).

3) Die Bedeutung dieser Formel verkennt Scholten (S. 102. 103), indem er auch e auf den himmlischen Ursprung bezieht und sich dadurch genöthigt sieht, das vorgänge γεγέννημαι (18, 37) im Widerspruch mit dem ganz analogen γεννηθῆναι εἰς τὸν όσμον (16, 21) von einem geistigen Geborensein aus Gott zu erklären. Daß das analoge ἀποστέλλειν εἰς τὸν κόσμον (17, 18) durch die parallele Aussendung der Jünger als ne ihm ertheilte Mission an die Welt charakterisirt werde, giebt er S. 101 zu, dann ier muß auch 10, 36 so gefaßt werden, wo ebenfalls die Sendung anderer Gottesboten Parallele steht, und wenn 3, 17 die Sendung des Sohnes an die Welt die Hingabe sselben (v. 16) voraussetzt (s. o.), wie 6, 38 das καταβαίνειν ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ (Vgl. , 29), so liegt das an der Einzigartigkeit dieses Gottgesandten, motivirt aber nicht eine here Fassung jener Formel.

thümlich auf die göttliche γέννησις bezieht [4]). In demselben Gehorsam aber, in welchem Jesus auf Erden die Liebe des Sohnes gegen den Vater bewies (§. 143, c), ist der von Ewigkeit geliebte Sohn vom Himmel herabgestiegen, um den Willen seines Absenders zu erfüllen (6, 38), und dieser Gotteswille war auf die messianische Beseligung der Menschen gerichtet, die in ihrer Auferweckung ihre Vollendung findet (v. 39. 40. Vgl. 5, 21—29). Um der Welt das Leben zu geben, mußte das wahre Gottesbrod vom Himmel herabsteigen (6, 33), damit es genossen werden und so das in ihm beschlossene Leben der Welt mittheilen könne (v. 50. 51. 58). Die Lösung dieser Aufgabe war bedingt durch seine irdisch-menschliche Erscheinung. Als Mensch mußte er unter den Menschen auftreten, damit er ihnen die Wahrheit sage (8, 40), deren Mittheilung, wie wir sehen werden, allein das Leben vermittelt. Zu seinen messianischen Berufswerken gehört aber nach §. 143, b auch das messianische Gericht, das der Vater dem Sohne übergeben hat (5, 22. 29), und zwar gerade weil er ein Menschensohn ist (5, 27). Die Vollziehung dieses Gerichts war bedingt durch seine irdisch-menschliche Erscheinung, sofern er in ihr den Menschen das Heil anbieten und ihre Entscheidung für oder wider dasselbe ermöglichen konnte [5]).

c) Auch bei Johannes bezeichnet Jesus sich sehr häufig als den Menschensohn (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου). Auch hier kann über den danielischen Ursprung dieses Namens (§. 16, a) kein Zweifel sein, da der (ursprünglich) im Himmel befindliche Menschensohn (3, 13) nothwendig die Erinnerung an Dan. 7, 13 weckt, wo einer wie eines Menschen Sohn mit den Wolken des Himmels kommt. Auch hier kann die Namensform, wie §. 16, b, nur auf die Einzigartigkeit des Menschensohnes hinweisen, der nicht als ein Menschensohn unter anderen dastand (5, 27), sondern der von sich aussagen konnte, was kein Anderer von sich aussagen kann [6]). Der Menschensohn ist hier

4) Jede Möglichkeit, dies anders als auf ein Ausgehen aus dem himmlischen Sein beim Vater zu beziehen, wird dadurch ausgeschlossen, daß ihm 16, 28 das Verlassen der Welt und das Heimgehen zum Vater (14, 12. 28. 17, 11. 13. Vgl. 7, 33. 16, 5. 10) gegenübertritt (Vgl. 13, 1. 3), das ohne Zweifel von seiner Erhöhung zum Himmel (Vgl. 12, 32: ὑψωθῆναι ἐκ τῆς γῆς) genommen werden muß (14, 2). Ohne auf die entscheidenden Instanzen einzugehen, will Beyschlag mit Berufung auf den bildlichen Charakter dieser Ausdrücke darin die übernatürliche Geburt Jesu angedeutet finden (S. 79—82) und preßt in 3, 13 das ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ, um bloß eine ununterbrochene Gemeinschaft mit Gott darin zu finden (S. 99, 100), obwohl er S. 151 selbst bei 1, 18 die imperfectische Fassung, die er hier als Künstelei verwirft, als berechtigt anerkennt. Wie jene Voraussetzung seines Kommens in die Welt plastisch-bildlich als ein Herabsteigen aus dem Himmel, in welchem er war, bezeichnet wird (Vgl. 6, 33—58), so wird die Heimkehr 20, 17 als ein Hinaufsteigen zum Vater, und 6, 62 redet Jesus ausdrücklich davon, daß er hinaufsteige dorthin, wo er früher war.

5) Die Identificirung des υἱὸς ἀνθρώπου (5, 27) mit der stehenden Selbstbezeichnung Jesu als ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (Vgl. Frommann, S. 396. Beyschlag, S. 29. Scholten, S. 110) ist nicht damit zu entschuldigen, daß hier der Ausdruck als Prädicat steht, da die beiden Artikel zum Wesen jener Selbstbezeichnung gehören (§. 16, b), und raubt der Begründung das eigentlich begründende Moment.

6) Zuweilen scheint es allerdings, als ob diese Einzigartigkeit, wie §. 16, c, nur in seinem Berufe läge, der, Allen bekannt, doch nur Einem übertragen sein kann. Der

aber der einzigartige, weil er wie kein anderer ursprünglich im Himmel gewesen ist (3, 13), wohin er wieder zurückkehren wird (6, 62)[7]. Als der vom Himmel gekommene besitzt er seinem ursprünglichen Wesen nach eine Herrlichkeit, die, in seiner menschlichen Erscheinung an sich nicht sichtbar, während seiner irdischen Wirksamkeit nur im engeren Kreise erkannt wird (13, 31. Vgl. 17, 10) und in weiteren Kreisen erst nach seinem Tode erkannt werden wird zu seiner Verherrlichung (12, 23). Als der vom Himmel gekommene Menschensohn erwartet er eine Erhöhung, welche die feindselige Welt selbst herbeiführen muß und welche dazu dienen wird, ihn als das, was er seinem ursprünglichen Wesen nach ist, bekannt zu machen (8, 28). Aber selbst jenen einzigartigen Beruf, auf welchen zuweilen seine Selbstbezeichnung als Menschensohn hinzudeuten scheint (6, 27. 53. 3, 14. 15 und dazu Anm. 6), konnte er doch nur erfüllen, weil er der vom Himmel gekommene Menschensohn war (Vgl. 6, 33. 50. 51. 58. 3, 13) und weil auf ihn als solchen beständig aus dem geöffneten Himmel die Engel Gottes herauf- und herabsteigen, um ihm die göttliche Wunderhilfe zu vermitteln (1, 52. Vgl. Matth. 4, 11)[8].

d) In Folge seines Eintritts in das irdisch-geschichtliche Leben ist Jesus,

---

6, 27 ist es der Menschensohn, der die unvergängliche Speise giebt, welche zum messianischen Heile führt, oder der in seinem Tode der Welt dies Heil vermittelt (v. 53), und 3, 14. 15 ist ihm, damit er dies könne, ein bereits im A. T. vorgebildetes Schicksal bestimmt, weshalb auch das Volk bei diesem Namen an den Gesalbten denkt, der das ewige Reich aufrichten soll (12, 34). Aber wenn die älteste Ueberlieferung auf Grund der Wiederkunftsreden die in der Danielweissagung geschaute Herabkunft des Menschensohnes vom Himmel erst von der Zukunft erwartete, so kann bei Johannes auf Grund der not. a. b erörterten Aussagen schon der gegenwärtige Gebrauch des Namens im Munde Jesu die Beziehung auf seinen himmlischen Ursprung erhalten, wie ihn Daniel dem Messias vindicirt.

7) Die Behauptung Beyschlags, daß nach diesen Stellen der Menschensohn als solcher präexistirt habe, welche dieselben auf eine ideale Präexistenz reduciren soll (S. 29. 30), hat nur scheinbar ein unbedingteres Festhalten am Wortlaut für sich. Bei ihm gerade ist der vom Himmel gestiegene und zum Himmel aufsteigende persönliche Menschensohn ein durchaus anderes Subject als der himmlische Menschensohn in seiner idealen (unpersönlichen) Präexistenz. Nach unserer Auffassung dagegen bezeichnet Jesus seine Person zwar lediglich nach seiner geschichtlichen Erscheinung mit dem Namen des Menschensohnes, denkt dieselbe aber als das identische Subject jener wie seines vorgeschichtlichen Seins. Es fallen damit zugleich alle Folgerungen, die Beyschlag, S. 85 aus 6, 62 für eine ideale Präexistenz Christi zieht, von selbst fort, und da er diese Stelle als den Schlüssel zu den anderen Präexistenzaussagen bezeichnet, zugleich seine Umdeutung dieser.

8) Erscheinen die Wunderwerke Jesu einerseits als der natürliche Ausfluß seines Einsseins mit dem Vater (§. 143, c. d) oder als die Herrlichkeit, die ihm der Vater verliehen behufs seiner Bezeugung als Gottessohn (17, 22. Vgl. §. 143, b), so erscheinen sie hier als ihm von Gott gegeben behufs Ausrichtung seines Berufs als Menschensohn. Wie der Gottessohn seinem Wesen nach nichts thun kann ohne den Vater, so kann der Menschensohn, der als solcher die göttliche Herrlichkeit nicht besitzt (17, 5), nichts thun ohne die göttliche Wunderhülfe, aber nur der Menschensohn, der durch seinen Ursprung und Beruf gleich einzigartig dasteht unter den Menschenkindern, ist von Beginn seiner amtlichen Wirksamkeit an (ἀπ᾽ ἄρτι) dieser beständigen göttlichen Wunderhülfe gewiß.

wie jeder andere Menschensohn, unter das göttliche Gebot gestellt (8, 55. 15, 10), das ihm sagt, was er thun (14, 31) und was er leiden soll (10, 17. 18. 18, 11), selbst unter den dringendsten menschlichen Antrieben zum Handeln muß er warten, bis die von Gott ihm bestimmte Stunde zum Handeln gekommen ist (2, 4. 7, 8, vgl. v. 10. 11, 6. Vgl. Matth. 4, 3. 4 und dazu § 18, b). Zwar ist es ihm die höchste Befriedigung, den Willen des Vaters zu thun (4, 34), aber er redet doch von der Erfüllung seines Willens (5, 30. 6, 38) und dem Trachten nach seiner Ehre (7, 18. 8, 49. 50), wie einer, dem die [illegible] des Eigenwillens und der Selbstsucht sittliche Aufgabe ist [illegible] (2. [illegible]). Obwohl er kraft seines ursprünglichen Seins beim Vater [illegible] besitzt, die ihn jederzeit befähigt, die Wahrheit [illegible] hat er doch zuerst das Gebot vom Vater empfangen, was [illegible] (12, 49. 50), und redet nur, was er vom Vater [illegible] (8, 26. 28 [illegible] 15, 15), giebt nur weiter die Worte, die [illegible] weil auch sein Reden nur die Erfüllung [illegible] Gott gestellt hat [illegible]). Als der von Ewigkeit [illegible] Sohn kann Jesus freilich [illegible] in der Stellung gedacht werden, in welcher der [illegible]. Dagegen ist es wohl verständlich, wie [illegible] Sohn, der in die Bedingungen menschlichen Lebens [illegible] Gott gegenüber [illegible] bewiesen muß, von [illegible] (17, 3), ihn als seinen Gott [illegible] (20, 17 [illegible] 4. 22. 12, 27. 17, 1 ff. [illegible] 12). Nur als solcher kann er auch den Vater als den [illegible] (14, 28)[illegible]. [illegible] dem natürlichen Wechsel

[illegible] daß Jesus das Wesen des Sohnesverhältnisses, wonach er nichts [illegible] in seinem irdischen Leben durch [illegible] Obwohl er von Ewigkeit her [illegible] durch seinen Liebesgehorsam [illegible] (17, [illegible]). Obwohl er kraft seiner Berufsbestimmung [illegible] muß er dieselben doch [illegible]. Darum kann er aber [illegible] einen Lohn erwarten [illegible] (17, 24) und darum seine endliche [illegible] Verherrlichung [illegible] er sie doch nur als [illegible] 13, 32. 17, 4. 5. 24. § [illegible] 120, d.

[illegible] Während es für jeden [illegible] Menschen eine an Blasphemie grenzende Unbescheidenheit wäre, dies [illegible] zu wollen, hat es einen guten Sinn, wenn der Sohn [illegible] in seinem himmlischen Sein beim Vater an Herrlichkeit Gott gleich war [illegible], daß auch die, die ihn wahrhaft lieben, sich seiner Rückkehr zum Vater freuen sollen, wie er selbst sich darauf freut (vgl. 17, 13), weil sein Hingang zu dem in Herrlichkeit thronenden Vater ihn derselben wieder theilhaftig macht. Wenn die Apocalypse den zur vollen göttlichen Herrlichkeit erhöhten Christus von seinem Gotte reden läßt (§. 134, c), obwohl auch sie ihn schon als ein ursprünglich göttliches Wesen vorstellt, so ist das nur begreiflich, indem das in der Erinnerung des Apostels lebende Bild des auf Erden erschienenen Menschensohnes sich unwillkührlich auf den erhöhten Christus überträgt. Im Evangelium acceptirt Jesus erst die göttliche Verehrung (20, 28), als er nach seiner Auferstehung sich bereits auf dem Wege zu seiner himmlischen Herrlichkeit befindet (v. 17, [illegible]

menschlicher Stimmungen unterworfen. Er freut sich der Gemeinschaft mit seinen Jüngern (15, 11. Vgl. 17, 13), und der Schmerz der Freundesliebe (11, 3. 5. 36. Vgl. 13, 23) preßt ihm Thränen aus (11, 35). Das Ergrimmen, dem er sich am Grabe des Freundes hingiebt (11, 33. 38), sein hoher Seelenfrieden, in dem er alle Bangigkeit und Unruhe überwindet (14, 27), wie die tiefe Erschütterung, die seine Seele Angesichts des Todes ergreift und die in Gebet und Ergebung in den göttlichen Willen niedergekämpft werden muß (12, 27. Vgl. 13, 21. 18, 11), zeigt, daß er sich in seinem Erdenleben ganz als Mensch fühlt. Es ist das nur die Kehrseite jener echt menschlichen Stellung zu Gott, auf welcher ihn die Welt um ihn her in gleicher Weise afficirt, wie alle seine Mitmenschen. Weil er mit bewußter Einwilligung in den göttlichen Willen (6, 38) das himmlische Sein beim Vater mit seiner Herrlichkeit verlassen hat, so muß er auch eingegangen sein in das Gottesbewußtsein, wie in das Weltgefühl der Menschenkinder.

§. 145. Die Fleischwerdung des Logos.

In seinem Evangelium hat Johannes erwiesen, daß Jesus der Messias oder der Sohn Gottes sei, indem er erzählt, wie er im irdischen Leben Jesu die göttliche Herrlichkeit des Eingeborenen geschaut hat. a) Um das uranfängliche Wesen dieses Gottessohnes zu bezeichnen, nennt er ihn mit Alttestamentlichem Ausdruck das Wort, welches von Anbeginn Schöpfungs- und Offenbarungsmittler gewesen. b) Als der Sohn Gottes mittelst seiner Erscheinung im Fleisch offenbar wurde, ist dieser Logos Fleisch geworden und damit Object sinnenfälliger Wahrnehmung. c) Die Vorstellung von der Geistesmittheilung ist in ihrer johanneischen Fassung mit diesen Voraussetzungen nicht unvereinbar, wenn auch nicht ausdrücklich mit ihnen vermittelt. d)

a) Wenn der Evangelist durch sein Evangelium die Leser zu dem Glauben an die Messianität Jesu führen will (20, 31: ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστός), so kann dies bei ihm, der für heidenchristliche Leser schreibt, nicht dieselbe Bedeutung haben wie etwa bei dem ersten Evangelisten (§. 136, b). Er selbst erläutert die Bedeutung, die es für ihn hat, indem er den Gesalbten näher bezeichnet als den Sohn Gottes. Dieser Name ist nemlich in seinem Munde nicht, wie im Munde der Juden (1, 34. 50. 11, 27), bloß messianisches Ehrenprädicat, sondern er bezeichnet auf Grund des im Evangelium entfalteten Selbstzeugnisses Jesu den von Gott zur Ausrichtung des messianischen Werkes vom Himmel gesandten ewigen Gottessohn. Im Lichte desselben hat Johannes erkannt, daß die ATlichen Propheten, wenn sie von dem Messias weissagen, von diesem ewigen Gottessohn reden und seine ihm ursprünglich eigene Herrlichkeit (17, 5. 24) geschaut haben (12, 41) [1]). Der Name des

---

welcher er nach der Vollendung seines Messiaswerkes die volle göttliche Ehre erlangen soll (5, 23 und dazu §. 143, b).

1) Es ist darum völlig gleich, ob man das christliche Bekenntniß dahin formulirt, daß Jesus der Gottessohn (I, 4, 15. 5, 5) oder daß er der Christ ist (I, 5, 1). Wenn der Apostel die antichristliche Irrlehre seiner Zeit dahin charakterisirt, daß sie leugnet, Jesus sei der Christ (I, 2, 22. Vgl. 4, 3), so versteht er darunter, daß sie in Abrede stellt,

Messias oder des Gottessohns blickt also bei ihm nicht mehr, wie sonst, vorwärts auf die göttliche Herrlichkeit des erhöhten Herrn, sondern rückwärts auf die göttliche Herrlichkeit des Sohnes, den der Vater behufs der Ausrichtung des messianischen Heilswerkes in die Welt gesandt hat (I, 4, 10. 14). Trotzdem erhellt keineswegs, daß dem Sohnesnamen als solchem eine Beziehung auf seine metaphysische Wesensgleichheit mit Gott beigelegt ist, wie im Hebräerbrief (§. 118, b). Die Lebensgemeinschaft, in welcher er kraft seines Sohnesverhältnisses mit dem Vater steht (I, 1, 3), kann schon darum nicht als metaphysische gedacht sein, weil die Gläubigen an ihr Antheil empfangen sollen. Vollkommen deutlich ist aber, daß I, 4, 10. 14 das Sohnesverhältniß Christi urgirt wird, um die Größe des Opfers hervorzuheben, das Gott mit seiner Sendung der Welt gebracht hat (Vgl. §. 77, c), und eben darum heißt er v. 9 der Eingeborene [2]). Eben darum wird von dem Eingebornen in seiner Erhöhung nicht mehr sein Sitzen zur Rechten Gottes d. h. seine Theilnahme an der göttlichen Herrscherwürde hervorgehoben, wie sie sonst überall als Folge der Erhöhung Christi erscheint [3]), sondern sein Ruhen im Schoße des Vaters (1, 18), welches das Zeichen des innigsten Liebesverhältnisses (Vgl. 13, 23) ist. Allerdings aber entspricht es diesem Liebesverhältniß (Vgl. §. 144, a), daß der Vater seine ganze Herrlichkeit in den Einge-

---

Jesus sei eine Person mit dem uranfänglichen göttlichen Wesen, welches bei ihm, wie schon im Hebräerbriefe (§. 118, b), der Sohnesname bezeichnet. Und weil jeder andere als der im A. T. verheißene und in Jesu erschienene Sohn nur eine lügenhafte Fiction sein kann, so haben die Irrlehrer, wenn sie auch von einem Χριστός oder υἱός reden, doch überall den Sohn nicht (I, 2, 23). Dem Apostel gewinnt darum der übliche Name Ἰησοῦς Χριστός (1, 17. 17, 3. I, 2, 1. 4, 2. 5, 6. II, 7) eine besondere Bedeutung, sofern er im Gegensatz zu jener Irrlehre die Identität Jesu und des verheißenen Messias (in seinem Sinne) ausdrückt, weshalb er den (ewigen) Gottessohn in feierlicher Benennung so zu bezeichnen pflegt (ὁ υἱὸς αὐτοῦ Ἰησοῦς Χριστός: I, 1, 3. 3, 23. 5, 20. Vgl. I. 1, 7. II. 3). Der Name ὁ Χριστός allein kommt nur noch II, 9 vor (Vgl. §. 134, a. Anm. 1), und es wird auch dort ausdrücklich hervorgehoben, daß man in der Lehre von diesem Χριστός den Sohn und in ihm den Vater hat. Häufig dagegen heißt Jesus ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ (I, 3, 8. 4, 10. 5, 9. 10. 11. 12. 13. 20) oder der Sohn schlechthin (I. 2, 22. 23. 24. 4, 14. 5, 12. II, 9).

2) Auch in dieser Bezeichnung liegt also keineswegs, wie Baur, S. 357 meint, was selbst der Begriff der Zeugung, mag man dabei nun mit Scholten, S. 82 an die Zeugung im metaphysischen Sinne, oder mit Beyschlag, S. 154 an die übernatürliche Zeugung denken. Vielmehr zeigt hier, wie Ev. 3, 16. 18 (Vgl. §. 143, a), der Context, daß das μονογενής den Sohn nur als den einzigartigen und darum als den höchsten Gegenstand der göttlichen Liebe bezeichnet, welchen hinzugeben das größte Liebesopfer war. Dagegen wird der dem Apostel sonst so geläufige Begriff des γεννᾶσθαι ἐκ τοῦ θεοῦ bekanntlich nie auf Christum übertragen.

3) Damit hängt wohl zusammen, daß der Name κύριος, der sonst überall die messianische Herrschaft des erhöhten Christus bezeichnet, in den Briefen gar nicht mehr vorkommt (II. 3 ist κυρίου unecht). Nur im Evangelium wird Jesus zuweilen, wie bei Lucas (§. 138, a), in erzählender Rede ὁ κύριος genannt (4, 1, 23. 11, 2. 20, 18. 20. 21, 7. 12). Die Anrede κύριε und die daraus abgeleitete Selbstbezeichnung (13, 13—16. 15, 20) hat außer 20, 28 mit seiner specifischen Würdestellung nichts zu thun (Vgl. §. 18, d).

borenen ausgeschüttet hat (1, 14: δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός) [4]), und weil der Apostel diese Herrlichkeit geschaut hat, kann er ihre Offenbarung in dem irdisch geschichtlichen Leben Jesu nachweisen. In den großen göttlichen Allmachtswundern, die dem Evangelisten also in dieser etwas andern Beziehung, als §. 143, b, Zeichen seiner Gottessohnschaft sind, hat Jesus seine Herrlichkeit offenbart (2, 11. Vgl. 11, 4. 17, 10) [5]). Und ebenso beweist Jesus bei ihm immer aufs Neue seine göttliche Allwissenheit [6]), so daß das Evangelium mit dem Bekenntniß seiner Gottheit schließen (20, 28) und damit seinen Nachweis vollenden kann, daß Jesus der verheißene Messias d. h. (in seinem Sinne) der ewige gottgleiche Gottessohn war. Freilich will Johannes damit nicht sagen, daß Jesus auch in seinem irdischen Leben im Besitz dieser göttlichen δόξα war, wie Köstlin, S. 150 und noch Scholten, S. 105 annehmen; denn auch er redet von einer Erhebung zur Herrlichkeit, die seiner erst nach seinem Tode wartet (7, 39. 12, 16: δοξασθῆναι). Er kann also nur angenommen haben, daß ihm der Vater diese Allmachtswerke zu thun und diese Allwissenheitsworte zu reden giebt, um der Welt die ihm ursprünglich als dem eingeborenen Sohne eignende Herrlichkeit zu bezeugen, die er in seinem irdischen Sein abgelegt hatte. Allerdings unterscheidet er nirgends zwischen der Jesu als dem ewigen Sohne ursprünglich eignen (Vgl.

---

4) Die Zusammenziehung des παρά mit μονογενοῦς, wonach es heißen soll: der Eingeborene des Vaters (Vgl. Schulze, a. a. O. S. 211) ist unstreitig sprachwidrig. Der Ausdruck bezeichnet eine Herrlichkeit, so groß wie sie nur ein Eingeborener vom Vater haben kann, sofern dieser nur den einzigen Sohn zum ausschließlichen Besitzer all seiner Güter macht (Vgl. Scholten, S. 81). Und zwar besteht diese Herrlichkeit keineswegs in der Fülle der Gnade und Wahrheit (Vgl. Neander, S. 884 und noch Beyschlag, S. 170), sondern in der Fülle aller herrlichen göttlichen Eigenschaften, insbesondere der Allmacht und Allwissenheit. Wir haben hienach bei Johannes nicht den bestimmter ausgeprägten paulinischen Begriff der δόξα (§. 76, d), sondern den urapostolischen (Vgl. §. 118, e. Anm. 6).

5) Gleich das erste dieser Zeichen war ein schöpferisches Allmachtswunder, durch welches Wein wurde, wo Wasser gewesen war (2, 9). Die beiden Krankenheilungen 4, 53. 5, 8 werden durch ein bloßes Allmachtswort vollzogen, das theils in die Ferne hin, theils in seiner unmittelbaren Gegenwart wirkt. In der Brodspende und dem Wandeln auf dem Meer (Cap. 6) zeigt Jesus eine gottgleiche Herrschaft über die Elemente. Von den Blindenheilungen Jesu wird nur die eine unerhörte erzählt (9, 32), bei der es eine Neuschöpfung des dem Blinden versagten Augenlichts galt, und endlich das Gotteswerk (5, 21) der Todtenerweckung (11, 43). Offenbar ist diese bestimmte Zahl von sieben großen Gotteswundern ausgesucht, um in jedem die Offenbarung seiner göttlichen Allmacht von einer neuen Seite her aufzuweisen.

6) Er weiß, wie der Herzenskündiger (Vgl. I, 3, 20), was im Menschen ist (2, 25), und bewährt dies immer aufs Neue (1, 43. 48. 4, 35. 5, 42. 6, 15. 61. 7, 19. 8, 40), vorschauend erkennt er die geheimste Entwicklung im Menschen (6, 64. 70. 13, 11) und erräth die Gedanken der Jünger (16, 19), die daraus seine Allwissenheit erkennen (v. 30. Vgl. 21, 17). Er kennt alles Verborgene (1, 49. 51. 4, 19. 29. 11, 4. 14. 15) und weiß alles Zukünftige (18, 4. Vgl. 2, 19. 3, 14. 7, 33. 12, 35. 13, 1. 38). Die ganze Leidensgeschichte ist darauf angelegt, zu zeigen, wie sich alle seine Worte erfüllt haben (18, 1—3. Vgl. 13, 26. 18, 4—7. Vgl. 10, 18. 18, 8. 9. Vgl. 16, 32. 17, 12. 18, 10—27. Vgl. 13, 38. 18, 28—19, 16. Vgl. 12, 32. 33. 18, 32. 20, 8. 9. Vgl. 2, 19).

17, 5. 24) und zwischen der ihm behufs seiner Selbstoffenbarung geliehenen (Vgl. 17, 22) Herrlichkeit, weil es ihm in seinem Evangelium darauf ankommt, jene durch diese zu erweisen, und darum erscheinen die Thatsachen seines Lebens, welche im Wesentlichen auch die ältere Ueberlieferung kennt, hier in einer Beleuchtung, welche zuweilen die wirkliche Menschheit des Gottessohnes zu verleugnen scheint.

b) Der Gottessohn, welcher am Schlusse des Evangeliums als θεός angerufen wird (20, 28), muß natürlich von Anbeginn an göttlichen Wesens gewesen sein (θεὸς ἦν 1, 1), er ist ja dazu in die Welt gekommen, damit er, der selbst wahrhaftiger Gott war, den Wahrhaftigen kund mache (I, 5, 20)[7]. Dann aber muß er auch von Ewigkeit her gewesen sein, wie Gott selbst (I, 1, 1. 2, 13. 14: ὁ ἀπ' ἀρχῆς)[8]. Es kann aber kein deutlicheres Zeichen dafür geben, daß der Sohnesname an sich nicht das ursprüngliche Wesen Christi bezeichnet (not. a), als daß Johannes noch nach einer eigentlichen Wesensbezeichnung sucht für den Sohn Gottes in seinem ewigen Sein beim Vater und seinem lebendigen Gemeinschaftsverkehr mit ihm (1, 1: πρὸς τὸν πατέρα, vgl. I, 1, 2). Er kann eine solche aber nur suchen im A. T., das ja nach seiner Auffassung von dem ewigen Sohne bereits geweissagt hatte. Hier aber fand er neben Gott von Anfang an vielfach sein Wort genannt, als ein lebendig wirksames[9]), und da es ja eben das Wesen des Wortes ist,

---

7) Die Tautologie, welche durch die Beziehung des οὗτος auf Gott entsteht (Vgl. m. joh. Lehrbegriff S. 32), wird dadurch nicht gehoben, daß man willkührlich ergänzt: nemlich nur der Vater Jesu Christi (Vgl. Huth. z. St.). Denn es war eben nach der gangbaren Auslegung vorher nicht von dem Vater Jesu Christi die Rede, sondern von dem Wahrhaftigen. Was also hier so nachdrücklich von ihm ausgesagt wird, war schon zweimal von ihm ausgesagt und daß mit dem Wahrhaftigen der wahrhaftige Gott gemeint sei, sogar von vornherein ohne weiteres vorausgesetzt. Der Gegensatz der εἴδωλα in v. 21 kann aber gar nichts beweisen, da es sich ja immer in diesem Verse darum handelt, wie wir zur Erkenntniß des wahrhaftigen Gottes gekommen sind.

8) Vergeblich wird von Reuß (II, S. 438. 39) geleugnet, daß das ἀπ' ἀρχῆς in absolutem Sinne zu nehmen sei. Der Anfang schlechthin kann nur der Zeitpunkt sein, mit welchem unser Denken überhaupt beginnt. Da es nun einen solchen nicht giebt, weil jedem Zeitpunkt noch ein andrer vorhergehend gedacht werden kann, so liegt darin die Vorstellung der Ewigkeit a parte ante. In andrer Weise wird dies im Evangelium mit Anspielung auf Gen. 1, 1 dadurch ausgedrückt, daß er an dem Anfange des göttlichen Schaffens, mit dem die Schrift beginnt, nicht etwa auch geworden ist, sondern war (1, 1: ἐν ἀρχῇ ἦν). Es war das aber dem Evangelisten bereits gegeben durch das Selbstzeugniß Jesu (§. 144, a).

9) Es darf als anerkannt betrachtet werden, daß in allen ATlichen Aussagen über dies Wort noch keine Hypostasirung desselben liegt, sondern nur eine poetische Objectivirung. Selbst der Terminus מֵימְרָא דַיְיָ in den Targumim bezeichnet doch nur die Offenbarung, die sich Gott durch sein Wort in der Welt giebt und die darum göttliche Autorität (Deut. 18, 19. 1 Reg. 8, 50) und göttliche Wirkungskraft (Gen. 39, 2. 21. 2 Sam. 6, 7) hat, ohne daß sie als eine selbstlebendige gedacht ist. Allein die Art, wie hier das Wort Gottes aufgefaßt ist, zeigt deutlich, daß wenn Johannes im A. T. nach einer Bezeugung für das vorgeschichtliche Sein des Sohnes suchte, den er als die vollkommene Gottesoffenbarung erkannt hatte, er sie nur in dem, was dort von dem Worte Gottes gesagt war, finden konnte. Die Erfahrung von der lebendigen Wirksam-

as Innere des Redenden zu offenbaren, so lag es nahe, den Sohn, welcher bei seinem Erscheinen auf Erden der Offenbarer des Vaters gewesen war §. 143, d), in diesem Worte Gottes bezeichnet zu finden. Wenn der Apoalyptiker den erhöhten Christus als das Wort Gottes bezeichnet, das den richterlichen) Willen Gottes verkündet, indem es ihn vollstreckt (§. 134, d. Anm. 3), so konnte der Evangelist wohl in dem ATlichen Gotteswort die Wensbezeichnung des ewigen Gottessohnes in seinem vorgeschichtlichen Sein inden. Wenn er nun im Prolog des Evangeliums den richtigen Gesichtsunkt für die Betrachtung des Sohnes Gottes in seiner geschichtlichen Ercheinung feststellen will, geht er davon aus, daß der Logos im Anfange eim Gott war (1, 1. 2), und wenn er im Briefe das, was die Augenzeugen eines Lebens als sein ursprüngliches Wesen erkannt haben, in ein Wort zuammenfassen will, nennt er ihn den Logos (I, 1, 1). Denn das Wort Gottes wird im N. T. oft genug das Wort schlechthin genannt (§. 46, a. 89, a. 139, b. Anm. 2), und wenn Johannes ausdrücken wollte, daß er nicht ein einelnes von Gott ausgegangenes Wort meine, sondern das (persönliches) Leen in sich tragende (1, 4), als welches er es in Jesu erkannt hatte (5, 26. 3, 57), mußte er es als das Wort schlechthin bezeichnen, das nicht ein λόγος θεοῦ, sondern selbst göttlichen Wesens war (θεὸς ἦν ὁ λόγος 1, 1). Alles iber, was er, über die Aussagen der Christusreden hinausgehend, von dieem Logos lehrt, ist nun einfach der Lehre des A. T's. vom Worte Gottes entommen. Wie durch dieses die Welt geschaffen war (Psalm 33, 6. Vgl. Gen. 1), so ist der Logos der Vermittler der Schöpfung, indem die Welt und Alles, was geworden, durch ihn geworden ist (1, 3. 10. Vgl. §. 79, c. 103, b. 118, d). Daß in das so Gewordene die Materie eingeschlossen ist, wird freilich nicht gesagt, aber auch keineswegs durch so fremdartige Reflexionen, wie sie Scholten, S. 83 anstellt, ausgeschlossen. Wie ferner das Wort Jehova's an die Propheten erging (Jerem. 1, 4. 11. 2, 1), ja von ihnen gechaut ward (Jesaj. 2, 1), so haben die Propheten die Herrlichkeit des Logos geschaut (12, 41), und er ist überhaupt der Vermittler aller Gottesoffenbarung gewesen von Anbeginn (1, 4. 9: τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων). Darum ist Israel, in welchem Gott die specifische Stätte seiner Offenbarung hatte, das Eigenthumsvolk des Logos gewesen (1, 11. Vgl. §. 79, c. 118, d). Wohl konnte von der lebenschaffenden und offenbarenden Thätigkeit des Sohnes in seinem irdischen Sein zurückgeschlossen werden auf seine schöpferische und Offenbarungsthätigkeit in seinem vorzeitlichen Sein; aber derartige Reflexionen liegen überhaupt nicht in der johanneischen Geistesart (§. 141, b), und in der That findet sich bei Johannes, wie nur noch in der Apocalypse (§. 134, d), keine Spur von den Vermittlungen, durch welche Paulus und der Hebräerbrief zum Rückschluß auf das ewige göttliche Wesen und Wirken des Sohnes geführt wurden (§. 79. 103. 118). Vielmehr weist die Art, wie der Prolog von

---

eit dieses Wortes konnte nicht zur Hypostasirung desselben führen, aber wenn Johannes den Gottessohn als das selbstlebendige (persönliche) Organ der Gottesoffenbarung, das von Anfang beim Vater gewesen war, kennen gelernt hatte und von diesem Gesichtspunkte aus das A. T. (vielleicht gerade mit jener targumistischen Deutung) las, das überall von dem Sohne zeugen sollte (Ev. 5, 34), so mußte er wohl darauf kommen, jenes lebendige Gotteswort für eine Bezeichnung dieses Gottessohnes zu nehmen.

vornherein auf die Schöpfungsgeschichte anspielt, deutlich genug auf den ATlichen Ursprung seiner Vorstellungen hin [10]).

c) Die Sendung des eingeborenen Sohnes wird bei Johannes nicht wie bei Paulus (§. 79, c. 103, c), unter den Gesichtspunkt einer Erniedrigung gestellt, sie hat vielmehr nur dazu beigetragen, daß derselbe seinem wahren Wesen nach offenbar (I, 3, 8. 5: ἐφανερώθη) und er so unter den Gläubigen, welche seine Herrlichkeit erkannten, verherrlicht wurde (11, 4. 17, 10. Vgl. not. a). Wie Gott, weil er Geist ist und darum an keine Oertlichkeit gebunden (4, 24. 21), auch nicht sinnlich geschaut werden kann (I, 4, 12. 20), so kann natürlich auch der Sohn Gottes, weil er der göttliche Logos ist und das Wesen des Wortes selbstverständlich ein pneumatisches (Vgl.

---

10) Es ist von entscheidender Bedeutung, sich darüber klar zu werden, daß die johanneischen Aussagen über ein göttliches Wesen, das im Anfang bei Gott war, nicht Resultate einer aprioristischen Speculation über das Wesen Gottes sind, wie sie etwa Frommann, davon ausgehend, daß sein Wesen die Liebe sei, dem Apostel unterlegt (S. 104. 134—37). Denn selbst wenn man es für möglich hält, daß der Evangelist (der dann natürlich von dem Apostel zu unterscheiden wäre) Alles, was er Jesum über sein vorgeschichtliches Sein beim Vater sagen läßt (§. 144), von seiner Vorstellung über die Person Jesu aus bona fide in die Christusreden des Evangeliums hineingetragen haben sollte, so läge darin für ihn die Ueberzeugung, daß das, was die gereiftere apostolische Lehrentwicklung über das ursprüngliche Wesen des erhöhten Christus erkannt hatte, bereits von Jesu als Thatsache seines Bewußtseins ausgesprochen sein müsse und ihm als Voraussetzung für seine weitere Contemplation gegeben sei. Nur wenn man das vierte Evangelium für eine bewußte Dichtung eines christlichen Gnostikers des zweiten Jahrh. hält, der seine Philosopheme Jesu in den Mund legt, hat man ein Recht zu fragen, wo er die Anschauung von einem göttlichen Mittelwesen, dessen Incarnation er in Jesu zu finden glaubte, her hat. Aber auch dann widerspricht die Vorstellung von einem an sich verborgenen Gott, der zu seiner Wirksamkeit in der Welt eines Mittelwesens bedarf (Vgl. Köstlin, S. 85—89. Baur, S. 356), der Anschauung des Evangelisten, der sich keineswegs scheut eine unmittelbare Wirksamkeit Gottes in der Welt anzunehmen (5, 17. 21. 6, 45. 37. 39. 44. 65. 17, 11), wie Reuß selbst damit anerkennt, daß er darin eine inconsequente Durchführung der speculativen Prämissen der johanneischen Theologie findet (II, S. 432. 440 ff.). Für den aber, welcher die Christusreden des Evangeliums ihrem wesentlichen Inhalte nach für glaubwürdig hält, verliert die Untersuchung, ob die alexandrinische Weisheitslehre oder die philonische Logoslehre, von der es ohnehin immer noch streitig ist, ob dieselbe den Logos wirklich hypostatisch und göttlichen Wesens gedacht habe, den Apostel auf jene Aussagen führen konnte, alle Bedeutung, da die Prämissen für dieselben in dem, was in der Erinnerung des Apostels von Worten und Thaten Jesu lebte, vollständig gegeben sind. Es könnte sich also, wie im Grunde selbst Baur, S. 353 zugesteht, höchstens darum handeln, ob der Apostel den Logos n a m e n, den er dem Gottessohn ein seinem vorgeschichtlichen Sein giebt, aus einer herrschenden Zeitphilosophie entlehnt habe (Vgl. Schmid, II. S. 365. Lutterbeck, S. 264). Freilich ist auch hier die Vergleichung der philonischen Lehrsprache wenig zutreffend, da in seiner Anwendung des Wortes λόγος die Bedeutungen: Vernunft und Wort durcheinander spielen, während bei Johannes nur die letztere anerkanntermaßen zulässig ist. Die gangbare Behauptung aber, daß die Art, wie Johannes den Namen als bekannt voraussetzt, auf eine solche Entlehnung hinweise (Vgl. noch Baur, S. 353), übersieht, daß diese Bezeichnungsweise den Lesern aus der Lehrwirksamkeit des Verfassers bekannt sein mußte.

, 63), an sich nicht geschaut werden. Dennoch bezeugen die Augenzeugen es irdischen Lebens Jesu, daß (in Folge seines Selbstzeugnisses und seiner Wunderwerke) sein ewiges Logoswesen ihnen hörbar und sichtbar (Bem. die Perfecta: ἀκηκόαμεν — ἑωράκαμεν), im engsten Verkehr mit ihm (αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν) ein Gegenstand ihres betrachtenden Anschauens (θεᾶσθαι, wie überall im Unterschiede von ὁρᾶν, von sinnenfälliger Wahrnehmung, vgl. 1, 32. 38. 4, 35. 6, 5. 11, 45. I, 4, 14) geworden sei (I, 1, 1). Auf Grund dessen ist nun das specifische Christenbekenntniß, daß Jesus Christus in Fleisch aufgetreten sei (I, 4, 2. II, 7)[11]. An diesem Kommen des Sohnes Gottes im Fleisch hängt dem Apostel Alles; denn nur dadurch ist die alles Heil begründende Thatsache, daß der Vater den Sohn gesandt hat, ein Object sinnenfälliger Wahrnehmung geworden (I, 4, 14: τεθεάμεθα), nur dadurch ist es möglich geworden, den Sohn zu erkennen als das, was er ist, und da in ihm sich der Vater offenbart, so hat die sein Kommen ins Fleisch leugnende Irrlehre weder den Sohn noch den Vater (I, 2, 23). Damit ist aber nicht gesagt, daß sich der göttliche Logos nur mit einem irdisch-materiellen, sterblichen Körper umkleidet habe (Köstlin, S. 139. Scholten, S. 94). Allerdings wird der Leib Jesu als der Tempel betrachtet (2, 21), in welchem der göttliche Logos Wohnung gemacht hat, wie einst Jehova in der Stiftshütte sich eine Stätte seiner Erscheinung auf Erden gab (1, 14: ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν). Aber das Fleisch, welches die materielle Substanz dieses Leibes ausmachte, ist bei Johannes, wie überall in den urapostolischen Lehrbegriffen, beseeltes Fleisch und die Seele dieses Fleisches nicht nur Trägerin des physischen, sondern auch des höheren geistigen Lebens im Menschen (§. 27, b. c). Jesus hat also auch eine menschliche Seele, und wenn eine echt menschliche Erschütterung derselben, wie 12, 27, anderwärts seinem Geiste zugeschrieben wird (13, 21. 11, 33), so erhellt, daß das nicht das πνεῦμα des Logos sein kann (Köstlin, S. 141. Scholten, S. 113), sondern nur das die Seele constituirende menschliche Geistesleben (§. 27, c), daß also der Logos Mensch in vollem Sinne geworden ist. Nicht um seine Menschwerdung zu beschreiben (die ja schon 1, 9—12 vorausgesetzt wird, da nur der menschgewordene geschichtlich auftreten, in der Welt sein, erkannt und angenommen werden kann), sondern lediglich um diejenige Seite an derselben hervorzuheben, nach welcher erhellt, wie es zu einem sinnenfälligen Schauen der Herrlichkeit des an sich unsichtbaren Logos gekommen sei, heißt es 1, 14, daß der Logos Fleisch wurde. Es ist nicht gesagt, daß der Logos Fleisch annahm (was allenfalls doketisch mißdeutet werden könnte), sondern daß er etwas anders wurde als er früher war, wie denn auch das Subject des ge-

---

11) Diese Aussage will nicht die Leiblichkeit Jesu als eine wahrhafte im Gegensatz zu einer doketischen hervorheben (Vgl. Lutterbeck, S. 277), sie will vielmehr constatiren, daß in der menschlichen Person Jesu, die eben darum Jesus Christus genannt wird (Vgl. not. a. Anm. 1), der Christ oder der ewige Gottessohn im Fleische aufgetreten sei. Sie stellt sich damit entgegen der Irrlehre, welche den höheren Aeon Christus von dem Menschen Jesus schied und nur eine zeitweise Vereinigung mit demselben zugeben wollte (wie die Hilgenfeld, S. 244 unserm Verfasser selbst unterschiebt), und hebt ihr gegenüber hervor, daß er (bei der Taufe) im Wasser und (bei dem Tode) im Blute gekommen sei (I, 5, 6), also bereits vor der Taufe und noch im Tode der im Fleisch erschienene Gottessohn war.

schichtlichen Lebens Jesu nie als der Logos bezeichnet und nirgends neben dem Logos in carne ein Logos extra carnem (Vgl. Beyschlag, S. 173) angenommen wird. Als Logos war der Sohn Gottes ein reines Geisteswesen und er wurde ein Fleischeswesen d. h. ein Wesen, das die irdisch-materielle Natur in seiner Leiblichkeit an sich hat und eben darum Gegenstand sinnlicher Wahrnehmung sein kann [12]). Damit ist jeder Gedanke an eine doketische Leiblichkeit, die noch Baur, S. 364 in 6, 19. 7, 10. 15. 8, 59 finden will (Vgl. dagegen meinen johanneischen Lehrbegriff, S. 253. 254), ausgeschlossen. Der Evangelist redet durchaus unbefangen von seiner irdischen Heimath (1, 46. 47. 7, 41. 52. Vgl. 4, 44), von seiner Mutter und seinen Brüdern (2, 1. 12. 7, 3. 10. 19, 25. 26. Vgl. 1, 46. 6, 42); denn σάρξ ist eben nur, was vom Fleisch geboren ist (3, 6), und der Logos war σάρξ geworden [13]). Das identische Subject des uranfänglichen Logoswesens (Χριστός) und des geschichtlichen Fleischeswesens (Ἰησοῦς) ist aber der eingeborene Sohn Gottes.

d) Auch bei Johannes bezeugt der Täufer, daß er den Geist auf Jesum herabkommen sah (1, 32. 33. Vgl. 18, a), und Jesus selbst scheint auf diese Geistesweihe in der Taufe zurückzuweisen (10, 36: ἡγίασεν) [14]). Wenn es nun auf diese Geistesmittheilung zurückgeführt wird, daß der Gottgesandte die Worte Gottes redet (3, 34), so scheint das allerdings einen Widerspruch zu involviren mit dem Selbstzeugniß Jesu, wonach seine höhere Erkenntniß aus seinem vorgeschichtlichen Sein beim Vater stammt (§. 144, a), und mit der darauf gebauten Lehre von dem fleischgewordenen Logos, der in dem

12) Der eigenthümlich paulinische Begriff der σάρξ (§. 68) findet sich bei Johannes so wenig, wie irgendwo im urapostolischen Lehrtropus, so oft man denselben auch ohne weiteres in 3, 6 hineinträgt, wo nur die leibliche Geburt (Vgl. 1, 13), die das irdisch-materielle Sein bedingt, der geistlichen Wiedergeburt entgegengesetzt wird. Die ἐπιθυμία τῆς σαρκός ist die Fleischeslust im engeren Sinne (1. 2, 16), wie schon die Verbindung mit der Augenlust zeigt, und κατὰ τὴν σάρκα (8, 15) bezeichnet, wie κατ' ὄψιν (7, 24), das Richten nach der äußeren sinnenfälligen Erscheinung. Vor Allem aber zeigt 6, 63, daß ἡ σάρξ lediglich die irdisch-materielle Leiblichkeit im Gegensatz zum Geistigen ist. Wenn nun πᾶσα σάρξ jeden Menschen bezeichnet, sofern er ein Fleischeswesen ist (17, 2), so kann das σὰρξ ἐγένετο (1, 14) nur bezeichnen, daß er ein Wesen wurde, dessen charakteristische Eigenthümlichkeit es ist, σάρξ an sich zu haben. Vgl. §. 27, a.

13) Da Johannes die synoptischen Evangelien kennt und voraussetzt, so war es wunderlich genug, ihm zuzumuthen, daß er erst Protest einlegen sollte, wenn Jesus im Munde der Leute der Sohn Josephs aus Nazareth hieß, um nicht zum Zeugen gegen die wunderbare Geburt in Bethlehem zu werden. Für seine Fleischwerdung macht die Frage, ob er natürlich oder übernatürlich erzeugt war, keinen Unterschied, da diese von der fleischlichen Geburt als solcher abhing.

14) Weder ist dieser Geist der Logos, der sich bei der Taufe mit dem Menschen Jesus vereinigt (Vgl. Hilgenfeld, S. 254. 255), noch ist jenes Herabkommen des Geistes als eine bloße Vision des Täufers vorgestellt (Vgl. Baur, S. 366. 367), die ihm andeuten soll, daß Jesu von Anfang an der Geist einwohnt (Neander, S. 887. Meßner, S. 336), oder daß er es ist, der den Geist mittheilen soll (Köstlin, S. 144). Denn abgesehen davon, daß ja das Zeichen nicht etwas dem Bezeichneten durchaus fremdartiges oder entgegengesetztes bezeichnen kann, bezeichnet der Täufer Jesum wirklich als einen, der den Geist empfangen hat, nur ohne Maß (3, 34).

Menschen Jesus erschienen ist, sofern hier die berufsmäßige Wirksamkeit Jesu nicht auf sein höheres Wesen, sondern auf eine Geistesausrüstung zurückgeführt wird, die von der prophetischen nur graduell verschieden ist. Da aber dicht daneben dem Täufer auch die Anschauung in den Mund gelegt wird, wonach der von oben gekommene dort gehört und gesehen hat, was er bezeugt (v. 31. 32), so können wenigstens für das Bewußtsein des Evangelisten beide Vorstellungen nicht im Widerspruche gestanden haben. In der That ist nicht zu übersehen, daß er die v. 34 erwähnte Geistesmittheilung nach seiner Fassung des Wortes 1, 32. 33 dahin erläutert, daß der Geist auf Jesum herabkommt, nicht um sich mit ihm zu vereinigen, sondern um auf ihn hingerichtet zu bleiben (*μένον ἐπ' αὐτόν*) d. h. um ihm fortan die beständige Wunderhülfe Gottes und die stete Erkenntniß dessen, was er nach dem Willen Gottes zu thun und zu reden hat (§. 144, c. d), zu vermitteln. In diesem Sinne enthält der Ausspruch Jesu 1, 52 nur eine andere Vorstellungsform für die in der Taufe ihm garantirte stetige Ausrüstung und Befähigung zur Ausübung seiner messianischen Berufswirksamkeit, deren der fleischgewordene Logos des Evangelisten ebenso bedurfte, wie der vom Himmel herabgestiegene Menschensohn der Christusreden. Allerdings entspricht es weder der in dem Selbstzeugniß Jesu so stark hervortretenden unmittelbaren Einheit des Sohnes mit dem Vater (§. 143, c. d), das Verhältniß beider erst durch den Geist vermittelt zu denken, noch konnte der Apostel bei seiner Tendenz, in dem geschichtlichen Leben des Gottessohnes die Zeichen seiner ursprünglichen Logosherrlichkeit aufzuweisen (not. a), ein Interesse daran haben, die Spuren des echt-menschlichen Lebens in dem Fleischgewordenen, welches ihn solcher stetigen Geisteswirkung bedürftig machte, weiter zu verfolgen. Daher sind diese auf treue Erinnerung an die Worte des Täufers sich gründenden oder traditionell überkommenen Lehrelemente bei ihm in einer Isolirtheit stehen geblieben, die sie fast wie einen Widerspruch mit den ihm geläufigen Vorstellungen erscheinen läßt, während sie doch, obwohl nicht ausdrücklich mit ihnen vermittelt, für sein Bewußtsein einen solchen Widerspruch nicht involviren.

Zweites Capitel.

Das Heil in Christo.

---

§. 146. Christus das Leben der Welt.

Als der Messias bringt Jesus das höchste Heilsgut, welches Johannes als das ewige Leben bezeichnet und am liebsten schon gegenwärtig denkt. a) Das ewige Leben besteht aber in der lebendigen anschauenden Gotteserkenntniß, wie sie Christus von Ewigkeit her gehabt hat. b) Um durch diese Erkenntniß der Welt das Leben zu vermitteln, ist er gesandt und nennt sich darum das Brod des Lebens. c) Er theilt aber auch das Leben mit durch sein le-

[illegible]des Wort, dessen Inhalt die wirkungskräftige Gottesoffenbarung ist. [illegible]

a) Auch bei Johannes beginnt Jesus mit der Verkündigung, daß das Gottesreich nahe sei und es darum nur darauf ankomme, die Bedingung zu erfüllen, unter welcher man allein an ihm Antheil haben kann (3, 3. 5. Vgl. § 13). Wenn später der Begriff des Gottesreiches als des von Christo gebrachten [illegible] völlig zurücktritt [1]), und dafür stets der Begriff des Lebens oder des ewigen Lebens eintritt [2]), so bezeichnet dieser schon in der ältesten [illegible] der Reden Jesu das im Reiche Gottes dem Einzelnen [illegible] und es entspricht lediglich der auf das subjective Christenleben [illegible] der [illegible] Schriften (20, 31. I, 1, 3. 4), wenn [illegible] wie in den Briefen, das höchste Heil ausschließlich von [illegible] wie es sich am Einzelnen verwirklicht, hervorgehoben [illegible] die Wiedergeburt zur Hoffnung (§. 50, b), was Ja[illegible] des vollkommenen Gesetzes (§. 52, b), was Pau[illegible] und Rechtfertigung durch die Gnade Gottes (§. 82 [illegible]) im neuen Bunde verkün[illegible] für den Einzelnen gekommene Heil [illegible] Johannes als die Mittheilung des höchsten [illegible] Lebens. Denn wie in der synoptischen Ver[illegible] ein zukünftiges, sondern bereits [illegible] Johannes das ewige Leben [illegible] nicht bloß ein jenseitiges und [illegible] Gegenwärtiges. Der Gläu[illegible] 20, 31. I. 5, 12. 13), [illegible] (5, 24. I. 3, 14). [illegible] seiner Fortdauer (11. [illegible] 50. 51. 58. 8, 51. 52. [illegible] sondern die Folge [illegible] verheißung gewesen. [illegible] Idealismus, wel[illegible] in mannigfachen [illegible] kennen gelernt (§ [illegible] Eigenthümlichkeit der [illegible] (§ [illegible]), [illegible] irgendwo hervor[illegible]

1) [illegible] Art sei; aber [illegible] Verkündigung des [illegible] könne in einem [illegible]

2) Bei Johannes [illegible] stets promiscue gebraucht: 3, 36. 5, 39. 40. 6, 53. 54. I. [illegible] 11—13), wie §. 34, b. Vgl. bei Paulus [illegible]

3) [illegible] Huther a. a. O. S. [illegible] zur [illegible] meiner Auffassung von der Eigenthümlichkeit des joh. Begriffs der [illegible] ausführlich nachzuweisen, daß auch sonst im N. T. der Gegenstand der Hoffnung schon in der Gegenwart anticipirt werde. Daß aber das ewige Leben selbst seinem

b) Wie in jedem der apostolischen Lehrtropen das in Christo gekommene Heil von verschiedener Seite her aufgefaßt wird, jenachdem verschiedene Individualitäten die Befriedigung ihrer tiefsten Bedürfnisse in Christo gefunden hatten, so konnte auch Johannes das höchste Heil, das dem Gläubigen in und mit dem ewigen Leben gegeben war, nur in Gemäßheit seiner geistigen Individualität erfassen. Hatte er in der anschauenden Erkenntniß Christi und der in ihm gegebenen Gottesoffenbarung die höchste Seligkeit gefunden (§. 141, b), so mußte er auch in ihr das ewige Leben sehen, das der Messias zu bringen gekommen war. Das ist das ewige Leben, daß man den einigen wahren Gott in seinem Gesandten Jesus Christus erkennt (17, 3), sagt er an einer Stelle, wo es darauf ankam, durch eine bündige Erklärung über das Wesen des ewigen Lebens zu zeigen, wie die Mittheilung desselben (v. 2) zur Verherrlichung Gottes (v. 1) gereichen muß[4]. Dieses höchste Heilsgut war der Welt bis dahin nicht nur noch nicht mitgetheilt, es war ihr noch gar nicht einmal als solches kund geworden. Wohl ist auch sonst dem N. T. der Gedanke nicht fremd, daß in dem Schauen Gottes die höchste Seligkeit des ewigen Lebens im Jenseits liege (§. 34, b. 99, b. 126, d. 132, d), aber doch fehlte jede Anschauung davon, wie mit diesem Schauen Gottes ewiges seliges Leben gegeben sei. Nun aber war der Sohn Gottes gekommen, der dieses höchste Gut bereits besaß; denn er hatte von sich ausgesagt, daß ihm der Vater gegeben habe, das Leben in sich zu haben, wie nur er selbst es in sich trägt (5, 26. 6, 57). Als ein ewiges war dieses Leben den Augenzeugen seines Erdenwandels kund geworden (I, 1, 2: *ἡ ζωὴ ἐφανερώϑη — καὶ ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον*), da er es ja als ein uranfäng-

---

eigentlichen Wesen nach irgendwo schon hier beginnend gedacht ist, hat er nicht erwiesen; Kol. 3, 3 ist doch selbst nach seiner (übrigens unzweifelhaft contextwidrigen, vgl. §. 104, d) Deutung ganz anders.

4) Hiegegen wendet Huther, S. 10 ein, meine Erklärung dieser Stelle (Vgl. m. joh. Lehrb. S. 10. 11) hänge an der unbeweisbaren Voraussetzung, daß die Verherrlichung des Vaters durch den Sohn bestehe in der Offenbarung seines Wesens durch ihn. Diese Voraussetzung bestätigt sich aber sofort dadurch, daß das ἐγώ σε ἐδόξασα 17, 4 in v. 6 aufgenommen wird durch ἐφανέρωσά σου τὸ ὄνομα, und kann dadurch nicht widerlegt werden, daß im hohenpriesterlichen Gebet auch noch um andre Dinge gebeten wird (S. 11), so wenig wie daraus, daß mit dem wahren Leben des Christen Friede und Freude, Liebe, Wahrheit und Gerechtigkeit gegeben sind, folgt, daß dies alles die wesentlichen Momente der ζωή sind (S. 5). Daß wirklich die Ausdrucksweise αὕτη ἐστίν — ἵνα dasjenige bezeichne, worin dem Evangelisten nicht e i n, sondern d a s wesentliche Hauptmoment dessen, wovon er redet, liegt, scheinen mir die S. 11. 12 von Huth. besprochenen Stellen nicht zu widerlegen, sondern zu beweisen, und man kann darum wohl sagen, daß hier der Begriff des ewigen Lebens, das doch als ein unzweifelhaft geistiges, in einer geistigen Function sein wesentliches Hauptmoment haben muß, in den der Gotteserkenntniß „umgesetzt" werde. Deswegen sind aber nicht die Sittlichkeit (richtiger: das gottgemäße Wollen und Handeln) und die Seligkeit als „Wirkungen oder Früchte des ewigen Lebens" gedacht (S. 13), sondern als die aus jenem ursprünglichen Wesen des ewigen Lebens sich ergebenden, aber eben darum secundären Momente desselben. Wer freilich mit Huth. S. 17 gegen meine Fassung der ζωή einwendet, daß nach dem herrschenden Sprachgebrauch nicht ζωή, sondern γνῶσις oder ἐπίγνωσις die Gotteserkenntniß ist, den darf ich nicht hoffen zu überzeugen, daß es sich hiebei wirklich nicht um lexicalische Fragen handelt.

liches und darum auch unverlierbares bezeugt hatte (Vgl. ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς v. 1), und als ein seliges, da es ja im lebendigen Gemeinschaftsverkehr mit dem Vater geführt war (ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα v. 2. Vgl. Ev. 1, 1. 2)[5]. Wohl mußte demnach sein uranfängliches Sein beim Vater nicht als ruhendes unlebendiges Sein, sondern als lebendig thätiges gedacht werden (Vgl. 1, 4: ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν); aber diese seine stete Thätigkeit und Lebensbewegung beruht nicht darin, daß er Alles, was ihn von Gott trennt und unterscheidet, in der Einheit mit ihm aufzuheben sucht (wie Baur, S. 352 hineinphilosophirt), sondern darin, daß er den Vater schaut, wie dieser sich selbst schaut[6]; denn immer und immer wieder hatte er darauf hingewiesen, wie er in diesem vorgeschichtlichen Sein beim Vater Gott geschaut, und seine einzigartige Gotteserkenntniß auf dieses Schauen zurückgeführt (§. 144, a). Auch sein irdisches Leben trug auf Schritt und Tritt die Zeichen an sich, daß in ihm alle Seligkeit des ewigen Lebens bereits verwirklicht war. Ein Leben in ununterbrochener Gemeinschaft mit seinem Vater, dessen höchste Befriedigung die Erfüllung seines Willens war, ein Leben voll Friede (14, 27) und Freude (15, 11. 17, 13), wie sie die Welt nicht geben und nicht nehmen kann (Vgl. 16, 33), ein Leben, das mit dem Heimgang zum Vater endete, wie es mit dem Herabsteigen vom Himmel begann, das war ewiges seliges Leben schon im Diesseits. Und was den tiefsten Grund dieses Lebens, gleichsam die Seele desselben, ausmachte, das konnte nur das Eine sein, das er stets vor allen Andern vorauszuhaben bezeugte, seine einzigartige, immanente vollkommene Gotteserkenntniß.

c) Als der Messias war Christus gekommen, dies höchste Gut den Menschen mitzutheilen. Gott hat uns das ewige Leben gegeben, und das Leben ist in seinem Sohne (I, 5, 11), in ihm (Ev. 3, 15. lies ἐν αὐτῷ) oder in seinem Namen (20, 31), d. h. wenn man ihn erkennt als den, als welchen ihn sein Name (Χριστός = ὁ υἱὸς θεοῦ und dazu §. 145, a) bezeichnet, haben wir ewiges Leben. Das war ja der Zweck seiner Sendung, daß er der Welt das Leben vermittle (I, 4, 9. Vgl. 6, 40. 10, 10), das war ja die messianische Vollmacht, die ihm gegeben, allem Fleisch ewiges Leben zu geben (17, 2. Vgl. §. 143, b), und dieses Leben besteht in der durch ihn vermittelten Erkenntniß des Einen wahren Gottes (v. 3). Darum nennt er sich

5) Gewöhnlich versteht man hier wohl mit Berufung auf Ev. 1, 1 die „hypostasirte" ζωή von Christo selbst, aber v. 1 beweist dies keineswegs, wie Huth., S. 15 behauptet, sondern vielmehr das Gegentheil, da dort eben nicht von der Person die Rede ist, sondern von dem, was (ὅ) den Augenzeugen des irdischen Lebens Christi in und an diesem Leben erfahrungsmäßig kundgeworden.

6) Es ist charakteristisch für die johanneische Geistesrichtung, daß, während sonst in der Schrift die Lebendigkeit Gottes der Ausdruck ist für die auf eigner Willensbewegung ruhende Wirksamkeit in der Welt, hier der lebendige Vater (6, 57) nach der Analogie dessen, was sonst der Apostel als das tiefste Wesen des wahren Lebens betrachtet, zunächst der ist, welcher sich selber schaut in der Tiefe seines Selbstbewußtseins. Das wahre Leben ist eben ein geistiges, das ohne dieses Selbstbewußtsein nicht gedacht werden kann. Aber während ein Paulus auch an dem göttlichen πνεῦμα zunächst die Seite hervorhebt, wonach es das schlechthin Wirkungskräftige ist (§. 84, a. Anm. 4), erscheint hier dasselbe zunächst von seiner intellectuellen Seite, die freilich von Johannes überall in unmittelbarer Einheit mit der practischen gefaßt wird (Vgl. §. 141, d).

lbst das Leben d. h. den Lebensspender (11, 25. 14, 6. Vgl. I, 5, 20)[7], nd der Apostel, der in ihm den fleischgewordenen Logos erkannt hat, nennt enselben das zum Leben gehörige Wort (I, 1, 1: ὁ λόγος τῆς ζωῆς), weil s ohne den Offenbarungsmittler kein Leben geben kann. Da nun das einachste Nahrungsmittel, welches das physische Leben erhält, das Brod ist, o nennt sich Christus selbst das zum Leben nothwendige Brod (6, 35. 48: ἄρτος τῆς ζωῆς) oder das Brod, welches der Welt das Leben giebt (6, 3. 50. 58)[8]). Er ist es aber, weil er die vollkommene Offenbarung Gotes ist (§. 143, d), weil man in ihm den Vater sieht (14, 9) und erkennt (8, 9), weil man in ihm den Vater hat (I, 2, 23. II, 9), der nur in ihm gehaut und als das höchste Erkenntnißgut besessen werden kann. Auf diese Weise ist der Welt das Schauen Gottes ermöglicht, welches der Sohn einst eim Vater gehabt hat und welches das ewige Leben, die höchste Seligkeit, n sich schließt. Die wahre Gotteserkenntniß, in welcher dies Leben besteht, tzt überall ein solches Schauen voraus (14, 7. 17. I, 3, 6). Das Schauen t nicht eine höhere Stufe des Erkennens (Frommann, S. 223), Johannes ennt nach §. 141, b nur ein intuitives Erkennen, welches ein geistiges Schauen t, und dieses Erkennen kann darum als das wahre Leben bezeichnet werden, eil es eben kein theoretisches Wissen, sondern ein lebendiges d. h. wirkungskräftiges Ergreifen des höchsten, seiner Natur nach das gesammte Leben beimmenden Erkenntnißobjects ist. Ein vorgebliches Erkennen Gottes, welhes das Leben nicht bestimmt, ist eine Lüge (I, 2, 4), ist in Wahrheit gar icht vorhanden (I, 3, 6. 4, 8. III, 11), nur an seiner Wirkung im sittlichen eben erkennt man das wahre Erkennen (I, 2, 3) und daß man in und mit hm aus dem Tode zum wahren Leben gelangt ist (I, 3, 14).

d) Der vom Vater gesandte Sohn ist aber nicht ein unlebendiges Offenarungsorgan, nicht ein Lebensmittel, wie das (physische) Brod, das wohl eben wirken kann, aber nicht selbst Leben in sich hat, er ist das lebendige Brod (6, 51), sofern der lebendige Vater ihm mit Rücksicht auf seine Senung gegeben hat, Leben in sich selbst zu haben (6, 57. 5, 26). Er besaß elbst das Leben der Gotteserkenntniß, das er durch seine Selbstdarstellung not. c) vermitteln sollte, und darum konnte er den Namen Gottes kund nachen (17, 6. 26). Er brauchte nur mitzutheilen, was er beim Vater geehen hatte (8, 38), die himmlischen Dinge, welche der vom Himmel gekomnene allein kannte (3, 12. 13), so verherrlichte er den Vater, indem er sein errliches Wesen den Menschen bekannt machte (12, 28. 13, 31. 17, 4. Vgl. 4, 13. 15, 8). Von dieser Seite angesehen, ist das Offenbarungsmittel, as der Welt das Leben der wahren Gotteserkenntniß verschafft, sein Wort,

---

7) Auch hieraus erhellt, daß das οὗτος nur auf Christum bezogen werden kann, da irgends sonst Gott ζωή genannt wird. Gott hat Leben in sich (5, 26. 6, 57), aber der Vermittler des Lebens kann nur Christus sein, von dem es im Anfang des Verses hieß, aß er gekommen ist, uns die Fähigkeit zur Gotteserkenntniß zu geben, in der das ewige eben besteht.

8) Auch nach der ältesten Ueberlieferung bietet Jesus durch seine Erscheinung der Welt Sättigung und Erquickung dar (§. 21, d. Vgl. §. 46, c), und wenn dieselbe dort n der durch die Heilsverkündigung Jesu gewirkten sittlichen Erneuerung gefunden wird, o werden wir sehen, daß auch hier die durch Christum vermittelte wahre Gotteserkenntniß das ganze Leben unmittelbar bestimmt und erneuert.

welches er daher als das lebendige Wasser (4, 10. 14. 7, 37. 38. Vgl. §. 132, d. Anm. 5), als die unvergängliche Speise bezeichnet (6, 27). Wie er selbst das zum Leben nothwendige Wort ist (I, 1, 1), so sind seine Worte Worte des ewigen Lebens (6, 68); wie er selbst der Urheber des Lebens ist (11, 25. 14, 6), so sind seine Worte *ζωή* (6, 63) und die ihm aufgetragene Verkündigung *ζωὴ αἰώνιος* (12, 49. 50). Der Inhalt seines Wortes ist freilich bei Johannes hauptsächlich wieder er selbst d. h. die Deutung der in seiner Person und seinen Werken gegebenen Gottesoffenbarung (not. c). Wohl fehlt es auch in ihm nicht an *ἐντολαί* (13, 34. 14, 15. 21. 15, 10), aber diese fordernde Seite seiner Verkündigung tritt hier nicht so stark hervor, wie in der synoptischen Ueberlieferung (§. 21, b), weil nach johanneischer Anschauung die wahre Erkenntniß unmittelbar von selbst das Leben bestimmt. Sein Wort, auch sofern es nur die Verkündigung der neuen Gottesoffenbarung ist, enthält immer zugleich eine ihre Erfüllung von selbst wirkende *ἐντολή* in sich und wirkt darum reinigend (15, 3. Vgl. 13, 10) und das ganze sittliche Leben bestimmend. Dies thut es aber auch in der ältesten Ueberlieferung der Reden Jesu (§. 21, c), wie sich denn hieran die allgemein urapostolische Lehranschauung anschließt, nach welcher die sittliche Wiedergeburt auf das Wort der evangelischen Verkündigung zurückgeführt wird (§. 46. 52. 128).

§. 147. Christus das Licht der Welt.

Als der, welcher die wahre Gotteserkenntniß bringt, ist Christus das Licht der Welt. a) Als solches bringt er die volle, das gesammte Leben bestimmende Erkenntniß der Wahrheit, die mit der Erkenntniß des Vaters im Sohne gegeben ist. b) Der specifische Inhalt der neuen Gottesoffenbarung in Christo faßt sich aber dahin zusammen, daß Gott Liebe ist. c).

a) Schon in der ältesten Ueberlieferung stellt sich Jesus dar als der Vermittler der wahren Gotteserkenntniß, der darum den Menschen (in geistigem Sinne) das Licht bringt (§. 20, a). Diese Seite der Wirksamkeit Jesu muß aber bei Johannes besonders hervorgekehrt werden; denn wenn das höchste Heilsgut oder das wahre Leben in der Erkenntniß besteht, so bedarf es zur Erlangung desselben eines Erleuchtungsmittels. Das Licht, das diese Erkenntniß vermittelt, ist das zum Leben gehörige Licht (8, 12: *τὸ φῶς ζωῆς*). Nur wer selbst die Erkenntniß hat, kann sie aber andern mittheilen, nur das Leben der wahren Gotteserkenntniß, das im Logos war, konnte das Licht der Menschen sein (1, 4: *ἡ ζωή*, scil. *ἣ ἐν αὐτῷ ἦν, ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων*) [1]). Wie darum die Sonne, welche der Welt im physischen Sinne das Licht bringt, ihr Licht heißt (11, 9), so nennt sich Jesus das Licht d. h. den Lichtspender für die Welt im geistigen Sinne (8, 12. 9, 5. 12, 35. 36. 46. Vgl. Matth. 5, 14). Wer zu diesem Lichtspender in Beziehung tritt (*ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς*), dessen wahres Wesen wird dadurch aufgedeckt (3, 19—21); wer ihm folgt, der wandelt nicht in der Finsterniß, weil er ein

1) Huther hat zwar S. 17 behauptet, daß meine Auffassung dieser Stelle (Vgl. joh. Lehrb. S. 38—41) eine willkührliche sei; da er aber nicht gezeigt hat, wie nach der gewöhnlichen Auffassung der *ζωή* diese das Licht der Menschen sein kann, so hat er meinen Beweis für dieselbe, den ich noch für einen zwingenden halte, nicht entkräftet.

Licht hat, das ihm den Weg zeigt (8, 12. Vgl. I, 1, 6), während man im Finstern gar nicht sieht, wohin man auf seinem Irrwege kommt (12, 35. Vgl. I, 2, 11), er ist ein Kind des Lichts (12, 36) d. h. ein Erleuchteter (Vgl. Luc. 16, 8. Eph. 5, 8). Auf Grund dieses Selbstzeugnisses bezeichnet der Apostel den fleischgewordenen Logos als das wahrhaftige Licht, das in die Welt gekommen (1, 9) und nun, von der Finsterniß nicht überwältigt (1, 5), vielmehr dieselbe immermehr überwältigend (I, 2, 8), in der Welt scheint. Die Folge davon ist, daß Gott, der bisher in undurchdringliches Dunkel gehüllt war, so daß er von Niemandem gesehen werden konnte, nun im vollen Licht der Offenbarung vor uns steht (I, 1, 7), ja selbst Licht d. h. durch und durch erkennbar geworden ist und zwar so, daß nichts Dunkles, Unerkennbares mehr in ihm zurückbleibt (I, 1, 5)[2]). Sofern aber alle wahre Erkenntniß nothwendig das ganze Leben bestimmt (§. 146, c), muß das Erleuchtetsein (ἐν τῷ φωτὶ εἶναι oder περιπατεῖν. Vgl. I, 1, 7) des Menschen an seinem sittlichen Wandel erkannt werden (I, 2, 9—11).

b) Alles wahre Erkennen ist aber ein Erkennen der Wahrheit, wie dasselbe daher das Charakteristicum der Christen bildet (I, 2, 21. II, 1. Vgl. §. 107, a). Sollte Christus also Vermittler des Lebens werden, das in der wahren Erkenntniß besteht, so mußte er Vermittler der Wahrheit sein (14, 6: ἐγώ εἰμι ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή)[3]). Und dazu war er ja gekommen, daß er der Welt die Wahrheit bezeuge (18, 37. Vgl. 8, 40). Allein unter der Wahrheit versteht auch Johannes keineswegs die Summe alles dessen, was wahr ist, sondern den wirklichen Thatbestand dessen, was wir auf Grund der Offenbarung von Gott wissen (Vgl. §. 65, b), also die Offenbarung des ἀληθινός (I, 5, 20)[4]). Wenn der in Jesu fleischgewordene Logos

2) Die Beziehung dieses Satzes auf die Heiligkeit Gottes (Vgl. noch Meßner, S. 346) ist unmöglich, da die Heiligkeit Gottes bereits im A. T. offenbart ist und nicht der specifische Inhalt der apostolischen ἀγγελία sein kann. Wenn man sagt, diese Wahrheit bilde doch die wesentliche Basis des Christenthums (Vgl. Huth. z. d. St.), so bestätigt man nur unsre Behauptung, da das, was die Basis (d. h. die Voraussetzung) der christlichen Heilsverkündigung ist, eben nicht ihr Inhalt sein kann. Diese Deutung des φῶς hat aber auch in der biblischen Symbolsprache keinen Halt (Vgl. m. joh. Lehrbegriff, S. 42—45) und setzt den Parallelsatz zu einer nichtssagenden, ja sofern derselbe dann das Vorhandensein von etwas Unheiligem in Gott erst noch negiren will, fast blasphemischen Tautologie herab. Dagegen haben wir hier eine natürliche Wendung der schon im A. T. (Vgl. Jesaj. 49, 6 und dazu Act. 13, 47. Luc. 2, 32) und bei Paulus (§. 102, a. d) geläufigen Symbolik, auf der die im Texte erläuterte Bilderrede ruht. Zunächst ist das Licht Erleuchtungsmittel (auf physischem Gebiete) und darum Bild des Offenbarungsorgans (auf geistigem Gebiete); aber es ist zugleich dasjenige, was seinem Wesen nach sich selbst sichtbar macht, und darum Bild des in Christo sich vollkommen offenbarenden Gottes.

3) Huth. S. 15 meint zwar, diese Stelle enthalte eine reine Tautologie, wenn man bei der ζωή an das wahre Leben der Gotteserkenntniß denkt. Allein damit sind ja nicht ζωή und ἀλήθεια identificirt; denn die ἀλήθεια ist nicht die Erkenntniß, sondern das Object derselben, und nur wenn Christus der Vermittler der Gottesoffenbarung ist, kann er auch der Vermittler der Erkenntniß Gottes und damit der ζωή sein.

4) Häufig steht ἀλήθεια von dem, was mit dem Wesen der bezeichneten Sache vollkommen übereinstimmt (ἡγιασμένοι ἐν ἀληθείᾳ: 17, 19; ἀγαπᾷν ἐν ἀληθείᾳ: I, 3, 18. II, 1. III, 1; προσκυνεῖν ἐν ἀληθείᾳ: 4, 23. 24. Vgl. II, 4. III, 3) und was sonst durch

selbst voll Wahrheit war (1, 14) und darum der Welt die Wahrheit vermitteln konnte (v. 17), so wird dies v. 18 ausdrücklich dadurch erklärt, daß er, der als der eingeborene Sohn in der höchsten Liebesgemeinschaft mit dem Vater steht, allein auch sein bis dahin von Keinem geschautes Wesen der Welt deuten konnte. Eben weil der Inhalt der Wahrheit das göttliche Wesen selbst ist, das (wahrhaft erkannt) durch sich selbst eine das Leben bestimmende Macht ausübt (§. 146, c), hat die Wahrheit die Macht, von der Knechtschaft der Sünde freizumachen (8, 32. Vgl. v. 34. 36) und ein gottgeweihtes Leben zu bewirken (17, 17). Daher erkennt man das innere Bestimmtsein durch die (in die Erkenntniß aufgenommene) Wahrheit, das ἐκ τῆς ἀληθείας εἶναι, nicht bloß an aller Negation der Lüge (I, 2, 21. Vgl. 1, 8), sondern auch an dem sittlichen Verhalten des Menschen (I, 3, 19. Vgl. 2, 4) [5]). Gott ist nemlich auch hier δίκαιος, sofern er alle Zeit das Rechte thut (I, 2, 29) und jedem zutheilt, was ihm zukommt, also z. B. seiner Verheißung treu dem bußfertigen Sünder seine Sünde vergiebt (I, 1, 9). Es wird seine richterliche Gerechtigkeit angerufen (17, 25), welche den Gläubigen ein anderes Schicksal gewährleistet als der ungläubigen Welt (Vgl. 5, 30. 7, 24. 8, 50), und seine Heiligkeit (17, 11), auf welche ganz im ATlichen Sinne (Vgl. §. 45, d. Anm. 6) die Forderung gegründet wird, daß der selbst von aller creatürlichen Unreinheit abgesonderte Vater die Jünger bewahre, damit sie nicht von der Welt verführt und befleckt werden. So heißt er denn auch I, 2, 20 der Heilige schlechthin, wie in der Apocalypse (§. 133, a). Wohl ist seine Gerechtigkeit und Heiligkeit schon im A. T. offenbar gewesen; aber in Christo, dem Gerechten (I, 2, 1. Vgl. 16, 10), dem Heiligen Gottes (6, 69), der rein von aller Sünde war (I, 3, 3. 5: ἁγνός. Vgl. 8, 46), ist dieselbe doch erst zu lebensvoller Anschauung gekommen. Wie daher in den synoptischen Reden Jesu seine Selbstdarstellung in seinem Wandel als vorbildlich erscheint (§. 21, d), so auch hier (I, 2, 6. 3, 3). Die Erkenntniß Christi als des Sündlosen wird aber von selbst normgebend für unsern Wandel, der dadurch auch ein sündloser werden muß (I, 3, 5. 6), sobald erst Christus erkannt ist als das, was er ist, als der Gottgesandte (17, 3. 23), der ewig ist, wie Gott selbst (I, 2, 13. 14), der vom Vater ausgegangen (17, 8) in seiner steten Einheit mit ihm (10, 38) den Vater offenbart (14, 9), so daß man in ihm den Vater hat (Vgl. I, 2, 23. II, 9). Weil diese Erkenntniß der Sendung Christi die Bedingung der sittlich befreienden und umbildenden Wahrheitserkenntniß ist, darum bildet sie 17, 25 gradezu den Gegensatz zu dem Nichterkennen Gottes; denn nur wer ihn erkannt hat, der hat Gott erkannt (8, 19).

c) Aber Christus bringt auch eine neue Gottesoffenbarung. Diese besteht

---

das Adjectiv ἀληθινός bezeichnet wird (1, 9. 4, 23. 37. 6, 32. 7, 28. 15, 1. 17, 3. 19, 35. I, 2, 8. Vgl. Apoc. 3, 7. 14. 6, 10). Vgl. 6, 55: ἀληθὴς βρῶσις.

5) Daher kann auch von einem Wandeln in der Wahrheit (III, 4) oder einem Thun der Wahrheit (3, 21. I, 1, 6) die Rede sein. Die Wahrheit ist also auch hier ein sittliches Princip, wie bei Paulus (§. 65, b), aber nicht sofern ihr Inhalt der offenbar gewordene göttliche Wille ist, wie dort, sondern sofern die wahre Gotteserkenntniß nothwendig bestimmend für das (sittliche) Leben ist. Daneben steht ἀλήθεια von der subjectiven Wahrhaftigkeit (8, 44. I, 1, 8. Vgl. ἀληθής: 8, 26. 3, 33. — 5, 31. 32. 7, 18. 8, 13—17. 19, 35. 21, 24. III, 12).

freilich nicht in neuen Aufschlüssen über das transcendente Wesen Gottes (Vgl. Scholten, S. 77)[6]). Was in der Sendung des eingeborenen Sohnes, in welchem Gott den höchsten Gegenstand seiner Liebe um des Heils der Menschen willen dahingegeben, offenbar geworden, wird I, 4, 9. 10 ausdrücklich als die Liebe Gottes bezeichnet (Vgl. Ev. 3, 16. 17), die darum auch I, 4, 16 als Gegenstand der christlichen Erkenntniß genannt wird (17, 23). Die Erkenntniß dieser neuen Gottesoffenbarung ist, nachdem sie einmal eingetreten, so sehr der Maßstab für alle Gotteserkenntniß, daß Jesus denen, die ihn nicht als den vom Vater gesandten eingebornen Sohn erkennen wollen, geradezu die Gotteserkenntniß abspricht (7, 28. 8, 19. 55. 15, 21. 16, 3). Alle die großen Wunderwerke, die Gott in ihm thut, sind ja, wenn man sie nach §. 143, b als Sinnbilder der höchsten geistigen Segnungen faßt, lauter Offenbarungen der göttlichen Liebe, die in der messianischen Zeit sich durch die Fülle ihrer Heilsspendung offenbart (Vgl. §. 20, d). Den ganzen Inhalt dieser neuen Gottesoffenbarung faßt der Apostel zusammen in den Satz: Gott ist Liebe (I, 4, 8. 16), und die Erkenntniß des im Lieben sich offenbarenden Wesens Gottes erweist sich auch hier als eine lebendig wirksame, sofern sie mit Nothwendigkeit in uns Liebe erzeugt (I. 4, 11. 19). Daß die Sendung des Sohnes, welche die messianische Zeit herbeiführt, die vollendete Liebesoffenbarung Gottes involvirt, ist auch der ältesten Ueberlieferung der Reden Jesu nicht fremd, nur liegt es dort mehr implicite in der Verkündigung Gottes als des Vaters der Reichsgenossen (§. 20), als welcher er auch hier erscheint (I, 2, 15. 16. Vgl. 20, 17), sofern seine gebende (I, 3, 1) und vergebende Liebe (I, 2, 1. 13) ihnen gewiß ist[7]). Aber auch dort ist

6) Sie lehrt also nicht erkennen, daß er als geistiges und unsichtbares Wesen doch als absolute Thätigkeit zu denken sei (Baur, S. 354—56. 403 nach 5, 17), oder daß er das Leben sei, wie Frommann, S. 91. Köstlin, S. 75. Reuß, II. S. 434 aus I, 5, 20 schlossen, obwohl diese Stelle nach §. 145, b. Anm. 7. 146, c. Anm. 7 gar nicht auf Gott gehen kann, oder daß er Licht sei, wie dieselben nach der mißdeuteten Stelle I, 1, 5 (Vgl. not. a. Anm. 2) annehmen, oder daß er Geist sei, was Frommann, S. 101. Köstlin, S. 77 in 4, 24 finden. In dieser Stelle beruft sich Jesus auf eine den Juden und Samaritanern gemeinsame Gotteserkenntniß, wie selbst Reuß, II, S. 433 anerkennt, die sich aber wie alle wahre Gotteserkenntniß dadurch wirksam erweisen soll, daß man den als geistiges Wesen erkannten auch in geistiger Weise anbetet (4, 23. 24).

7) Ebenso wird bei Petrus die begonnene Erfüllung der messianischen Verheißung als eine Gabe göttlicher Huld betrachtet (§. 45, b) und im Hebräerbrief durch die Stiftung des neuen Bundes die Huld und Gnade Gottes seinem Volke wieder zugewandt (§. 124, a). Auch bei Paulus ist die Liebe Gottes Grund und Folge der neuen Gnadenanstalt (§. 75, c. 83, a), und es ist irrig, wenn Baur, S. 400 sagt, der johanneische Lehrbegriff unterscheide sich dadurch von dem paulinischen, daß dort die Liebe Gottes der höchste Begriff sei, während ihr hier noch immer die Gerechtigkeit gegenübersteht. Denn auch bei Johannes bleibt die ATliche Gerechtigkeitsoffenbarung nicht nur bestehen, sondern sie vollendet sich in Christo (not. b), wie ihm denn überhaupt das Christenthum keinen Gegensatz zum ATlichen Judenthum bildet (§. 141, a). Allerdings aber hat der Apostel der Liebe (§. 141, d) am klarsten und tiefsten die vollendete Offenbarung Gottes in Christo als seine Liebesoffenbarung erschaut. Und blicken wir von hier aus zurück auf den Satz, daß niemand den Vater geschaut hat ohne durch Christum, so erhellt auch aus diesem Inhalt der vollendeten Gottesoffenbarung evident, daß derselbe nicht aus einer metaphysischen Specula-

es die Liebesoffenbarung des Vaters, welche seine Kinder antreibt, ihm im Lieben ähnlich zu werden (§. 25, a). Und nicht nur in der Thatsache der Sendung des Sohnes und all ihren seligen Folgen für uns, in denen sie sich nach I, 4, 17 vollendet, offenbart sich uns die Liebe Gottes, sondern, da man auch hier im Sohne den Vater sieht, erkennt man das höchste göttliche Lieben unmittelbar in dem Lieben Christi selbst (I, 3, 16. Vgl. 15, 9. 13), und wie Christus in der synoptischen Ueberlieferung thut (§. 25, d), gradeso stellt er auch hier seine demüthig dienende (13, 14. 15) und sich selbst aufopfernde Liebe (13, 34. 15, 12. Vgl: II, 3, 16) zum Vorbild auf. Auch hier, wie not. b, wird die in seiner Selbstdarstellung gegebene Gottesoffenbarung bestimmend für unser sittliches Leben.

§. 148. Christus der Erretter der Welt.

Die Kehrseite des messianischen Werkes ist die Errettung von dem Verderben, welchem die Welt im Tode um der Sünden willen verfällt. a) Sie geschieht dadurch, daß Jesus, die Sünde der Welt tragend und sühnend, die Menschen durch sein Blut von der Schuldbefleckung reinigt. b) Erst wenn die Welt durch seinen Tod vom Tode befreit, kann sie das ewige Leben im Jenseits erlangen. c) Aber auch im specifisch-johanneischen Sinne vermittelt der Tod Jesu als höchste Liebesoffenbarung das ewige Leben. d)

a) Auch die johanneischen Christusreden, wie die synoptischen (§. 22, a), gehen davon aus, daß der Messias nicht nur die Heilsvollendung, sondern auch die Errettung zu bringen habe (3, 17. 12, 47. Vgl. 5, 34. 10, 9), und setzen den Begriff der σωτηρία als einen bekannten voraus (4, 22), so daß nur an die zur messianischen Zeit erwartete Errettung von dem Verderben gedacht werden kann. Auch unser Apostel hat also diesen im A. T. wurzelnden, in allen NTlichen Lehrtropen wiederkehrenden Begriff festgehalten, auch ihm ist der gottgesandte Sohn oder der Messias der Erretter der Welt (4, 42. I. 4, 14). Auch ihm ist diese Errettung eine Errettung von dem Verderben (ἀπώλεια: 17, 12), da das μὴ ἀπολέσθαι und σωθῆναι (3, 16. 17) Wechselbegriffe sind, oder eine Bewahrung vor dem Verderben der Seele (12, 25. Vgl. §. 34, c). Diesem Verderben ist die ganze Welt verfallen um der Sünde willen, von der sich niemand ohne Selbstbetrug und ohne das Wort Gottes Lügen zu strafen, freisprechen darf (I, 1, 8—10). Wer in seinen Sünden stirbt (8, 21. 24), der ist verloren, die unvergebene Sünde führt zum Tode (I, 5, 16)[1]. Allerdings entspricht es seiner Anschauung

tion über die Unerkennbarkeit Gottes (Vgl. Reuß, II, S. 430. 431) geflossen, sondern die nothwendige Folge davon ist, daß erst in der messianischen Zeit und also durch den Messias das höchste Heilsgut gegeben ist, als welches der Apostel jenes Schauen der Liebesoffenbarung Gottes erkannt hat.

1) Der Apostel theilt also mit der gesammten NTlichen Lehre (§. 50, d. 57, d. 66, d. 122, d) die ATliche Anschauung, wonach der Tod und zwar der leibliche Tod Strafe der Sünde ist, was Frommann, S. 308 vergeblich leugnet. Eben so wenig verleugnet der Evangelist die Anschauung, wonach leibliche Uebel Folge der Sünde sind (§. 32, d.

von einem bereits gegenwärtigen ewigen Leben (§. 146, a), daß Johannes auch umgekehrt das Verderben, welches die Sünde unmittelbar mit sich bringt, als den Tod bezeichnet (Vgl. übrigens schon §. 28, c), aus welchem die Gläubigen schon jetzt zum Leben übergehen (5, 24), während die Sünder darin bleiben (I, 3, 14). Aber das definitive Verderben beginnt doch erst jenseits des leiblichen Todes, da man nur durch die Auferstehung davon errettet wird (6, 39), während die, welche das Heil nicht erlangen, in ihm hoffnungslos vergehen (I, 2, 17). Allerdings tritt nun bei Johannes die positive Anschauung, wonach für die, welche das höchste Heilsgut, das ewige Leben, bereits empfangen haben, der leibliche Tod eo ipso alle Bedeutung verliert, entschieden in den Vordergrund, aber es liegt in der Natur der Sache, daß der Mensch, der nach göttlichem Urtheil dem Tode verfallen ist, jenes Leben gar nicht empfangen kann, daß also die Errettung vom Tode der Mittheilung des Lebens zur Seite gehen muß.

b) Johannes hat sich keineswegs eine neue Erlösungstheorie gebildet, wie sie Frommann, S. 450—454 und Köstlin, S. 182 ihm zuschreiben, sondern er schließt sich gerade hier den gangbaren apostolischen Lehrtropen durchweg an. Unzweifelhaft geschieht es zur Errettung von dem Verderben, das die Sünde bringt, wenn der Messias nach 1, 29 als das Lamm Gottes die Sünde der Welt trägt. Es ist dabei nicht an das Passahlamm gedacht (Vgl. zuletzt Scholten, S. 134), da diese Beziehung den offenbar näher erläuternden Zusatz nicht erklären würde, und die gangbare Annahme, daß Jesus 19, 36. 37 als das wahre Passahlamm dargestellt werde, von selbst wegfällt, sobald, wie überwiegend wahrscheinlich, dort die Stelle Psalm 34, 21 gemeint ist. Es ist vielmehr, wie bei Petrus und in der Apocalypse (§. 38, d. 49, a. 134, a), das schweigsam duldende Lamm aus Jesaj. 53, 7 gemeint, das als der Knecht Gottes (Jesaj. 53, 11) die Strafe für die Sünde der Welt stellvertretend leidet (Vgl. §. 49, b. 80, b). Während aber diese Vorstellung nur im Munde des Täufers erscheint, wird vom Apostel selbst Christus bezeichnet als Urheber der Sühne für unsere Sünden (*ἱλασμὸς περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν*: I, 2, 2. 4, 10). Es ist also sein Tod, welcher den Höhepunkt seines Sündetragens bildet, unter dem Gesichtspunkt des Sühnopfers (Lev. 6, 23. 5, 16. 18. Vgl. *κρίος τοῦ ἱλασμοῦ*: Num. 5, 8) aufgefaßt, dessen Blut expiatorische Kraft hat und daher die begangenen Sünden, welche den Menschen mit Schuld beflecken, hinwegzunehmen vermag (I, 3, 5), indem dadurch die Sündenvergebung bewirkt (I, 1, 9) und so der Mensch von der Schuldbefleckung gereinigt wird (v. 7. 9. Vgl. 123, a. 134, a)[2]).

Anm. 4). Dieselbe wird 9, 3 nur in einem bestimmten einzelnen Fall bestritten, 5, 14 dagegen aufs Bestimmteste vorausgesetzt.

2) Die Beziehung des αἴρειν und καθαρίζειν auf die Befreiung von unsittlichem Wesen (Vgl. noch Baur, S. 396) ist contextwidrig, sofern es sich bei dem Sündehaben (I, 1, 8. Vgl. 9, 41. 15, 22. 24. 19, 11) überall um die begangenen Sünden handelt (v. 10), die man als solche bekennt (v. 9) und die den Menschen mit Schuld belasten. Auch I, 3, 5 ist zuerst von der Hinwegnahme der (begangenen) Sünden, die uns mit Schuld beflecken, die Rede und dann erst davon, wie die Offenbarung Christi als des Sündlosen in uns die Sündlosigkeit wirkt. Schon der Plural ἁμαρτίας spricht ganz gegen die gangbare Fassung. Wenn Reuß das αἴρειν richtig versteht und bei καθαρίζειν den richtigen Sinn wenigstens hinzunimmt (II, S. 492. 493), dennoch aber den Begriff des

Insbesondere ist wohl, wie im Hebräerbrief, an das Sühnopfer des großen Versöhnungstages gedacht (Lev. 23, 27. 28. 25, 9: ἡμέρα ἐξιλασμοῦ), da auch hier wie dort der Sohn Gottes als der sündlose (I, 3, 5. 2, 1. Vgl. §. 119, b) Hohepriester die Sünden wegnimmt, indem er sich selbst zum Opfer weiht (17, 19. Vgl. §. 121, a), um die Menschen in Wahrheit in den Stand unbefleckter Heiligkeit zu versetzen (17, 19. Vgl. §. 123, b) und als der Fürsprecher beim Vater (παράκλητος: I, 2, 1) die durch die Sühne (v. 2) erwirkte Vergebung vor Gott zur Geltung bringt (§. 121, c)[3]). Um seines Namens willen, der ihn als den ἱλασμός und παράκλητος bezeichnet, haben die Gläubigen die Vergebung der Sünden (I, 2, 12).

c) Sofern Jesus durch sein im Tode vergossenes Blut die Sünden sühnt und dadurch die Welt von dem Verderben, welches der Tod dem Sünder bringt, errettet, stirbt er zum Besten (ὑπέρ) der Menschen (11, 51. 52)[4]), und der Apostel erklärt das Wort des Kajaphas für ein prophetisches, wonach der Eine sterben sollte, damit nicht das ganze Volk verderbe (11, 50. Vgl. 18, 14). Es liegt hierin, wenn man nicht mit Reuß II. S. 489 willkührlich behaupten will, daß der Tod auf Seiten Jesu und auf unserer Seite etwas verschiedenes bedeute, unzweifelhaft ausgedrückt, daß sein Tod stellvertretend die Menschen vom Tode befreit. Wie Jesus darum nach §. 22, c seine Seele zum λύτρον giebt, so stellt er sich 10, 11, 15 als den guten Hirten dar, der seine Seele hingiebt zum Besten der Schafe, und zwar damit sie nicht, vom Wolfe geraubt, dem Verderben verfallen (v. 12), d. h. damit sie nicht ihre Seele im Tode verlieren (12, 25). In diesem Sinne giebt Jesus sein Fleisch (in den Tod) hin für das Leben der Welt (6, 51). Wie Speise und Trank das Leben erhält, so wird sein Fleisch und Blut, das nur im gewaltsamen (Opfer-) Tode so getrennt erscheint (§. 27, b), zum Mittel, wodurch die dem (bleibenden) Tode verfallene Welt am Leben erhalten wird (6, 55). Man darf diese Stellen nicht mit Köstlin, S. 183 auf den specifisch-johanneischen Begriff des Lebens (§. 146) reduciren, da hier das Leben den Gegensatz bildet zu dem Tode, in welchem die Welt dem Verderben verfällt (not. a), also das ewige Leben bezeichnet, welches jenseits des leiblichen Todes liegt und diesen aufhebt (6, 58). Es ist hier das ewige Leben im volksthümlichen Sinn (5, 39) als das jenseitige (Vgl. §. 34, b) gedacht, das nach der Auferstehung beginnt (v. 29) und auf ewig beseligt

---

ἱλασμός jeder Beziehung auf die Sühne der begangenen Sünden entleert (S. 495. 496), so ist das durchaus inconsequent.

3) Die eigenthümliche Verbindung, in welche I, 1, 7 die Reinigung durch das Blut des Sohnes Gottes mit der κοινωνία tritt, erinnert an die Betrachtung desselben als des Bundesbluts (§. 22, c. 49, c. 121, d), ohne daß dieser Gesichtspunkt weiter verfolgt wird. Nur in der Christengemeinschaft (κοινωνίαν ἔχομεν μετ' ἀλλήλων καὶ etc.) hat man Theil an dem messianischen Heilsgut der Sündenreinigung durch das Blut Christi, und der Zusammenhang mit v. 6 lehrt, daß man nur so die Gemeinschaft mit Gott haben kann, mit dem ja auch kein Sündenbefleckter in die volle Bundesgemeinschaft treten darf.

4) Die im zweiten Hemistich von 11, 52 erwähnte Sammlung der Gotteskinder aus den Heiden ist nicht eine Wirkung des Todes Jesu, sondern die beabsichtigte Folge desselben, sofern sie durch die Enthebung Jesu aus den Schranken des irdischen Lebens bedingt ist (Vgl. 12, 24).

(4, 14. 36. 6, 27) [5]). Allerdings hat der, welcher das ewige Leben schon hier besitzt, selbstverständlich auch das ewige Leben in diesem Sinne; aber er könnte es eben nicht haben, wenn nicht zu dem in Christo gegebenen Heil, das ihm jenes vermittelt (§. 146), noch die Errettung vom Tode durch seinen Tod hinzuträte, welcher die Sünde von uns nimmt (not. b) und also die Mittheilung des Lebens in jedem Sinne erst ermöglicht (not. a).

d) Auffallen kann nur die Art, wie zuweilen in Stellen, wo von dem Tode Christi die Rede ist, neben dem Leben im Jenseits, das zunächst als die Frucht desselben erscheint, auch von dem ewigen Leben im Diesseits die Rede ist, dessen Empfang zwar auch durch jenen ermöglicht, das aber doch scheinbar auf ganz anderm Wege erst wirklich beschafft wird. So ist zwischen 6, 51 und v. 55, wonach der Tod Jesu das Leben im jenseitigen Sinne wirkt, unvermittelt von dem Leben im diesseitigen Sinne die Rede, das durch die Aneignung des blutigen Todes Jesu unmittelbar erworben wird (v. 53. 54. Vgl. das ζωὴν ἐν ἑαυτοῖς, das ἔχει und das Folgen der Auferstehung auf das Leben); so wird das ewige Leben, das nach 3, 14. 16 durch den Tod Jesu erwirkt ist, v. 15 deutlich als ein im Glauben unmittelbar besessenes betrachtet [6]). Dies erklärt sich aber dadurch, daß der Tod Jesu selbst nur der Höhepunkt in der Liebesoffenbarung Gottes ist (im Sinne von §. 147, c), mag man ihn nun als die nothwendige Consequenz von der Hingabe des eingeborenen Sohnes für die Errettung der Welt betrachten, welche nur durch ihn bewirkt werden konnte, oder als Erfüllung des göttlichen Liebeswillens (10, 17. 18), der ihm diesen Kelch gereicht hat (18, 11). Ebenso ist er der Höhepunkt dieser Liebesoffenbarung, sofern dieselbe in dem Lieben des Sohnes geschaut wird, das sich in dem Opfertode aufs Glän-

5) In diesem Sinne folgt das Leben 11, 25 auf die Auferstehung und steht I, 5, 16 dem Tode, wie 10, 28 das ewige Leben dem Verderben gegenüber (Vgl. v. 10), in welchem der Zorn Gottes auf dem Menschen bleibt (3, 36). In diesem Sinne vermittelt die durch die eherne Schlange (Num. 21, 8. 9) typisch vorgebildete Kreuzerhöhung die Erlangung des ewigen Lebens (3, 14. 15), das v. 16 ausdrücklich den Gegensatz zum Verderben bildet (Vgl. 12, 25). Nur durch eine sehr künstliche Exegese kann man auch diese Stellen auf den specifisch-johanneischen Begriff des ewigen Lebens reduciren, wie der Versuch von Reuß (II. S. 551) ausreichend beweist.

6) Auch I, 5, 16 ist von dem Leben im Gegensatze zum Tode als der Sündenstrafe die Rede, obwohl eben (v. 11—13) von dem Leben im specifisch-johanneischen Sinne gesprochen war. Allein dort erklärt sich dies leicht, weil die Erkenntniß, welche das wahre Leben ist, eigentlich die Sünde ausschließt (§. 146, c), wo diese also trotzdem eingetreten, nur durch ihre Ueberwindung das Leben wieder hergestellt werden kann. Aehnlich ist 3, 36 das Bleiben unter dem Zorn als Gegensatz des ewigen Lebens gedacht, weil der Unglaube, der vom Leben ausschließt, dort als Ungehorsam gegen die göttliche Forderung des Glaubens (I, 3, 23) gefaßt wird. Gar keine Schwierigkeit endlich macht es, wenn nach 10, 9. 10 der durch Jesum vom Verderben Errettete die Weide findet, die ihm im positiven Sinne die rechte Lebensnahrung giebt. So gewiß die Ursache dieser doppelten Bedeutung der ζωή darin liegt, daß Johannes die eine aus der gangbaren apostolischen Lehrsprache aufgenommen, die andere selbstständig ausgeprägt hat (Vgl. §. 141, a), so wenig kann hiernach von einem unklaren Denken oder Sichausdrücken die Rede sein, das ich nach Huth. S. 14 dem Apostel zuschreiben soll, zumal allerdings überall deutlich erkennbar ist, wo er das ewige Leben als jenseitiges denkt.

zendste beweist (15, 13. I. 3. 16). In diesem Sinne gehört also der Tod Jesu mit zu seiner Selbstdarstellung, welche die neue Gottesoffenbarung vermittelt; wie ohne ihn das volle Heil (das ewige Leben) objectiv nicht beschafft und also die Liebe Gottes nicht vollkommen offenbart wäre, so kann auch ohne seine subjective Aneignung die Offenbarung Gottes nicht vollkommen erkannt und also das ewige Leben schon diesseits nicht vollkommen erlangt werden. Von diesem Gesichtspunkte aus ist allerdings sein Tod die höchste Verherrlichung Gottes (12, 28. Vgl. 17, 4. 13, 31. 32), wie die höchste Verherrlichung Christi selbst [7]).

Drittes Capitel.

Die Heilsaneignung.

---

§. 149. Der Glaube und die Gemeinschaft mit Christo.

Der Glaube, welcher die Bedingung der Heilsaneignung bildet, weil er erst die Erkenntniß zu einer vollkommenen macht, ist die zuversichtliche Ueberzeugung davon, daß Jesus der Sohn Gottes ist. a) Um zum Glauben zu gelangen bedarf es einer Bezeugung des Glaubensobjects, die aber willig angenommen werden muß und daher die verlangende Empfänglichkeit voraussetzt. b) Indem der Gläubige in der Erkenntniß Gottes durch Christum ein Leben empfängt, das allein in Christo wurzelt, wird er sich bewußt, in Christo zu sein, und es kommt nun darauf an, daß er auch in ihm bleibe. c) Dann allein bleibt Christus in ihm und wird in ihm immer aufs Neue der Quell der seligmachenden Gotteserkenntniß und des neuen sittlichen Lebens. d)

a) Die subjective Bedingung, von welcher die Erlangung des ewigen Lebens (3, 15. 6, 47. 20, 31), wie die Errettung vom Tode (8, 24), abhängt, wird zunächst häufig als der Glaube schlechthin bezeichnet. Im Munde Jesu kommt der Begriff ungleich häufiger vor, als in den synoptischen Reden; aber zunächst ganz wie dort (Vgl. Mrc. 11, 31. 13, 21) von dem Vertrauen, womit man das Wort Jemandes als wahr annimmt [1]). Man glaubt ihm,

---

7) Nur darf man letztere nicht mit Baur, S. 379—381 in dem doppelsinnigen ὑψοῦσθαι (3, 14. 8, 28. 12, 32) oder in dem δοξάζεσθαι (12, 23. 13, 31) angedeutet finden, da jenes auf die durch den Tod vermittelte Erhöhung zum Himmel, dieses aber auf seine Anerkennung auf Erden hinweist (Vgl. 11, 4. 17, 10 und dazu §. 145, a), die zwar, um eine allgemeine zu werden, seinen Tod voraussetzt (Vgl. Anm. 4), aber nicht durch ihn bewirkt ist.

1) So glaubt man Gott (5, 24), wenn man das Zeugniß für wahr annimmt, das er ablegt (I, 5, 10), man glaubt der Schrift (2, 22) oder einer Botschaft (12, 38 nach

wie dem Moses (5, 46. Vgl. 6, 30, 8, 31), wenn man seinen Worten glaubt (5, 47. 10, 25. Vgl. 5, 44), man glaubt ihm, wenn man für wahr annimmt, was er sagt (3, 12. 4, 21. 5, 38. 8, 45. 46. 10, 37, 38. 14, 11). Wird dieser Glaube bezogen auf die Thatsache, welche das Wort aussagt, so ist er die zuversichtliche Ueberzeugung von der Wahrheit dieser Thatsache (3, 12. 11, 26. Vgl. 9, 18. 20, 8). So fordert Jesus den Glauben an seine göttliche Sendung (11, 42. 17, 8. 21), an seine Herkunft vom Vater (16, 27. Vgl. v. 30), an seinen Ursprung von oben her (8, 24. Vgl. v. 23), an seine Einheit mit dem Vater (14, 10. 11), an seine Messianität (13, 19. Vgl. 6, 69. 11, 27. 20, 31. I, 5, 1. 5), und der Apostel bekennt den Glauben an die Liebe Gottes (I, 4, 16), die in seiner Sendung offenbart ist (v. 9). Aber wie das Object des Glaubens hier durch den Inhalt des Selbstzeugnisses Jesu näher bestimmt wird, so gehen die Christusreden unsers Evangeliums auch dadurch über die synoptischen hinaus, daß der Glaube unmittelbar mit der Person Jesu in Verbindung gesetzt wird (Vgl. *πιστεύειν εἰς ἐμέ*: 6, 35 und noch achtmal, *πιστεύειν εἰς αὐτόν*: 2, 11 und noch zwölfmal)[2]). Dann ist der Glaube die Ueberzeugung davon, daß

Jesaj. 51, 1) oder einem Prophetengeist (I, 4, 1). Vgl. §. 40, c. 139, b. Anm. 2. Selten steht es, wie so oft in den älteren Evangelien (§. 29, c), vom Gottvertrauen überhaupt (11, 40. 14, 1), und auch 14, 1 wird das parallele πιστεύετε εἰς ἐμέ sofort im Folgenden in das Vertrauen auf die Untrüglichkeit seines Wortes umgesetzt (v. 2); denn nicht um eine Zusage handelt es sich hier, wie Huth., S. 25 meint, sondern darum, daß Jesus das eben Gesagte nicht gesagt hätte, wenn es anders wäre. Dagegen liegt in 14, 29 gewiß nicht, wie er S. 26 behauptet, die vertrauensvolle Zuversicht zu Christo, da es sich ja hier um den Glauben an ihn im gangbaren Sinne handelt, an dem sie durch seinen Heimgang hätten irre werden können, wenn er ihn nicht vorhergesagt. Den Beweis aber, daß auch 3, 14. 18 πιστεύειν im Sinne vom Vertrauen stehe, stützt er lediglich auf die willkührliche Behauptung, daß das πιστεύειν v. 14 dem הִבִּיט אֶל Num. 21, 9 entsprechen müsse, während doch das tert. compar., wie es Johannes angiebt und durch das Voranstehen des ὕψωσεν nachdrücklich betont, lediglich in dem heilbringenden ὑψωθῆναι liegt. Die Behauptung, daß das Moment des Vertrauens auf die Liebe Gottes das vorherrschende in dem johanneischen Glaubensbegriff sei (Frommann, S. 557), ermangelt also jeder exegetischen Begründung. In der Stelle 2, 24 heißt πιστεύειν ἑαυτόν: sich jemand anvertrauen.

2) Dennoch ist es durchaus irrig, wenn Neander, S. 893, Frommann, S. 560, Meßner, S. 350 behaupten, daß dadurch das Moment der mystischen Vereinigung mit Christo in den Glaubensbegriff hineinkommt. Der Glaube an den Sohn Gottes (3, 16. 18. 36. 6, 40. Vgl. I, 5, 10) ist nach dem Zusammenhange von 9, 35—38 nichts anderes als die zuversichtliche Ueberzeugung davon, daß Jesus der Sohn Gottes sei (Vgl. 6, 29), weshalb damit der Glaube an den Namen des Sohnes Gottes (3, 18. Vgl. 1, 12. 2, 23. I, 5, 13) wechselt. Da diese Formel nur besagen kann, daß man zuversichtlich glaubt, was der Name des Gottessohnes von Jesu aussagt, so erhellt schon hieraus, daß in der Verbindung mit εἰς c. Acc. nicht eine andere Grundbedeutung des Wortes, welche auf eine persönliche Beziehung zu Christo hinweist, indicirt ist. In der Stelle 12, 44 ist der Glaube an den Absender ebenso in dem Glauben an den Abgesandten enthalten, wie 5, 24 das πιστεύειν τῷ πέμψαντι (Vgl. Anm. 1). Das πιστεύειν τῷ θεῷ ist nach I, 5, 10 ein πιστεύειν εἰς τὴν μαρτυρίαν αὐτοῦ, und mit dem πιστεύειν εἰς τὸ ὄνομα wechselt I, 3, 23 ganz synonym das πιστεύειν τῷ ὀνόματι (Vgl. 8, 31 mit v. 30).

[illegible] und seine Folge das Bekenntniß, daß er der Christ [illegible] oder der Sohn Gottes sei (I. 4, 15. 2, 23. Vgl. I. 4, 2. 3. [illegible] bei Johannes im Glaubensbegriff das Mo- [illegible] §. 82. d) und im Hebräerbrief (§. 125, a) nur die [illegible] nur noch in der Apocalypse (§. 135, b) und [illegible] ausschließlichen Geltung gekommen ist, liegt [illegible] das Leben der wahren Gotteserkenntniß das höchste [illegible] Die Erkenntniß ist nemlich erst eine vollkommene, [illegible] Ueberzeugung eintritt von der Wahrheit des Erkann- [illegible] §. 147, b als Gegenstand der Erkenntniß erschien, [illegible] des Glaubens sein muß. Eine durch Reflexion [illegible] gewonnene Erkenntniß ist freilich immer durch [illegible] Beweis für ihre Wahrheit und damit die zu- [illegible] sich selbst. Nicht so die intuitive Erkennt- [illegible] deren Gegenstand die in Christo ge- [illegible] Diese Erkenntniß ist eine unmittelbare und [illegible] diese Möglichkeit muß für das Bewußt- [illegible] die zuversichtliche Ueberzeugung von ihrer [illegible] die Erkenntniß eine vollkommene sein soll (17, [illegible] durch den Glauben wird sie so vollkommen angeeignet, [illegible] unserm Geistesleben, ja nach §. 146, c die [illegible] das Lebensprincip desselben werden kann [a]).

[illegible] die Form in der Schriftsprache haben soll, indem es [illegible] Huth., S. 30), müßte doch erst für diese [illegible] wenn sie meinen Beweis entkräften sollte. Daß an sich [illegible] heißen kann: auf Jemand sein Vertrauen [illegible] ist selbstverständlich: aber ich habe es eben [illegible] daß es diese Bedeutung bei Johannes nicht hat, sondern [illegible] und namentlich auch des Inhalts der mit [illegible] daß es dieselbe nicht haben kann. In der Form [illegible] klar, daß es sich nur um ein Ueberzeugtsein [illegible] Qualität Jesu handeln kann.

[illegible] freilich ein fortgehender Proceß [illegible] das Geheimniß der Gottesoffenbarung in Christo ein, obwohl [illegible] Erkenntniß genannt wird (§. 141, c). Sie kann aber nur [illegible] auf jeder Stufe eine wahre d. h. eine mit dem Glauben verbun- [illegible] In diesem Sinne ist jeder Fortschritt der Erkenntniß auch wieder [illegible] bedingt (6, 69. 10, 38). Mit der Erkenntniß muß aber auch der [illegible] sofern er immer höhere Erkenntnisse aneignet und den Gläubigen [illegible] unerschütterlich gewiß macht. Es giebt demnach (was Huth., S. 32 bei seiner [illegible] gegen unsere Fassung des joh. Glaubensbegriffs ganz übersieht) Stufen [illegible] wie des Erkennens, obwohl derselbe ebenfalls auf jeder Stufe bereits [illegible] wird. Die Jünger glauben bereits (1, 42. 46. 51), und doch gelangen [illegible] zum Glauben auf einer höheren Stufe. Petrus bekennt ihren Glauben 6, [illegible] doch sucht sie Jesus 11, 15. 14, 10. 11 erst zum Glauben zu führen. Vgl. [illegible] Sie versichern endlich zum Glauben gelangt zu sein 16, 30 und [illegible] erst später zum vollen Glauben (20, 8. Vgl. 2, 22. 20, 29). Anders [illegible] der Königische 4, 47, anders 4, 50, anders 4, 53; die Jerusalemiten glauben

b) Damit es zu einer jeden Gedanken an Täuschung ausschließenden, uversichtlichen Ueberzeugung von der Wahrheit der erkannten Heilsthatsache omme, bedarf es einer Bezeugung derselben (1, 7). Erst wenn andere chlechthin glaubwürdige Zeugen es bestätigen, daß sie gesehen haben, was er Einzelne auf intuitivem Wege erkannt zu haben glaubt, kann er selbst ieser Erkenntniß zuversichtlich gewiß werden[4]. In diesem Sinne hat der ottgesandte (1, 6. 33. 3, 28) und daher glaubwürdige Täufer der Wahrheit 5, 33) oder Jesu (3, 26) Zeugniß gegeben, weil er durch das ihm bei der Taufe gewordene *σημεῖον* (1, 32—34) zu solcher *μαρτυρία* befähigt war 1, 7. 8. 15. Vgl. 3, 11). In diesem Sinne giebt Jesus der Wahrheit Zeugniß (18, 37), weil er nur bezeugt, was er selbst beim Vater geschaut hat 3, 11. 32), und sein Zeugniß ist wahr (8, 14), wie jeder aus seiner Selbstosigkeit und Sündlosigkeit (7, 18. 8, 45. 46) erkennen kann. Ihm darf nan glauben um seines Wortes willen (4, 41), und man soll es thun, wenn nan sich nicht unverzeihlicher Sünde schuldig machen will (12, 48. 15, 22). Will man aber, weil ja sein Zeugniß sich wesentlich um das Wesen und die Bedeutung seiner Person dreht, auf ihn den Grundsatz anwenden, der in nenschlichen Dingen allerdings gilt, daß Niemand in eigner Sache zeugen arf (5, 31. 8, 13), so hat Jesus auch noch einen anderen Zeugen, dessen Zeugniß unbedingt wahrhaftig ist (5, 32), das ist der Vater, der ihn kennt 10, 15) und von ihm zeugt theils in der heiligen Schrift (5, 37. Vgl. v. 39), theils in den Werken, die er ihm zu thun giebt (8, 18. Vgl. 5, 36. 10, 25. 5, 27)[5]. Solches Zeugniß **kann** den Glauben bewirken, aber es bewirkt

---

2, 23) und glauben im höheren Sinne doch noch nicht (3, 12), es giebt Jünger, die ls solche glauben und nach dem Urtheil Jesu doch nicht glauben (6, 60. 64); ein anerer ist der grundlegende Christenglaube (I, 3, 23), ein anderer der weltüberwindende I, 5, 1. 4). Dennoch wirkt der Glaube auf jeder Stufe unmittelbar das ewige Leben ὁ πιστεύων ἔχει ζωὴν αἰώνιον), weil er auf jeder Stufe das Erkennen zu dem wahren ebendigen macht, in welchem das ewige Leben besteht.

4) Auch sonst bezeichnet das μαρτυρεῖν eine solche Bezeugung aus eigener Erfahrung 2, 25. 3, 28. 4, 39. 44. 7, 7. 12, 17. 18, 23. 19, 35. 21, 24. III, 3, 6. 12). Nur unigentlich ist I, 5, 7. 8 von dem Zeugniß des Wassers und des Blutes die Rede, sofern enes das durch den Täufer bezeugte Taufwunder (1, 32—34), dieses die durch den Apostel ezeugten, mit der Weissagung übereinstimmenden Modalitäten des Todes Jesu sind (19, 35—37). Aber im Grunde ist beides doch ein Zeugniß Gottes (I. 5, 9), der dem Täufer ene Vision gesandt und durch diese Ereignisse Jesum als den verheißenen Messias erwiesen hat. Auch in der urapostolischen Predigt ist das Zeugniß von dem, was sie mit und an Jesu erlebt haben, die eigentliche Aufgabe der Apostel (§. 42, a. Vgl. 1 Petr. 5, 1. 2 Petr. 1, 16). Aber nur noch in der Apocalypse tritt das Zeugniß so bedeutungsvoll auf, wie hier, indem Christus der Zeuge der zukünftigen Dinge ist und die Offenbarung sein Zeugniß heißt (§. 135, d). Vgl. Apoc. 2, 13. 11, 3. 17, 6: οἱ μάρτυρες Ἰησοῦ (Vgl. 1, 2. 22, 18).

5) Später werden seine Jünger zeugen, die seine Selbstoffenbarung geschaut haben 15, 27. I, 1, 2. 4, 14. Vgl. 1, 14. 19, 35. I, 1, 1. 3. 5. 5, 7. 8) und der Paraklet (15, 26. I, 5, 6), der ebenso durch unmittelbare Wahrnehmung dazu befähigt ist (16, 13). Endlich hat jeder Gläubige das Zeugniß Gottes in seinem eigenen Innern, sofern er erfährt, daß ihm Gott im Glauben an seinen Sohn wirklich das ewige Leben gegeben hat (I, 5, 10. 11).

ihn keineswegs mit zwingender Nothwendigkeit. Um dasselbe zu vernehmen, muß man zunächst zu Jesu kommen [6]). Dies Kommen setzt aber ein inneres Bedürfniß und Verlangen voraus nach dem, was Jesus hat und bringt (7, 37. Vgl. Matth. 5, 6 und dazu §. 28, b). Fühlt sich dies Verlangen befriedigt, so wird jenes Kommen fortgesetzt, es kommt zur Nachfolge (6, 2. 8, 12. 10, 27), dem Zeichen der bleibenden Jüngerschaft (*μαθηταί*: 6, 66. 7, 3. Vgl. §. 29, a). Die, welche zu ihm kommen und ihm nachfolgen, hören sein Wort, während die Unempfänglichen überall nicht im Stande sind, ihn anzuhören (8, 43. 47), und dieses Hören kann zum Glauben und damit zum Leben führen (5, 24); aber es führt keineswegs nothwendig dazu. Vielen selbst unter seinen *μαθηταί* ist sein Wort zu hart, zu anstößig (6, 60), sie können sein Wort nicht annehmen oder wollen es doch nicht als ihr Eigenthum bewahren (12, 47). Nur wo man fähig und willig ist, auf ihn oder auf seine Stimme zu hören (*ἀκούειν τῆς φωνῆς αὐτοῦ*: 5, 25. 10, 3. 16. 27. 18, 37. Apoc. 3, 20. Vgl. 6, 60. 10, 20. I, 4. 6), da wird sein Wort oder sein Zeugniß angenommen (3, 22. Vgl. Mrc. 4, 20) und nun tritt das Erkennen und das Glauben ein (17, 8. 3, 11. 12). Wie aber das Verwerfen seines Wortes, das wesentlich für ihn selbst zeugt, ein Verwerfen seiner Person ist (12, 48), so ist das Annehmen desselben ein Annehmen seiner Person (5, 43. 13, 20. Vgl. §. 29, b), das nach 16, 27 geradezu Liebe zu ihm involvirt, und dieses Annehmen ist die Voraussetzung des Glaubens (1, 12), ohne dasselbe giebt es kein Erkennen (1, 10. 11). Die zuversichtliche Ueberzeugung von der Wahrheit des intuitiv Erkannten kann Niemandem aufgezwungen werden, sie kommt nur auf Grund der verlangenden Empfänglichkeit zu Stande durch die freie That persönlicher Aneignung des Gehörten und Geschauten [7]).

---

6) Im Anschluß an die Thatsache, daß die, welche sich irgendwie von Jesu angezogen fühlten, zu ihm kamen (1, 48. 3, 2. 26. 4, 30. 40. 6, 5. 10, 41), wird das Kommen zu ihm hier, wie §. 29, a, der Ausdruck für die willige Empfänglichkeit, welche die in der freien Selbstbestimmung liegende (3, 20. 21. 5, 40) erste Vorbedingung des Glaubens ist (6, 35. 37. 44. 45. 65). Aber darum heißt ἔρχεσθαι natürlich nichts anders als Zuihmkommen und die Art, wie Huth., S. 31 aus dem, was dem Kommenden verheißen wird, folgert, daß das ἔρχεσθαι und „dann auch" das πιστεύειν zugleich ein Annehmen Jesu bezeichnet, durch welches man mit ihm in die innerlichste Gemeinschaft tritt, ist eben reine Willkühr.

7) Darum wird diese bildlich dargestellt als ein Trinken des lebendigen Wassers (4, 10. 14. 7, 37) d. i. als ein Annehmen des Wortes Jesu (Vgl. §. 146, d) oder als ein Essen des Lebensbrodes (6, 50. 51. 57. 58) d. h. als ein Annehmen seiner Person als des Organs des Gottesoffenbarung (Vgl. §. 146, c) oder als ein Essen seines Fleisches und Trinken seines Blutes (6, 53—56) d. h. als eine Aneignung seines in den (Opfer-) Tod gegebenen Lebens als des Mittels unserer Errettung (Vgl. §. 148, d). Eben weil die gläubige Erkenntniß nur durch einen solchen Act lebendigen persönlichen Ergreifens des in Christo gegebenen Heils zu Stande kommt, kann sie auch für das gesammte Personleben eine Lebensmacht, ja das ewige Leben selber sein. Es erhellt hieraus, daß allerdings der Glaube im johanneischen Sinne nicht ohne eine „Hinwendung des Gemüths" zu Christo und zu Gott (dessen Offenbarung er bringt) sein kann; aber erstens ist diese Hinwendung eben nicht Vertrauen und zweitens liegt dieselbe eben nicht in dem Begriff des Glaubens, sondern ist die Vorbedingung desselben. Damit aber, daß das Vertrauen

c) Weil der Inhalt der seligmachenden Erkenntniß die Gottesoffenbarung in der Person Christi ist, so entsteht durch die persönliche Aneignung derselben im Glauben ein Verhältniß von Person zu Person und hier beginnt die eigentliche Mystik der johanneischen Lehranschauung. Wie Jesus sich bewußt ist, im Vater zu sein, weil sein Leben in ihm wurzelt (§. 143, c), so ist der Gläubige in Christo, weil er sich bewußt ist, sein wahres Leben von ihm empfangen zu haben in der gläubigen Empfänglichkeit für seine Selbstbezeugung. Darum verheißt Jesus seinen Jüngern, wenn sie erst zur vollen Erkenntniß seines Verhältnisses zum Vater gelangt sein würden, dann würden sie zugleich erkennen, daß sie in ihm seien (14, 20), weil sie das in jener Erkenntniß gegebene Leben allein aus ihm haben (v. 19). Und der Apostel sagt, wir seien in dem Sohne Gottes, der, weil er selbst der Wahrhaftige, uns die Fähigkeit gegeben hat, den Wahrhaftigen zu erkennen, und so der Urheber des ewigen Lebens für uns geworden ist (I, 5, 20)[8]). Mit der Entstehung des neuen Lebens im Gläubigen ist dies neue Verhältniß zu Christo von selbst gegeben, der Gläubige ist in Christo, wie die Rebe im Weinstock wurzelt (15, 1. 5)[9]). Wie aber der Glaube nur durch einen freien

---

ein nothwendiges Moment des religiösen Lebens ist (Huth., S. 28), ist nicht bewiesen, daß dasselbe im johanneischen Begriff des πιστεύειν liegt, und wenn Huth., S. 29 entdeckt zu haben meint, daß meiner falschen Fassung desselben eine Unterschätzung der persönlichen Bedeutung Christi im Proceß der christlichen Lebensgestaltung zu Grunde liegt, so genügt dagegen eine Verweisung auf die Fortsetzung des Paragraphen.

8) Nicht nur die sprachliche Härte (Vgl. m. joh. Lehrbegr. S. 32) der gangbaren Fassung nöthigt das ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ als Apposition zu ἐν τῷ ἀληθινῷ zu nehmen, sondern auch der Gedankengang. Denn wohl ist das Sein in Gott die Folge der wahren Gotteserkenntniß (I, 2, 3—5), aber es war ja vorher noch gar nicht gesagt, daß wir Gott erkennen, sondern nur daß der gekommene Sohn Gottes uns die Fähigkeit dazu gegeben hat. Nicht schon darin aber liegt unser Gegensatz gegen die Welt (5, 19) begründet, da ja Christus zum ganzen κόσμος gekommen ist, sondern darin, daß wir ihn im Glauben angenommen haben und nun in ihm sind, während die Welt ἐν τῷ πονηρῷ ist und bleibt. Das Acumen der Stelle beruht eben darauf, daß uns Christus jene Erkenntnißfähigkeit (διάνοιαν) nicht durch irgend eine Lehre vermittelt hat, sondern durch seine Person, die ihrem Wesen nach mit dem ἀληθινός identisch ist, wie der Schlußsatz ausdrücklich erläutert, und eben darum Urheber des Lebens für uns ist, weil nur durch sie die selige Gotteserkenntniß vermittelt werden kann (Vgl. §. 146, c. Anm. 7). Wie bei dieser Fassung der ζωή eine Tautologie entstehen soll (Huther a. a. O. S. 15), ist doch wahrlich nicht abzusehen.

9) Es ergiebt sich daraus das Wahre, wie das Falsche an der gangbaren Ansicht, wonach der Glaube im johanneischen Sinne die mystische Lebensgemeinschaft mit Christo involvirt (Vgl. not. a. Anm. 2). Jeder Gläubige ist in Christo; aber der Glaube an Christum und das Sein in Christo sind so verschieden, wie der Glaube an das Licht (12, 36) und das Sein im Lichte (I, 2, 9). Mit eben so viel Recht könnte man behaupten, der Begriff der Erkenntniß involvire jene Lebensgemeinschaft, da diese nach 14, 20. I, 5, 20 unmittelbar mit der Erkenntniß gegeben ist, welche das Leben in sich trägt. Der Glaube ist die subjective Bedingung des Seins in Christo, das erst eintritt, wenn die selige Folge des Glaubens eintritt, das ewige Leben, das Christus den Gläubigen vermittelt. Die analoge Formel, welche das Einssein des Sohnes mit dem Vater ausdrückt, bezeichnet auch zunächst das mit dem Verhältniß des Sohnes zum Vater an sich

persönlichen Act der Annahme zu Stande kommt (not. b), so kann das Sein in Christo nur fortdauern, sofern es, wie das Sein Christi in Gott (Vgl. Anm. 9), ein bewußtes und gewolltes ist, sich in beständiger persönlicher Hingabe an den, aus welchem der Gläubige sein neues Leben empfangen hat, immer aufs Neue verwirklicht. Wie Jesus in den synoptischen Reden ermahnt zum treuen Festhalten an dem Bande der Jüngerschaft (§. 30, b), so ermahnt er hier zum Bleiben in ihm (15, 4). Wer nicht in ihm bleibt, nicht immer aufs Neue aus ihm allein das Leben empfangen will, der hat das Band der Jüngerschaft, das ihn mit Jesu verknüpft, zerrissen, das neue Leben erstirbt und er verfällt dem Verderben (v. 6)[10]. Und wie das ewige Leben, mit dem das Sein in Christo gegeben ist, auch entstanden gedacht werden kann durch die gläubige Aneignung des in den Tod gegebenen Lebens Christi (6, 54), so hängt das Bleiben in ihm von der immer erneuten gläubigen Aneignung desselben ab (v. 56). Das Bleiben in ihm ist nicht der Glaube, aber es setzt den Glauben voraus, wie das Sein in ihm das Gläubiggewordensein. Es ist die persönliche Hingabe an ihn, in welcher das neue Verhältniß zu Christo, welches der Glaube vermittelt hat, stets aufs Neue mit bewußter Selbstbestimmung vollzogen wird, und kann darum nach §. 141, d auch als Liebe zu Christo bezeichnet werden (14, 15. 21. 23. 24. Vgl. 16, 27. 21, 15—17). Nur wo in solcher liebevollen Hingabe der Gläubige von Christo und von ihm allein empfangen will, da kann das Leben, das er in der durch ihn vermittelten Erkenntniß empfängt, fortdauern.

d) Wenn der Gläubige in Christo bleibt, so verspricht Christus in ihm zu bleiben (15, 4); das Sein Christi in ihm ist der Correlatbegriff zu dem Sein des Gläubigen in Christo (14, 20), wie Gott in Christo ist, weil Christus in ihm (§. 143, c). Eben darum ist das Bleiben in ihm die Bedingung der Fortdauer des ewigen Lebens, weil nur unter dieser Bedingung er in uns bleibt und uns immer aufs Neue das Leben der wahren Gotteserkenntniß vermittelt[11]). Man hat ihn selbst als die vollendete Gottesoffen-

---

gegebene, nur daß dort dasselbe zugleich als ein von ihm gewußtes und gewolltes gedacht ist, weil der Sohn es stets willig und freudig anerkennt und festhält, bei ihm also nicht erst ausdrücklich zwischen dem Sein und Bleiben in ihm unterschieden werden darf (Vgl. §. 143, c).

10) Wie aber die wahre Jüngerschaft, deren Folge das Sein in Christo ist, nur dadurch entsteht und festgehalten wird, daß man die Worte Jesu annimmt und bewahrt (12, 47), so kann man auch nicht bleiben in ihm, wenn nicht seine Worte (15, 7) oder die evangelische Verkündigung von ihm, welche dieselbe nur weiter giebt (I, 2, 24), in uns bleiben, da ja durch sie die Erkenntniß der Gottesoffenbarung in Christo, die das ewige Leben wirkt, vermittelt ist. In demselben Sinne erklärt Jesus 8, 31 das Bleiben in seinem Worte, das nur der Correlatbegriff zu dem Bleiben des Wortes in uns ist, für das Zeichen der echten d. h. der treu festgehaltenen Jüngerschaft; nur erhellt es hier noch unmittelbarer, daß mit dem Bleiben in seinem Worte, dessen Hauptgegenstand er selbst ist, wir in ihm bleiben.

11) Der Sinn des Ausspruchs 6, 57 wird durch den Zusammenhang mit v. 56 ausdrücklich dahin erläutert: Wer mich isset und so in mir bleibt, der wird leben, weil ich in ihm bleibe und ihm mein Leben beständig mittheile. War das Bleiben in ihm immer verbunden mit dem Bleiben seiner Worte in uns (15, 7. Vgl. Anm. 10), so bleibt ja in diesen er selbst, der sich in seinen Worten offenbart, in uns. Hat man durch die-

rung in sich aufgenommen und eben weil dieses höchste Object der an-
auenden Erkenntniß zugleich eine lebendige Person ist, wird Christus nun
r geistige Lebensmittelpunkt in uns, der alles Leben, auch das sittliche,
it seiner Wirkungskraft bestimmt. Nur wer in Christo bleibt, kann in der
uen sittlichen Lebensthätigkeit Frucht bringen (15, 4), weil er, ohne den
ir nichts thun können, dann in uns bleibt und diese Frucht wirkt (v. 5).
arum sündigt nicht (I, 3, 6), wer in ihm, dem sündlosen (v. 5), bleibt und
is Sündigen ist das Zeichen, daß man ihn nicht geschaut und durch die an-
auende Erkenntniß in sein innerstes Leben aufgenommen hat, weil er sonst
s die unser ganzes Sein bestimmende, alle Sünde ausschließende Lebens-
acht in uns sein müßte (v. 6). So hat Johannes, indem er unserm Sein
Christo das Sein Christi in uns zur Seite stellt, in eine allgemein christ-
he Ausdrucksweise (§. 62, c. Anm. 3) seine mystische Anschauungsweise
. 141, d) hineingelegt, wonach jene von dem Centrum des ganzen Person-
bens ausgehende Hingabe an die Gottesoffenbarung in Christo als ein Ver-
ltniß von Person zu Person betrachtet wird, und ihn dadurch zu einer
nz neuen Bedeutung umgestempelt [12]).

§. 150. Die Gottesgemeinschaft und die Gotteskindschaft.

In der Gemeinschaft mit dem Sohne haben wir zugleich eine Ge-
einschaft mit dem Vater, nach welcher wir in ihm sind und bleiben. a)
ie Fortdauer dieser Gemeinschaft beweist sich dadurch, daß Gott in uns
eibt durch seinen Geist und uns zum treuen Festhalten am Bekenntniß
fähigt. b) Von der anderen Seite wird die das ganze sittliche Leben
stimmende Wirkung der in Christo aufgenommenen Gottesoffenbarung

---

ben ihn erkannt und damit die in ihm gegebene Gottesoffenbarung, so ist die Wahr-
it in uns (I, 2, 4); hat er den Gläubigen die in seiner Sendung offenbar gewordene
ebe Gottes kundgethan (17, 25. 26), so ist er in ihnen (v. 23. 26).

12) Auch bei Paulus trat schon dem Sein in Christo das Sein Christi in uns zur
eite (§. 84, b), aber während bei ihm das Erstere durch das Letztere vermittelt ist, ist bei
ohannes umgekehrt das Bleiben in Christo die Bedingung seines Seins in uns. Das
ngt aber damit zusammen, daß dort die Lebensgemeinschaft mit Christo durch die Mit-
eilung seines Geistes vermittelt gedacht ist, und ihr so gerade die mystische Unmittelbar-
t der johanneischen Vorstellung fehlt. Man hat zwar oft genug ohne weiteres diese
ermittlung der paulinischen Vorstellung in die johanneische hineingetragen, aber ganz
it Unrecht. Nicht der Besitz des Geistes, sondern die Belehrung durch den Geist, so-
rn dieselbe Christum immer mehr erkennen lehrt, als das, was er ist, nemlich als die
lle Gottesoffenbarung, vermittelt nach I, 2, 27 das Bleiben (nicht in Christo, sondern)
Gott. Es hängt damit zusammen, daß bei Paulus nie, wie hier, direct zum Bleiben
Christo ermahnt wird, weil wohl das durch die Mittheilung seines Geistes vermittelte
ein in Christo sich immer allseitiger verwirklichen muß, aber dies der Natur der Sache
ch durch das Verhalten des Gläubigen nur bedingt, nicht bewirkt sein kann. Erst bei
ohannes ist es zu einer mystischen Vereinigung mit Christo in vollem Sinne, zu einem
insſein der Person mit ihm gekommen. Dazu kommt, daß die johanneische Lehre da-
rch völlig über die paulinische hinausgeht, daß sie von dem Sein in Christo zu dem
ein in Gott fortschreitet (§. 150).

vorgestellt als eine Geburt aus Gott, in Folge derer wir aus ihm sind. c) Das [illegible] ist die Gotteskindschaft oder die sittliche Gottähnlichkeit [illegible]

[illegible] nichts Anderes ist und sein will, als die Offenbarung [illegible] und darum [illegible] im Vater ist, wie der Vater in ihm, so kann man [illegible] sein (17, 21: καθὼς σὺ πατὴρ ἐν ἐμοὶ κἀγὼ [illegible] ἐν ἡμῖν ὦσιν). Was man bei dem Kommen zu [illegible] und der [illegible] Aneignung der in ihm gegebenen Offenbarung [illegible] doch zuletzt der lebendige Gott selbst, dessen Schauen [illegible] In dem also die evangelische Verkündigung, im Glauben [illegible] uns überzeugt, daß man im Sohne zugleich den Vater hat [illegible] II, 7), der bleibt nicht nur im Sohne, sondern [illegible] im Vater (v. 24); er versenkt sich in ihn mit seinem ganzen geistigen [illegible] geschaut, will nur leben in diesem Schauen [illegible] bereits die Liebe zu Gott, wie die immer neue [illegible] die Liebe zu ihm (§. 149, c). So ist das [illegible] die einfache Folge davon, daß man im [illegible] aufs Neue die freie Hingabe an Christum [illegible] ermahnt werden unter der Voraussetzung, [illegible] in Christo die volle Gottesoffenbarung erkennen [illegible]. Von der andern Seite begreift sich nun erst ganz, wie [illegible] stetes Sichversenken in das höchste Erkenntniß-[illegible] — wie nach I, 2, 3. 4 das Erkannthaben Gottes, das ein dauerndes [illegible] das Bleiben in ihm zum Wechselbegriff hat [illegible] Genuß des ewigen Lebens unmittelbar mit sich bringt. Denn [illegible] am göttlichen Leben, das seiner Natur nach ewig ist, kann [illegible] daß man, ganz in Christum versenkt, der selbst in [illegible] wie uranfänglich, so beständig den Vater schaut, durch [illegible] Schauen Gottes gelangt. Darum heißt es I, 2, 25, daß [illegible] und im Vater sei die Verheißung, die er uns gegeben, als [illegible] das ewige Leben verbieß[1]. Wenn darum nach 20, 31 der Zweck [illegible] ist, daß man durch den Glauben an Christum als den [illegible] die volle Gottesoffenbarung ewiges Leben hat, so ist [illegible] der Zweck aller evangelischen Verkündigung durch die Augenzeugen, daß man Gemeinschaft mit ihnen habe, die durch das Schauen der [illegible] in Christo bereits mit dem Vater und dem Sohne in [illegible] und diese durch ihr glaubenweckendes Wort be-[illegible] 17, 21 ausdrücklich als ein Sein in Christo und [illegible] Allerdings aber ist die Gemeinschaft mit dem Vater nicht [illegible] persönliches Einssein gedacht, wie die mystische Lebens-

[1] [illegible] Zusammenhang zerreißen, so muß das αὐτη rückwärts [illegible] d. St.), so daß es nur im Genus durch das folgende [illegible] erklärt sich auch allein die Attraction der Apposition zu [illegible] tritt, nachdem dieser Begriff im Relativsatz zum [illegible] unerträglich hart ist, wenn ἡ ζωὴ ἡ αἰώνιος das durch αὐτη [illegible] Satzes wäre und somit der eigentliche Hauptbegriff, auf den [illegible]

emeinschaft mit Christo, sofern sie stets durch diese und die in ihr gegebene
otteßoffenbarung vermittelt ist. Nur weil die evangelische Verkündigung
avon ausgeht, daß Gott in Christo Licht ist d. h. vollkommen offenbar ge-
orden (I, 1, 5)[2]), kann die Wahrheit der Behauptung, daß man die v. 3
nannte Gemeinschaft mit Gott habe, daran bemessen werden, ob man in
iesem Lichte wandelt oder noch unerleuchtet ist (v. 6. 7).

b) Die Gemeinschaft mit Gott hat aber noch eine andere Seite. Ist
r Vater im Sohn und der Sohn in den Gläubigen, so muß die dadurch
zielte Vollendung ihrer Einheit (17, 23) darin bestehen, daß mit dem
ohne auch der Vater in ihnen ist. Es wird I, 4, 4 vorausgesetzt, daß
r Vater in den Gläubigen ist, wie der Teufel in den Ungläubigen, und
wird daraus abgeleitet, daß sie die Irrlehrer überwunden haben, weil
r in ihnen wirkende stärker ist, als der in jenen waltende. Das Bleiben
ottes in uns ist aber überall die Folge unsers Bleibens in Gott (I, 3, 24.
13), auch 4, 15, wo nur scheinbar das Verhältniß ein umgekehrtes ist,
eil von dem Festhalten am Bekenntniß zu Christo, das durch das bleibende
irken Gottes in uns allein ermöglicht wird, zunächst auf diese seine Ursache
d dann erst auf die Voraussetzung derselben zurückgeschlossen wird, die mit
m Bleiben in Gott gegeben ist. Zwar heißt es nun I, 4, 12, daß in die-
m Bleiben Gottes in uns seine Liebe an uns sich vollendet, weil es eben
ine höhere Beweisung derselben geben kann, als wenn der lebendige Gott
lber in uns Wohnung macht. Aber dennoch ist auch auf dieser Seite die
emeinschaft mit Gott nicht als eine so unmittelbar persönliche gedacht, wie
e mit Christo; denn nach v. 13 erkennen wir sein Bleiben in uns daran,
ß er uns von seinem Geist gegeben hat, und ebenso heißt es 3, 24, daß
ir sein Bleiben in uns an dem Geist erkennen, den er uns gegeben hat.
ott bleibt also nicht unmittelbar in uns, sondern durch seinen Geist, und
eil dieser Geist uns immer mehr Christum als die volle Gottesoffenbarung
kennen lehrt (I, 2, 27), so daß das Walten des Geistes Gottes oder des
eistes aus Gott an dem rechten Bekenntniß Christi erkannt wird (I, 4,
—3), so kann das Bleiben Gottes in uns, das durch seinen Geist vermit-
lt ist, uns festigen gegen die antichristliche Irrlehre (v. 4) und uns im rech-
n Bekenntniß erhalten (v. 15). Freilich wird dies Bleiben Gottes in uns
ich eine Folge haben im praktischen Leben; denn als der Correlatbegriff
s steten liebevollen Sichversenkens in Gott bezeichnet es doch auch die le-
ndige Gegenwart des höchsten Erkenntnißobjects in dem innersten Centrum
sers geistigen Lebens, und wie alle wahre Gotteserkenntniß eine das ganze
tliche Leben bestimmende ist (§. 146, c), sofern das in Christo geschaute
esen Gottes nothwendig für uns normgebend wird (§. 147), so muß auch
e durch das Sein des Geistes in uns immer reicher und tiefer erschlossene
rkenntniß der vollen Gottesoffenbarung in Christo, eine Lebensmacht in
s werden auf dem sittlichen Gebiete. Und wirklich kann nach I, 3, 24
r von dem, dessen sittliches Leben den Forderungen Gottes entspricht, aus-
sagt werden, daß er in Gott bleibt und Gott in ihm. Aber zur specifischen

2) Seltsam wendet Huther gegen diese §. 147, a. Anm. 1 gerechtfertigte Erklärung
ser Stelle ein, daß dabei willkührlich ἐν Χριστῷ ergänzt werde. Aber die evangelische
rkündigung, von der hier die Rede, handelt ja nach v. 1—3 nur von Christo, kann
o nur sagen wollen, was in und mit ihm gegeben ist.

Ausdrucksweise für diese Wirkung der im Glauben angeeigneten Gottesoffenbarung hat Johannes eben eine andere Vorstellungsform ausgeprägt.

c) Es bedarf für die dem Willen Gottes gemäße Gestaltung unsers gesammten sittlichen Lebens eines gottgesetzten Anfangs desselben, der ihm, wie dem leiblichen Leben die leibliche Geburt (Vgl. 3, 6), seine specifische Bestimmtheit giebt, eines Geborenwerdens aus Gott. Nur wer sich mit seinem ganzen geistigen Leben in den in Christo offenbar gewordenen Gott versenkt, kann so in dem letzten Grunde desselben von Gott bestimmt werden; darum wird I, 2, 28. 29 von dem Bleiben in Gott unmittelbar fortgegangen zu dem Kennzeichen des Geborenseins aus Gott, weil dieses die nothwendige Folge von jenem ist, und I, 4, 7 wird von dem Geborensein aus Gott zurückgeschlossen auf das Erkennen Gottes, das nur bei dem, der in ihm bleibt, ein stetig fortdauerndes ist. Auch III, 11 sind das von seinem in der Vergangenheit liegenden Anfange an fortdauernde Schauen Gottes (Bem. des Perf. ἑώρακεν) und das Sein aus Gott, welches die Folge dieses Geborenseins ist, offenbar Wechselbegriffe (Vgl. I, 4, 6). Das Sein aus Gott (I, 5, 19) ist nur der Ausdruck dafür, daß man durch das auf Grund unsers Seins in Christo, dem Wahrhaftigen, erkannte Wesen des wahrhaftigen Gottes (v. 20) im tiefsten Lebensgrunde bestimmt wird. Wie Gott gerecht ist, so thut jeder, der aus Gott geboren ist, die Gerechtigkeit (I, 2, 29. Vgl. 3, 10). Nur wer Gutes thut und so das in Gott geschaute Gute nachbildet, ist aus Gott (III, 11); denn wer aus Gott geboren ist, der kann nicht sündigen (I, 3, 9. Vgl. 5, 18), weil man nicht zugleich durch Gott und durch das Gottwidrige bestimmt sein kann. Zu der rechten gottwohlgefälligen Lebensgestalt gehört aber auch das Bekennen Christi als der vollkommenen Gottesoffenbarung — darum sind die Apostel aus Gott (I, 4, 4), weil sie der antichristlichen Irrlehre gegenüber Jesum Christum bekennen, als in Fleisch gekommenen (v. 2), — und ebenso das fortgesetzte Hören auf ihre Verkündigung, weshalb nach v. 6 nur die, welche in Folge ihrer Gotteserkenntniß aus Gott sind, auf sie hören und durch das bleibende Sein Gottes in ihnen (Vgl. not. b) in Stand gesetzt werden, die Irrlehre zu überwinden (v. 4)[3]. Diese Geburt aus Gott, welche demnach das gesammte Verhalten des Menschen bestimmt, ist eine Gotteswirkung (I, 5, 1: ὁ γεννήσας); aber wie bei dem Sein Gottes in uns (not. b), ist dabei Gott nicht persönlich thätig gedacht, sondern das eigentlich wirksame ist die in Christo erkannte Gottesoffenbarung, die freilich mit seinem Wesen übereinstimmt

3) Wenn in dieser Stelle zuerst gesagt wird, daß sie in Folge ihres Seins aus Gott die Irrlehrer überwunden haben, und dies dann weiter begründet wird durch das Sein Gottes in ihnen, das nach not. b sich durch seinen Geist vermittelt, so erhellt, daß dieses wohl die rechte, alle Lüge aufdeckende Erleuchtung giebt, jenes aber die innere Bestimmtheit durch Gott, welche allein fähig und willig macht, die empfangene Offenbarung anzunehmen und ihr im Leben Folge zu geben. Denn Alles, was aus Gott geboren ist, überwindet die Welt (I, 5, 4), aus der uns die Versuchung zu allem Gottwidrigen entgegenkommt, mag dies nun die Lust zur Sünde oder die Neigung zur Irrlehre sein, und eben darum kann der Glaube, der die Welt überwindet (v. 5) oder nach v. 4 bereits überwunden hat, nicht der Glaubensanfang sein, welcher die erste Bedingung alles Heilslebens ist, sondern nur der im Kampf mit der Verführung bewährte Glaube, der erst aus der Geburt aus Gott hervorgeht (v. 1).

und darum eben die Wahrheit heißt (§. 147, b). Wie auf das Sein aus Gott, so kann daher auch das rechte sittliche Leben (I, 3, 19) und das Bekenntniß Christi, welches den Gegensatz gegen die Lüge der Irrlehrer bildet (I, 2, 21. 22), auf das Sein aus der Wahrheit zurückgeführt werden. Deshalb wird auch die Geburt aus Gott, welche das Sündigen unmöglich macht, I, 3, 9 vermittelt gedacht durch das (wirksame) Bleiben des σπέρμα in uns d. h. des Wortes Gottes, das hier, wie bei Petrus (§. 46) und Jacobus (§. 52), als der Same gedacht ist, aus welchem das neue (sittliche) Leben geboren wird [4]). Denn das Bleiben dieses Wortes Gottes in ihnen ist es ja, was nach I, 2, 14 den Jünglingen immer aufs Neue die Kraft giebt, den Argen zu überwinden, und daß es dies durch seine neugebärende Gottesmacht thut, zeigt I, 5, 4, wonach nur, was aus Gott geboren ist, die Welt überwindet. Dieses Wort, welches uns den Willen Gottes kundthut und daher durch die in ihm enthaltene Wahrheit vor dem Selbstbetruge, der uns unsere eigne Sünde ableugnen läßt, bewahren soll (I, 1, 8. 10), hat, wie die Wahrheit selbst (§. 147, b), die ja auch in uns bleiben soll (II, 2), eine befreiende und sittlich bestimmende Macht (Vgl. §. 146, d), durch die Gott selbst in uns wirksam wird. Dagegen ist der Geist auch hier bei Johannes nicht als der Mittler dieser Gotteswirkung gedacht, vielmehr erkennt man den Geist der Wahrheit daraus, daß sein Zeugniß von denen gehört wird, welche aus Gott sind (I, 4, 6) [5]).

d) Diejenigen, welche aus Gott geboren sind, heißen Gottes Kinder (τέκνα τοῦ θεοῦ: 1, 12. 13), vielleicht absichtlich niemals Söhne Gottes, um auch nicht scheinbar der einzigartigen Stellung des eingeborenen Sohnes Gottes zu nahe zu treten, wie auch auf diesen nie die Vorstellung des Geborenseins aus Gott angewandt wird (§. 145, a. Anm. 2). Damit ist nicht ausgeschlossen, daß die vollkommene Gottessohnschaft Christi ebenso eine vollendete sittliche Wesensähnlichkeit mit Gott voraussetzt, wie die Kindschaft der Gläubigen eine relative. Offenbar heißt Christus I, 3, 8 der Sohn Gottes wegen seiner Sündlosigkeit (v. 5) oder positiv wegen seiner gottgleichen Gerechtigkeit (v. 7. Vgl. 2, 29), und auch I, 1, 7 scheint der Name des Gottessohnes auf seine Sündlosigkeit hinzuweisen. Was aber bei ihm

---

4) Damit ist aber nicht zu verwechseln die gangbare (Vgl. Frommann, S. 191. Köstlin, S. 223. Meßner, S. 351), aber bei Johannes nirgends sich findende Combination, wonach die Geburt aus Gott der Beginn des ewigen Lebens im specifisch-johanneischen Sinne ist. Die Geburt aus Gott kann sich nach dem im Text zu I, 4, 7. III, 11 Gesagten erst verwirklichen in Folge der Erkenntniß Gottes, in welcher der Gläubige unmittelbar das ewige Leben hat (§. 146, c), sie bezieht sich also lediglich auf die neue Lebensbestimmtheit, in welcher sich das in der Gotteserkenntniß empfangene Heil (die ζωὴ αἰώνιος) nach außen hin auswirkt und darstellt.

5) Wie die ganze Vorstellung von einem Geborensein aus Gott specifisch-johanneisch ist, so ist die in den Christusreden sich findende Vorstellung von einem Geborenwerden aus Wasser und Geist (3, 5) nirgends von dem Apostel weiter verwerthet. Die ihm eigenthümliche unterscheidet sich übrigens von der petrinischen Vorstellung der Wiedergeburt (§. 46) und der paulinischen der Neuschöpfung (§. 84) dadurch, daß sie gar nicht auf die umzugestaltende Vergangenheit reflectirt. Selbst das ἄνωθεν γεννηθῆναι (3, 3. 7) weist mit seinem „vonvorne" nur auf den bereits in der ersten Geburt gesetzten Lebensanfang zurück.

seinem ursprünglichen Wesen nach stattfindet, das wird bei den Gläubigen gewirkt durch die Geburt aus Gott, deren Resultat, weil sie das ganze sittliche Leben bestimmt durch das offenbar gewordene Wesen Gottes, nur die sittliche Wesensähnlichkeit mit Gott sein kann. Am Nichtsündigen, an der Gerechtigkeit erkennt man die Gotteskindschaft (I, 3, 9. 10) [6]. Dies ist der Sinn, in welchem Jesus schon in der ältesten Ueberlieferung die Gotteskindschaft seinen Jüngern als das Ideal hinstellte (§. 21, c) [7], das freilich erreicht werden mußte, seit Gott selbst sich ihnen als Vater offenbart hatte. Auch hier ist aber dies Ideal nicht mit einem Male verwirklicht. Denen, die ihn im Glauben aufnehmen, hat Christus nicht die Gotteskindschaft selbst, wohl aber die Vollmacht (Vgl. 19, 10. 11) gegeben, Gotteskinder zu werden (1, 12); die letzte und höchste, für jetzt noch in ihrer Herrlichkeit unergründliche Verwirklichung dieses Ideals liegt sogar erst in der Vollendungszukunft (I, 3, 2). Aber so gewiß das Heil im Christenthum nie ein schlechthin zukünftiges, sondern immer bereits ein gegenwärtiges ist, verwirklicht sich dieses Ideal durch die Geburt aus Gott in dem *ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι* schon fortwährend. Nicht zwar in dem ewigen Leben, das keineswegs mit der Gotteskindschaft identisch ist, wie Frommann, S. 626 annimmt (Vgl. not. c. Anm. 4). Aber als solche, in deren weltüberwindendem Glauben [8]) sich die Geburt aus Gott bewährt, wissen sich die Christen als Gotteskinder (I, 5, 1. 2); als aus Gott geborene, welche die Gerechtigkeit thun (I, 2, 29), sind sie Gotteskinder (I, 3, 2), die man von den Teufelskindern wohl unterscheiden kann (v. 10). Aber sie wissen auch, daß sie das nicht geworden sind durch sich selbst, sondern daß Gott als ihr Vater in seiner höchsten Offenbarung ihnen (in Christo) seine höchste Liebe hat zu Theil werden lassen, um sie dadurch zu Gottes Kindern zu machen (I, 3, 1. Vgl. 4, 12). So fehlt auch hier natürlich im Begriffe der Gotteskindschaft das Bewußtsein der väterlichen Liebe nicht (Vgl. §. 147, c); aber dieselbe verwirklicht sich doch erst in der sittlichen Wesensähnlichkeit mit dem Vater.

---

6) Es erhellt daraus, daß die Kindschaft bei Johannes nicht wie bei Paulus (§. 83) den neuen Gnadenstand des Christen bezeichnet, nicht ein objectives Verhältniß zu Gott (Vgl. Frommann, S. 626), sondern eine subjective Beschaffenheit, in der darum die Welt die Gotteskinder so wenig erkennt, wie Gott selbst (I, 3, 1).

7) Auch sonst wird in den Christusreden unseres Evangeliums der Kindschaftsbegriff in diesem metaphorischen Sinne der sittlichen Wesensähnlichkeit genommen. Das Recht, sich Abrahams Kinder zu nennen, wird danach beurtheilt, ob man Abrahams Werke thut (8, 39. 40), und die, welche des Teufels Werke thun (8, 38. 41), werden als seine Kinder bezeichnet (8, 44).

8) Es ist nur ein scheinbarer Widerspruch, wenn der Glaube 1, 12 die Bedingung ist, unter welcher man allein die Vollmacht empfängt, Gottes Kind zu werden, und I, 5, 1 das Zeichen der vollzogenen Geburt aus Gott oder der damit gegebenen Gotteskindschaft. Denn dort ist das Glauben an seinen Namen die erste Stufe des Glaubens, die in Folge des empfänglichen Annehmens Christi beschritten wird (§. 149, a. Anm. 3); hier ist der Glaube an seine Messianität die Bewährung des Glaubens, welcher die Versuchung zur Irrlehre überwunden hat (I, 5, 4. 5). Vgl. not. c. Anm. 3.

§. 151. Das Halten der Gebote Gottes.

Das zur Heilserlangung Nothwendige wird auch dargestellt als eine aus der Liebe zu Gott hervorgehende Erfüllung seiner Gebote, die insbesondere den Glauben und die Bruderliebe fordern. a) Diese Erfüllung selbst aber und die Liebesgesinnung, aus der sie hervorgeht, wird durch die in Christo gegebene Gottesoffenbarung immer aufs Neue erzeugt. b) Die Erfüllung der göttlichen Gebote bleibt freilich in der empirischen Wirklichkeit des Christenlebens eine unvollkommene, und es kann sogar zur Todsünde des Abfalls kommen. c) Darum bedarf es, um die normale Entwicklung desselben zu sichern, eines Impulses, und dieser liegt im Blick auf die Vergeltung. d)

a) Wenn die im Glauben gewonnene Erkenntniß der in Christo gegebenen Gottesoffenbarung durch ihre lebenbestimmende Macht die Geburt aus Gott wirkt, die zur sittlichen Wesensähnlichkeit mit ihm führt, so scheint der Proceß des christlichen Lebens sich mit immanenter Nothwendigkeit zu vollziehen [1]), so daß es eines ihn normirenden Gesetzes nicht mehr bedarf. Dennoch verkennt Reuß, II, S. 485 eine wesentliche Seite der johanneischen Lehranschauung, wenn er leugnet, daß auch hier noch sehr häufig alles zur Heilserlangung nothwendige ganz in ATlicher Weise unter den Gesichtspunkt der Erfüllung eines göttlichen Gebots gestellt wird. Ganz wie in der synoptischen Ueberlieferung (§. 21, b) fordert Jesus das Halten d. h. das Thun seines Wortes (8, 51. Vgl. I, 2, 5: *τηρεῖν τὸν λόγον*), das mit dem Worte Gottes identisch ist (14, 23. 24. 17, 6), oder das Halten seiner Gebote (*τηρεῖν τὰς ἐντολάς*: 14, 15. 21), das zugleich ein Halten der Gebote Gottes ist (15, 10. Vgl. I, 2, 3. 4. 3, 22. 24. 5, 2. 3. II, 6), wie in der Apocalypse (§. 135, a. Vgl. §. 136, c) [2]). Die Erfüllung des göttlichen Willens, wie er sich in diesen Geboten ausspricht, ist hienach die Eine Heilsbedingung (I, 2, 17. Vgl. 13, 17), und diese Erfüllung ist, wie im A. T., das Thun der Gerechtigkeit (I, 2, 29. 3, 7. 10. Vgl. §. 24, a). Von diesem Gesichtspunkte aus erscheint der Glaube, sofern derselbe ohne ein freies Verhalten des Menschen nicht zu Stande kommt (§. 149, b), als das von Gott geforderte Werk (6, 29), als ein Halten des Wortes Gottes (17, 6. Vgl. v. 7. 8); seine Verweigerung als sträflicher Ungehorsam (3, 36. Vgl. §. 44, c. 82, d), ja als die eigentliche Sünde (16, 9, 9, 41. Vgl.

---

1) Ganz ähnlich erscheint auch in den Reden Jesu nach der ältesten Ueberlieferung die durch Jesum gebrachte neue Gottesoffenbarung als das wirkungskräftige Princip eines neuen gottähnlichen Lebens, welches mit innerer Nothwendigkeit durch dieselbe erzeugt wird (§. 21, c).

2) In diesem Sinne enthält die evangelische Verkündigung (I, 1, 5: ἀγγελία) immer zugleich ein Gebot (I. 3, 11), ja I, 2, 7 heißt es sogar von dem aus der Summa der evangelischen Verkündigung (v. 5) abgeleiteten Gebote, es sei das Wort, das sie vom Anfang an gehört haben, sofern dasselbe mit ihm immer nothwendig gegeben ist. Alle Sünde bleibt auch für den Christen ein Sichemancipiren von dem göttlichen Gesetze (I, 3, 4: ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία) und jedes Abweichen von der Norm desselben (ἀδικία: I, 1, 9. Vgl. 7, 18) Sünde (I, 5, 17: πᾶσα ἀδικία ἁμαρτία ἐστίν).

§. 125, d). Ausdrücklich nennt Johannes als Gebot Gottes den Glauben an Christum (I, 3, 23. Vgl. I, 5, 3—5 und dazu §. 150, c. Anm. 3) und fügt sodann die Liebe hinzu als das von ihm und durch ihn von Gott (I, 4, 21. II, 4) gegebene Gebot. Obwohl nemlich die Liebe insbesondere die nothwendige Wirkung der vollkommenen Gottesoffenbarung ist (§. 147, c), so proclamirt sie Jesus doch als das neue Gebot (13, 34. 15, 12. 17. Vgl. I, 4, 21), dessen Erfüllung das Zeichen seiner Jüngerschaft ist (13, 35) und das darum ganz, wie §. 25, b, als das vornehmste Gebot charakterisirt wird. Ebenso ist die Bruderliebe I, 2, 9. 10 das nächste Kennzeichen der Zugehörigkeit zum Reiche des Lichts (d. h. der Jüngergemeinde), 3, 10 das Hauptstück der δικαιοσύνη, v. 11 das mit der evangelischen Verkündigung von Anfang an gegebene Gebot (Vgl. II, 4—6), 3, 14. 15 das Kennzeichen des wahren Lebens und des Seins aus der Wahrheit (v. 18. 19). Wenn aber schon dem A. T. der Gedanke nicht fremd ist, daß alle Erfüllung der göttlichen Gebote aus der Liebe zu Gott hervorgehen muß (Vgl. §. 25, b), so wird hier dies aufs Stärkste hervorgehoben [3]) und damit alle Forderung an den Christen zusammengefaßt in die Liebesgesinnung gegen Gott, wie in den synoptischen Christusreden in das Trachten nach dem Reiche Gottes oder nach der Gerechtigkeit, das ja auch nur der Ausdruck der Liebe zu Gott ist (Vgl. §. 26, d. Anm. 3).

b) Diese Zusammenfassung aller Gebote in die Einheit der Liebe zu Gott wird nun für Johannes das Mittel, um die mehr gesetzliche Auffassung der Heilsbedingung mit der ihm eigenthümlichen Auffassung des Heilsprocesses auszugleichen, und eben dadurch erhält seine Mystik ihren durchweg praktischen Charakter und wird bewahrt vor allen quietistischen oder gar antinomistischen Abwegen. Wie jenes rein mystische Bleiben in Christo nach §. 149, c eins ist mit der Liebe zu ihm, aus welcher nach not. a. Anm. 3 das Halten seiner Gebote von selbst folgt, so ist nach §. 150, a das Bleiben in Gott ein solches liebevolles Sichversenken in ihn, aus welchem das Halten seines Wortes nothwendig hervorgehen muß. Daher heißt es I, 2, 5, daß wir aus dem Vollendetwerden der Liebe zu Gott, welches sich im Halten seines Wortes beweist, erkennen, daß wir in ihm sind, und daß das Bleiben in ihm sich bewähren muß in der Nachbildung des vorbildlichen Wandels Christi (v. 6). Da nun aber unserm Bleiben in Christo das Bleiben Christi in uns entspricht, das allein zu aller fruchtbringenden sittlichen Lebensthätigkeit befähigt (14, 4. 5. Vgl. §. 149, d), so erhellt, daß was von der einen Seite die psychologische Wirkung der Liebe ist, von der andern durch Christum selbst gewirkt erscheint, der unsere Liebe zu ihm mit seinem Gnadenwirken in uns erwidert. Ebenso klar ist es, daß unser Bleiben in Gott (oder

3) Wie bei Christo die Erfüllung der göttlichen Gebote aus der Liebe zu seinem Vater hervorgeht (14, 31), so ist auch hier das Thun des göttlichen Willens (I, 2, 17) nur die Folge der Liebe zum Vater, welche alle Liebe zur Welt ausschließt (v. 15. Vgl. Jac. 4, 4). Wie die Erfüllung der Gebote Jesu die Folge der Liebe zu ihm ist (14, 21), so ist die Erfüllung der göttlichen Gebote die Folge der Liebe zu Gott (I, 5, 2), die im Wandeln nach seinen Geboten besteht (II, 6) und ihr Halten leicht macht (I, 5, 3); im Halten seines Wortes vollendet sich die Liebe zu ihm (I, 2, 5). Insbesondere aber ist es die Bruderliebe d. h. die Erfüllung des vornehmsten Gebots, worin sich die Liebe zu Gott bewähren muß (I, 3, 17. 4, 20. 21).

die darin sich zeigende Liebe zu Gott) darum nothwendig die Erfüllung seiner Gebote schafft, weil es nichts anderes ist als die stets neue lebendige Aneignung der in Christo gegebenen vollen Gotteserkenntniß, von der wir §. 146, c und §. 147 sahen, wie sie durch sich selbst nothwendig das gesammte sittliche Leben bestimmt. Wie dies aber der Fall ist mit Bezug auf das Hauptgebot der Liebe, an dessen Erfüllung man nach 3, 18. 19 das Sein aus der Wahrheit erkennt, das darzustellen ist die eigentliche Aufgabe des zweiten Haupttheils des ersten Briefes [4]). Es gipfelt derselbe darin, daß wir nur lieben, weil er uns zuerst geliebt hat (I, 4, 19). Scheint hieraus zunächst zu folgen, daß wir den wiederlieben, der uns mit seiner Liebe zuvorgekommen (Vgl. v. 10), so muß doch die Liebe zu dem Erzeuger immer die Liebe zu den Miterzeugten mit einschließen (5, 1), und an diesem unbezweifelbaren allgemeinen Satze erkennen wir, daß wir die Kinder Gottes lieben, wann irgend (sobald) wir Gott lieben und diese Liebe im Thun seiner Gebote beweisen (v. 2) [5]). Aber grade daß sonach das neue Liebesleben, das durch die volle Gottesoffenbarung in uns erzeugt wird, in seinem tiefsten Grunde Liebe zu Gott

4) Um den nothwendigen Zusammenhang des Glaubens, auf dem die Theilnahme an dem Heilsgut der wahren Gotteserkenntniß beruht, und der Liebe, die er I, 3, 23 als die Grundgebote zusammenfaßt, darzustellen, geht Joh. von der aus I, 2, 5 bekannten Thatsache aus, daß nur von dem, der die Gebote Gottes hält, gesagt werden kann, daß er in Gott bleibt, fügt nun aber als das neue Moment hinzu, daß in ihm auch Gott bleibt (Vgl. §. 150, b), wie man aus dem Geist erkenne, den er uns gegeben hat (v. 24). Nachdem er nun festgestellt, wie man diesen Geist daraus erkenne, daß er die Fleischwerdung Christi bekennt (4, 1—3), kann er zeigen, daß wer, von diesem Geist belehrt, Gott erkennt, wie er in der Sendung seines Sohnes kundgeworden, ihn seinem Wesen nach als Liebe erkennt und, von diesem Wesen im tiefsten Lebensgrunde bestimmt (aus Gott geboren), selbst lieben muß (v. 7—10). Aber nicht nur in der Sendung des Sohnes wird uns Gottes Wesen kund; ihn, den niemand je gesehen hat, erkennen wir seinem Liebeswesen nach in vollkommener Weise dadurch, daß er sein Lieben an uns vollendet, indem er, in uns bleibend, in uns das gottähnliche Lieben wirkt (v. 12), das uns ja nach §. 150, d zu Gotteskindern macht (Vgl. 3, 1: ποταπὴν ἀγάπην δέδωκεν ἡμῖν ὁ θεός). Denn, daß er es ist, der in uns bleibt, wenn wir in ihm bleiben, erkennen wir aus dem uns mitgetheilten Geiste, dessen Zeugniß von Christo mit dem apostolischen übereinstimmt (v. 13. 14), so daß das Bekenntniß zu ihm von Gott selbst durch seinen Geist in uns gewirkt ist (v. 15. Vgl. §. 150, b). Haben wir so aber Gottes Liebe als sein eigentliches Wesen erkannt, so wissen wir, daß das Bleiben in der Liebe (was ja identisch ist mit dem Bleiben der Liebe in uns) nichts anders ist als das Bleiben in Gott und Gottes in uns, daß jenes nicht eine irgend wie vermittelte Folge von diesem, sondern mit diesem selbst gegeben ist (v. 16), weil in ihm die Liebe, welche das Wesen Gottes ausmacht, sich vollkommen unter uns realisirt (v. 17). Es ist hienach klar, daß das ἐν τούτῳ in v. 17 nur rückwärts bezogen werden kann (Vgl. Haupt z. d. St.) und das μεθ' ἡμῶν (Vgl. II, 2) zu τετελείωται gehört.

5) Die gangbare Erklärung dieses Satzes, wonach er besagen soll, daß die Gottesliebe ebenso das Zeichen der Bruderliebe ist, wie diese das Zeichen von jener, muß, wenn sie irgend einen Sinn haben soll, den Gedanken eintragen, daß wir die Bruderliebe als rechte erkennen, wenn sie in der von den göttlichen Geboten vorgeschriebenen Weise geübt wird, und sie übersieht, daß nicht ἐάν steht, wie immer in ähnlichen Wendungen (Vgl. 2, 3), sondern ὅταν.

ist, zeigt, wie diese Gottesoffenbarung immer aufs Neue selbst jene Liebesgesinnung in uns schafft, welche die Bedingung jedes Fortschritts im Heilsleben, wie im sittlichen Leben ist. Gott fordert also auch hier (wie §. 21, c) nur von uns, was er durch seine höchste Offenbarung selbst in uns schafft. Freilich kann der Beginn des Heilslebens im Glauben an Christum nicht eintreten ohne ein Verlangen nach dem Göttlichen (§. 149, b), worin immer schon der Keim der Liebe zu Gott liegt, aber dieser Keim wird in der Entwicklung des Heilslebens durch die Gottesoffenbarung in Christo immer reicher befruchtet und entfaltet. Freilich kann es zu solcher Entwicklung nicht kommen ohne ein immer neues liebevolles Sichhingeben an diese Gottesoffenbarung, aber dieses ist mit der durch sie erzeugten Liebe zu Gott immer von selbst gegeben[6]. Sie macht, daß aus der Liebe zu Gott die Erfüllung aller Gebote hervorgeht, und sie schafft diese Liebe selbst, der seine Gebote nicht mehr [illegible].

c) Betrachtet man das Christenleben von dem idealen Gesichtspunkte aus, [illegible] der sich selbst als neue Lebensmacht auswirkenden Gottesoffenbarung [illegible] beruht, so ist dasselbe mit einem Schlage vollendet. [illegible] unmittelbar das ewige Leben hat, so tritt mit dem Sein [illegible] auch die Geburt aus Gott ein, die alle Sünde un[illegible]. [illegible] geborene sündigt nicht (I, 5, 18), ja er kann [illegible] §. 150, c). Wer noch sündigt, der hat noch [illegible] Gottesoffenbarung in sich aufgenommen durch die Erkenntniß [illegible] III, 11. Vgl. §. 146, c), er ist noch gar nicht im Zustande [illegible] I, 2, 9—11. Vgl. §. 147, a). Aber sobald man das [illegible] geschichtlichen Gesichtspunkte aus betrachtet, wonach [illegible] Entwicklung eine stete Erfüllung der göttlichen Forderung [illegible] beständig die Möglichkeit da, daß derselben nicht ge[illegible]. Der aus Gott Geborene sich naturgemäß vor aller [illegible] muß Jesus doch den Vater um die Bewah[illegible] 15). Trotzdem wird jene Möglichkeit sich [illegible] §. 30, b). Auch die fruchtbringende Rebe [illegible] 15, 2. Vgl. 13, 10), auch der Gläubige wird [illegible] 10, 2, 1), er bedarf daher immer noch der [illegible] (I, 1, 7. 9. Vgl. 20, 23), des Fürsprechers beim [illegible] der brüderlichen Fürbitte (I, 5, 16), er muß sich selbst [illegible] von aller Sündenbefleckung (I, 3, 3: *ἁγνίζει*. [illegible]). Da aber *alle* normale christliche Lebensent[illegible] in Christo und Gott (not. b), so muß

[6] [illegible], daß für den Apostel der Liebe (§. 141, d) sich [illegible] Entwicklung des Christenlebens abhängt, in die Liebe [illegible], wie bei Paulus in den Glauben (§. 86, d), und doch [illegible] Hingeben an die Gnade, die all unser Heil schafft, sachlich [illegible] von jenem liebevollen Sichversenken in die Gottesoffenbarung [illegible] mit sich bringt.

[illegible] Gläubige muß immer wieder ermahnt werden, nicht zu sündigen I, 2, 1, [illegible] Liebe zu bleiben (I, 3, 18. 4, 7. Vgl. 15, 17), muß erinnert werden an [illegible] (I, 2, 6. 3, 16. 4, 11: ὀφείλει. Vgl. 13, 14), muß gewarnt werden [illegible] Weltliebe (I, 2, 15) und vor der Verführung (I, 3, 7. Vgl. 2, 26).

vor Allem dazu ermahnt werden (15, 4. I, 2, 28). Nach der idealen Anschauung ist mit dem Bleiben in Christo unmittelbar das Nichtsündigen gegeben (I, 3, 6), nach der gesetzlichen, die für die Betrachtung der empirischen Wirklichkeit des Christenlebens gar nicht entbehrt werden kann, wird, wie im A. T. (Vgl. §. 42, b. 44, c. 115, b), unterschieden zwischen läßlichen Sünden, die jenes Bleiben in Christo nicht aufheben (15, 2), bei welchen Gott, der größer ist als unser Herz, unser tiefstes Sein aus der Wahrheit erkennt, obwohl unser Herz sich immer neuer Verfehlungen dagegen bewußt ist (3, 19. 20)[8]), und zwischen einer Todsünde (I, 5, 17. Vgl. Num. 18, 22: חֵטְא לָמוּת), für deren Thäter das sonst allgemeine Gebot der Fürbitte nicht mehr gilt (v. 16), weil Gott solche Bitte nicht erhören kann (v. 14). Es ist das nicht, wie in den synoptischen Reden Jesu (§. 22, b) und bei Petrus (§. 42, b. 44, c), die endgültige Verstockung wider Christum, sondern, wie im Hebräerbriefe (§. 125, d), der Abfall von ihm, wodurch das Sein in Christo schlechthin aufgehoben wird, es ist das Nichtbleiben in ihm, durch welches man unrettbar dem Verderben verfällt (15, 6 und dazu §. 149, c)[9]).

d) Wenn vom idealen Gesichtspunkte aus das Christenleben sich mit immanenter Nothwendigkeit entwickelt, so scheint es zur Sicherung seiner normalen Entwicklung keines besonderen Antriebes zu bedürfen, und wenn der Gläubige unmittelbar das ewige Leben hat, so scheint damit der Gesichtspunkt der Vergeltung, welche der gegenwärtigen Leistung einen erst zukünftigen Lohn bestimmt, völlig ausgeschlossen. Sobald man aber den Proceß des Christenlebens als eine fortgesetzte Erfüllung göttlicher Gebote betrachtet (not. a), erscheint das zur Heilsaneignung nothwendige als eine Leistung, zu deren Sicherung es im Blick auf die nach not. c drohende Gefahr der Sünde

8) Die soviel mißdeutete Stelle redet nicht von einem Beschwichtigen unserer Herzen, was das πείθειν nun einmal nicht bezeichnen kann, auch nicht im Gegensatz zu dem καταγινώσκειν (Vgl. Huth. z. d. St.), da man wohl einen Zornigen überreden kann, daß er seinen Zorn fahren läßt und ihn so beschwichtigen (Vgl. Matth. 28, 14), aber selbst die (gewiß nicht gemeinte) Ueberredung des Herzens, daß es die Selbstanklage fallen lasse, noch nicht ein Beschwichtigen desselben genannt werden könnte. Es kann also nur gesagt sein, daß, wenn wir aus unserm wahrhaftigen Lieben (v. 18) erkennen, daß wir aus der Wahrheit sind, wir unser Herz, wenn wir gleichsam vor Gottes Angesicht unser Zwiegespräch halten, also mit ihm darüber verhandeln, wie wir wohl in Gottes Urtheil werden zu stehen kommen, überzeugen werden, daß, wenn auch unser Herz uns verklagt, doch Gott größer ist als dasselbe. Dies kann natürlich nicht auf seine vergebende Liebe gehen, da es durch den Hinweis auf seine Allwissenheit erläutert wird, aber auch nicht auf die Strenge seines Gerichts, von der wir unser uns verklagendes Herz nicht erst überzeugen dürfen, sondern nur darauf, daß er unser tiefstes ἐκ τῆς ἀληθείας εἶναι kennt, auch wenn sich dasselbe nach außen hin nicht so bewährt, wie es sich bewähren sollte.

9) Wenn einer, der das ewige Leben bereits im Glauben gehabt hat, aufhört in Christo zu sein und so das ewige Leben nicht bleibend in sich hat (I, 3, 15), so ist das eigentlich eine contradictio in adjecto. Der Apostel erklärt diese Thatsache, die mit der idealen Anschauung des Christenlebens im unlösbaren Widerspruch steht, dadurch, daß die abfälligen Glieder der Gemeinde ihre wahren Glieder nie gewesen seien (I, 2, 19). Sie haben also die Gottesoffenbarung in Christo in voller Wahrheit niemals angeeignet, und es kann darum aus ihrem Abfall nichts gegen die specifische Wirkungskraft derselben geschlossen werden (Vgl. §. 30, c).

und des Abfalls eines kräftigen Impulses bedarf. Wie Jesus selbst, sofern er sich unter das göttliche Gebot gestellt weiß, den Empfang dessen, was ihm nach seinem Wesen und Beruf gehörte, als eine Vergeltung für sein Verhalten auf Erden auffaßt (§. 144, d. Anm. 9), so kann auch Alles, was im Fortschritt des Heilsprocesses mit dem Anfange nothwendig von selbst gegeben ist, unter den Gesichtspunkt der Vergeltung gestellt werden, welche der Antrieb werden soll zur Sicherung der zur Heilsaneignung nothwendigen menschlichen Leistung [10]). Wenn in vielen solchen Aussagen nur die irdische Vollendung des in der Leistung Erstrebten der verheißene Lohn ist, so kann doch auch, wie §. 32, c, ihre zukünftige Vollendung als solcher in den Blick gefaßt werden, da Johannes nach §. 148, c von dem bereits gegenwärtigen ewigen Leben noch die jenseitige Vollendung desselben wohl unterscheidet. In diesem Sinne wird der Blick auf die mit der Parusie Christi eintretende Vergeltung zum Motiv für das Bleiben in Gott, sofern nur dies uns die Zuversicht geben kann in Betreff der dann eintretenden definitiven Entscheidung (I, 2, 28). Eben darum muß die Liebe bei uns zur Vollendung kommen (in dem Bleiben in der Liebe, welches mit dem Bleiben in Gott identisch ist), damit wir Zuversicht haben am Tage des Gerichts, weil wir dann, obwohl noch in der Welt, doch wie Christus selbst bereits in voller Gemeinschaft mit dem Vater stehen und die dann völlig gewordene Liebe alle Furcht austreibt, die ja ihre Strafe schon in sich selber trägt, da sie nur der Ausdruck des gestörten (also nicht zur Vollendung gekommenen) Liebesverhältnisses mit Gott ist, welches der tiefste Grund unsers neuen Liebeslebens sein muß (I, 4, 17. 18) [11]). Da aber das Bleiben in Christo oder die Liebe zu Gott

10) Es erinnert ganz an die Art, wie Jesus nach §. 32, b gern die Aequivalenz von Lohn und Leistung hervorhebt, wenn er hier dem Bleiben in ihm als Lohn sein Bleiben in uns verheißt (15, 4), obwohl dadurch doch nur naturgemäß die im Glauben aufgenommene Gottesoffenbarung in uns wirksam wird. Ebenso verheißt er unserer im Gehorsam bewährten Liebe zu ihm als Lohn seine Liebe zu uns (14, 21. Vgl. 15, 10. 14), die uns die höchste Gabe der Geistesmittheilung vermittelt (14, 15. 16), oder die Liebe des Vaters (14, 21. 23), welche uns nach dem Zusammenhange von 16, 27 der Gebetserhörung (v. 26, vgl. v. 23) gewiß macht, und diese Erhörung ist auch beim Apostel eine Folge des aus der Liebe fließenden Gehorsams in der Erfüllung seiner Gebote (I, 3, 22. Vgl. 9, 31).

11) Die schon am Schlusse von Anm. 4 abgewiesene gangbare Deutung von v. 17 zeigt sich als eine verfehlte namentlich auch an ihrer Unfähigkeit, den Satz mit ἵνα zu erklären. Nimmt man dasselbe als reine Objectspartikel, so begreift sich nicht, wie die Vollendung der Liebe überhaupt in der Parrhesie Gott gegenüber b e s t e h e n kann, und legt man irgendwie den Zweckbegriff hinein (Vgl. de W. Huth. z. d. St.), so ist das Perf. τετελείωται unerträglich. Dagegen hat schon Haupt auf den Parallelismus mit der Stelle I, 2, 28 hingewiesen, wo auch von dem Bleiben in Gott die Parrhesie am Tage des Gerichts abhängig gemacht wird, woraus dann mit Nothwendigkeit folgt, daß das tert. comp mit dem Sein Christi, das, wie 3, 3. 7, nur in der Beschaffenheit dieses Seins liegen kann, in seinem bleibenden Sein in Gott zu suchen ist, das selbstverständlich jede Furcht vor dem Gericht ausschließt. Dasselbe wird aber v. 18 nur von der andern Seite her nachgewiesen, wonach sich eben in dem mit dem Bleiben in Gott identischen Bleiben in der Liebe das Wesen der göttlichen Liebe bei uns vollkommen verwirklicht. Denn eine τέλεια ἀγάπη, wie sie alle Furcht austreibt, ist eben die ἀγάπη τετελειωμένη in v. 17, und wenn

sich im Halten seiner Gebote bewährt, so konnte Jesus auf den Tag der Auferstehung hinweisen als auf den Zeitpunkt, wo das Schicksal der Einzelnen je nach ihrem Thun ein entgegengesetztes wird (5, 29) und 12, 25. 26 seinem die Selbstaufopferung nicht scheuenden Diener ganz in synoptischer Weise (Matth. 10, 39. Luc. 14, 11 und dazu §. 32, b) die äquivalente Vergeltung im Jenseits in Aussicht stellen. In diesem Sinne ermahnt der Apostel, im Hinblick auf die herrliche Aussicht, welche die Christenhoffnung eröffnet (I, 3, 2), zum Streben nach der Sündenreinheit (v. 3), weil jede Sündenbeflecktung von diesem seligen Ziele ausschließt, und warnt vor der Verführung zum Abfall durch den Hinweis auf den drohenden Verlust des vollen Lohnes (II, 8: ἵνα — μισθὸν πλήρη ἀπολάβητε) im Jenseits.

Viertes Capitel.

Die geschichtliche Verwirklichung des Heils.

---

§. 152. Die vorbereitende Gottesoffenbarung.

Israel besaß eine Gottesoffenbarung in der Prophetie, deren letzter Träger der Täufer war, und deren Aufgabe war, von Christo zu zeugen. a) Dieses Zeugniß hat eine bleibende Bedeutung, sofern es zu dem Glauben an den Sohn Gottes führen soll. b) Auch das Gesetz, obwohl es für die Gegenwart des Apostels bereits abrogirt ist, ist eine Gottesoffenbarung, welche für die Gottesoffenbarung in Christo empfänglich macht, und dient so zur positiven Vorbereitung auf dieselbe. c) Aber das Eigenthumsvolk des Logos hat seiner Mehrzahl nach das Heil nicht angenommen, während dasselbe in der Heidenwelt empfängliche Seelen fand. d)

a) Schon das Judenthum besaß eine Gotteserkenntniß, der gegenüber die der Samaritaner als ein Nichtkennen Gottes bezeichnet wird (4, 22) [1]), es muß also schon in der ATlichen Zeit eine Gottesoffenbarung gegeben ha-

auch hier vom Lieben überhaupt geredet ist, so sahen wir doch not. b, wie unzertrennlich das Lieben Gottes von dem Lieben der Brüder ist, so daß die Anwendung sehr wohl auch auf jenes gemacht werden kann.

1) Allerdings ist die Gotteserkenntniß der Juden nur eine relative und hört auf Gotteserkenntniß zu sein, sobald sich Gott in Christo vollkommen offenbart hat (7, 28. 8, 19. 55. 15, 21. 16, 3. Vgl. §. 147, c), aber so lange sie der gegebenen Stufe der Gottesoffenbarung entspricht, ist sie eine wahre Erkenntniß und wird, wie jede Stufe derselben, als Erkenntniß schlechthin bezeichnet (§. 149, a. Anm. 3). Auch die Samaritaner hatten ja eine Gotteserkenntniß, aber weil sie durch ihre Verwerfung der Prophetie von der höheren Stufe der Gottesoffenbarung in Israel sich ausgeschlossen hatten, nennt sie Jesus ein οὐκ εἰδέναι. Selbst die Gotteserkenntniß im Christenthum ist ja nach I, 3, 2 noch nicht die höchste, aber als die der Offenbarung Gottes in Christo entsprechende heißt sie überall die Erkenntniß schlechthin.

ben, was Köstlin, S. 88 mit Unrecht leugnet. Freilich sagt schon das A. T. selbst (Exod. 33, 20), daß es damals kein unmittelbares Schauen Gottes gab, wie der Sohn es beim Vater hatte (6, 46) und die Christen es durch ihn haben können; aber es erging das Wort Gottes an Einzelne (10, 35. Vgl. 9, 29), oder sie sahen eine Erscheinung Gottes (5, 37) in der Vision oder Theophanie. Wenn Jesus dem Volk seiner Zeit beide Formen der prophetischen Offenbarung abspricht (5, 37), weil seit Jahrhunderten die Prophetie verstummt war, so will er damit constatiren, daß seine Zeitgenossen das Wort Gottes nur noch in den schriftlichen Aufzeichnungen jener früheren Offenbarungen besaßen (v. 38). Trotzdem war es ein Irrthum, wenn sie wähnten, durch den Besitz dieser Schriften das ewige Leben d. h. das wahre Heilsgut, wie es nur die vollendete Gottesoffenbarung vermittelt (§. 146), bereits zu haben (v. 39), und deshalb nicht mehr zu Christo kommen wollten, um es erst von ihm zu erhalten (v. 40). Denn diese Schriften hatten ihre wesentliche Bedeutung gerade darin, daß sie (d. h. Gott in ihnen) von Christo (v. 39. Vgl. v. 37. 46) oder seinem Schicksal (20, 9) zeugten, was auch hier vielfach durch die in ihm enthaltene vorbildliche Geschichte geschieht (3, 14. 6, 32, vielleicht auch 1, 52. Vgl. §. 73, c). Aber auch die Propheten konnten aus persönlicher Erfahrung von ihm zeugen; denn sie hatten ja selbst die Herrlichkeit des Logos geschaut (12, 41. Vgl. §. 145, a) und ihn reden gehört, wie daraus erhellt, daß sie ihn nach der messianischen Deutung des Apostels oft redend einführen (2, 17. 12, 38. 13, 18. 15, 25. Vgl. 74, c. 116, c) [2]). Als der letzte dieser Propheten kommt für den Apostel, und zwar ausschließlich wegen seiner *μαρτυρία* (1, 19), der Täufer in Betracht (§. 149, b), der auch eine Stimme Gottes gehört (1, 33) und eine Erscheinung gesehen hatte (1, 32. 34), in Folge derer er vom Sohn Gottes zeugen konnte. Aber seine Bedeutung muß aufhören, nachdem das Licht selbst in die Welt gekommen war (1, 7. 8. Vgl. 3, 29. 30) [3]). Denn trotz dieses ihres Zeugnisses vom Logos ist die Prophetie doch keineswegs ein Christenthum mitten im Judenthum (Vgl. Köstlin, S. 53); sie zeugt vielmehr immer nur von dem kommenden Träger der vollkommenen Gottesoffenbarung, diese selbst kann sie nicht geben. Irdischer Abkunft und irdischen Wesens kann auch der Prophet nur Irdisches reden, was sich auf die irdische Erscheinung des Messias bezieht (3, 31. Vgl. m. joh. Lehrbegriff S. 111), und wenn Jesus sein eignes Zeugniß, soweit es Irdisches betrifft, noch mit dem des Täufers zusammenfaßt (v. 11), so kann er, der vom Himmel gekommen, doch allein die himmlischen Dinge verkündigen (v. 12. 13. Vgl. v. 32. 33). Er kann es aber erst,

---

2) Es versteht sich nach dem Gesagten von selbst, daß die Stelle 10, 8 nur auf die zeitgenössischen Volksführer und nicht auf die Propheten des A. T.'s bezogen werden kann (Vgl. auch Scholten, S. 149).

3) Er war eine Leuchte, welche die Zeitgenossen zur Erkenntniß der Wahrheit führen konnte (5, 35), und Jesus läßt sein Zeugniß gelten, weil es denselben den Glauben und damit die Errettung vermitteln kann (v. 34). Aber er bedarf keines menschlichen Zeugnisses mehr, nachdem er vom Vater das Zeugniß seiner Werke empfangen hat (v. 36). Allerdings unterscheidet er von dem menschlichen Zeugniß des Täufers noch das Gotteszeugniß in den Schriften (v. 37—39), das doch auch nur von Propheten abgelegt war; aber nur weil der göttliche Ursprung dieser allgemein anerkannt war, die göttliche Sendung des Täufers aber nicht.

ichdem er im Fleisch erschienen (Vgl. §. 145), erst mit der Fleischwerdung
s Logos beginnt die volle Gottesoffenbarung und die messianische Zeit.
braham hat sich wohl auf den Tag des Messias gefreut in jubelnder Hoff-
ing, aber erst als der Messias auf Erden erschien, hat er ihn (vom Scheol
is) gesehen und seine Hoffnung ist Erfüllung geworden (8, 56).

b) Das Zeugniß der Prophetie hat seine Bedeutung keineswegs aus-
schließlich für das Judenthum (Vgl. Köstlin, S. 133). Nicht nur die un-
äubigen Juden weist Jesus darauf hin, daß die Schrift von ihm zeuge
ot. a), sondern auch den Jüngern zeigt er, wie sich in seinem Schicksal
e Schrift erfüllt (3, 18. 15, 25. 17, 12), und zwar ausdrücklich, damit sie
idurch zu dem Glauben gelangen, er sei der von der Schrift Geweissagte
3, 19. Vgl. a. a. O. S. 109). Vor Allem aber zeigt das ganze Evange-
im, wie wichtig dem Apostel auch für seine gläubigen Leser noch dieses
chriftzeugniß ist. Er hebt mit Nachdruck hervor, wie die Jünger in dem
iligen Eifer, mit dem Jesus den Tempel reinigt (2, 17), und in der Ein-
gsscene (12, 14—16) eine Schrifterfüllung gesehen haben, er weist in der
reuzigungsgeschichte eine Reihe von Erfüllungen ATlicher Schriftworte nach
9, 24. 28. 36. 37. Vgl. I, 5, 7. 8 und dazu §. 149, b. Anm. 4) und fin-
t bei Jesajas den Schlüssel zur Erklärung des Unglaubens, den Jesus bei
inem Volke fand (12, 38—40)[4]. Wenn er neben dem Zeugniß von Christo
cht so stark die Verheißung der Prophetie hervorhebt, so beweist das nicht,
iß es bei ihm doch eigentlich nur zu einer Accommodation an das Judenthum
mmt (Köstlin, S. 134. Vgl. Reuß, S. 477), sondern es hängt das da-
it zusammen, daß das messianische Heil ihm wesentlich die in der Person
hristi gegebene Gottesoffenbarung ist, zu deren gläubiger Annahme es nach
149, b eines Zeugnisses über diese Person bedarf. Und doch sieht auch
esus selbst 6, 45. 7, 38 in den Propheten die Segnungen der messianischen
eit geweissagt, und das Evangelium weist mit einer Geflissentlichkeit, wie
ır eines der synoptischen, nach, daß er der im A. T. verheißene und vom
olk erwartete Bringer der Heilsvollendung sei. Schon bei dem Auftreten
s Täufers handelt es sich sofort um die volksthümliche Messiasfrage (1,
). 25. 3, 28). Schon die ersten Jünger bekennen auf Grund des Zeug-
sses, das der Täufer von seiner Gottessohnschaft (im messianischen Sinne)
gelegt (1, 34), daß sie in Jesus den Messias gefunden haben (v. 42), von
elchem Moses und die Propheten geschrieben (v. 46), den zum König Is-
iels bestimmten Gottessohn (v. 50). Er selbst giebt sich dem samaritani-
hen Weibe als den erwarteten Messias zu erkennen (4, 25. 26. Vgl. v. 29.
2), und das Volk will, nachdem es in ihm den Deutr. 18, 15 verheißenen
ropheten erkannt, ihn zum Könige ausrufen (6, 14. 15). Auch hier er-
robt sich der Glaube der Jünger im Moment der Krisis durch das Bekennt-

---

4) Die Citate werden bei Johannes meist als Schriftworte schlechthin eingeführt (εἶπεν
γραφή: 7, 38. 19, 37. Vgl. 13, 18. 19, 24. 28. 36: ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ; γε-
ιαμμένον ἐστίν: 2, 17. 6, 31. 12, 15, zuweilen mit dem Zusatze ἐν τῷ νόμῳ oder ἐν
ῖς προφήταις: 10, 34. 15, 25. 6, 45), nur 1, 23. 12, 38. 39 wird Jesajas redend
ngeführt (Vgl. §. 74, a. 136, b). Sie sind mit Ausnahme zweier Sacharjacitate aus
n Psalmen und Jesajas entnommen, folgen bis auf jene beiden (12, 15. 19, 37. Vgl.
poc. 1, 7) dem Septuagintatext und sind zum Theil sehr frei behandelt (12, 15. 40. 13,
). 15, 25 und besonders das kaum mehr kenntliche 7, 38. Vgl. §. 74, b).

Glaubens erfüllte, so erfüllt jenes die zweite (Vgl. §. 149, b), indem es die innere Zuständlichkeit wirkt, die allein für die Gottesoffenbarung in Christo empfänglich macht. Nur der kann das Göttliche in Christo erkennen, der den göttlichen Willen thun will (7, 17), und das will nur recht, wer Gott lieb hat. Wenn die Liebe zu Gott, welche die bleibende Bedingung für die normale Entwicklung des Heilslebens ist, durch die Gottesoffenbarung in Christo selbst bewirkt wird (§. 151, b), so muß die Liebe zu Gott, welche zum ersten Erkennen Christi führt, in analoger Weise durch die vorbereitende Gottesoffenbarung gewirkt sein[10]).

d) Israel war die Stätte der Gottesoffenbarung, die in der Prophetie und im Gesetze gegeben und, wie alle Gottesoffenbarung (1, 4. 9), durch den Logos vermittelt war. Es ist darum das Eigenthumsvolk des Logos (1, 11)[11]) oder die Heerde Jehova's (Vgl. §. 45, a), die er in die Hürde der ATlichen Theokratie eingeschlossen (10, 16), und diese selbst erscheint in der Parabel 8, 35 als das Hauswesen Gottes (§. 117, b). Es ist demnach auch hier die heilsgeschichtliche Bedeutung Israels festgehalten, für welche es durch seine Gottesoffenbarung vorbereitet ist. Weil das messianische Heil aus den Juden herkommt (Vgl. Apoc. 12, 1—5 und dazu §. 130, c), darum besitzt es die Gotteserkenntniß (4, 22). Damit der Messias dem Volke Israel offenbart werde, kommt Johannes zu ihm mit seiner Wassertaufe, ihm den Weg zu bereiten (1, 31. Vgl. v. 23). Jesus beschränkt ganz wie §. 28, d seine irdische Wirksamkeit auf Israel (Vgl. 11, 51). Nach kurzer, ihm mehr abgenöthigter als gesuchter Wirksamkeit in Samarien wendet er sich sofort wieder seiner πατρίς (4, 44) zu, und als man ihm sagt, daß unter den Hellenen das Verlangen erwacht sei, ihn zu sehen (12, 22), sieht er darin die Stunde seiner Verherrlichung gekommen, die ihm durch den Tod hindurch zu Theil werden soll (v. 23. 24). Seine irdische Wirksamkeit war nach göttlicher Be-

10) In der That aber ist die Liebe zu Gott die Grundforderung des Gesetzes (Vgl. §. 25, b), und bei wem das Gesetz nicht, wie bei Paulus (§. 58, b), stets den Widerspruch des natürlichen Menschen aufgeregt hatte, den mußte es zum Streben nach der Erfüllung des erkannten Gotteswillens (7, 17) antreiben, wie es bei unserm Apostel gethan, und ihn so positiv für die Gottesoffenbarung in Christo vorbereiten, während bei Paulus das Gesetz nur negativ auf Christum vorbereiten kann, indem es zeigt, wie es ohne ihn kein Heil giebt (§. 72, b). Auch bei Jacobus (§. 54, a) und in gewissem Sinne selbst bei Paulus (§. 88, c) fanden wir übrigens die Liebe zu Gott, sofern sie die Empfänglichkeit für das Heil sicher stellt, zur Bedingung der Erwählung gemacht, und daß das durch die vorbereitende Gottesoffenbarung geweckte religiös-sittliche Streben für das Empfangen der Heilsbotschaft empfänglich macht, lehrt schon Petrus (Act. 10, 34. 35). Indem Johannes aber die Wirkung der vorbereitenden Gottesoffenbarung mit denselben Ausdrücken bezeichnet, wie die der vollendeten in Christo, hebt er die wesentliche Verwandtschaft beider aufs Stärkste hervor (Vgl. §. 141, a), ohne damit der specifischen Bedeutung des in Christo gegebenen Heils irgend zu präjudiciren, da er ja auch sonst das Wesen der Sache auf den verschiedensten Entwicklungsstufen mit demselben Ausdruck bezeichnet (§. 141, c).

11) Wenn Israel τὰ ἴδια (οἱ ἴδιοι) des Logos genannt wird, wie die Apostel οἱ ἴδιοι des Fleischgewordenen sind (13, 1), so liegt darin, daß er jenes, wie diese (15, 16) erwählt hat, und da es zwischen dem Vater und dem Sohne kein getrenntes Eigenthum giebt (17, 10), so ist Israel auch hier das auserwählte Eigenthumsvolk Jehova's, wie im A. T.

freilich, der übrigens die Hohepriesterwürde so hoch hält, daß er ihren Träger als (freilich unbewußtes) Organ göttlicher Weissagung betrachtet (11, 51), war nach dem Falle des Tempels die Abrogation des ATlichen Gesetzes als göttlich gewollte entschieden (Vgl. §. 141, a). Die Objectivität, mit welcher er von der Reinigung (2, 6), den Festen (5, 1. 7, 2), dem Passah (2, 13. 6, 4. 11, 55) der Juden redet, zeigt deutlich, daß diese jüdischen Gebräuche (Vgl. auch 19, 40. 42) in seinem Kreise keine Nachachtung mehr fanden; für ihn ist die Stunde bereits angebrochen, wo die Anbetung in Geist und Wahrheit die Anbetung in Jerusalem aufhebt (4, 21). Er kennt nur noch das Gebot, das in der evangelischen Botschaft selbst liegt und das nun bereits ein altes geworden (I, 2, 7. 3, 11. II, 5). Daß es aber schon im Gesetz des A. T's., das ja auch Gott als den Gerechten und Heiligen offenbart (Vgl. §. 147, b), eine, wenn auch der vorbereitenden Offenbarungsstufe entsprechende, erst theilweise Wahrheitsoffenbarung gab [9], erhellt daraus, daß Jesus auf dem Gebiete desselben solche vorfindet, welche die Wahrheit thun (3, 21) und aus der Wahrheit sind, weil sie sich durch sie bestimmen lassen (18, 37); und daß dies eine der NTlichen analoge Gottesoffenbarung war, erhellt daraus, daß die, welche die Wahrheit thun, in Gott (3, 21) und aus Gott (8, 47) sind ganz wie die, in welchen die NTliche Offenbarung wirksam geworden (§. 150). Es wird sogar vorausgesetzt, die Juden hätten Gottes Kinder sein (8, 42) und ihn lieben können (5, 42), wenn sie die ATliche Gottesoffenbarung recht genützt hätten (v. 39), ja es hätte dies der Fall sein müssen, wenn sie für die Gottesoffenbarung in Christo empfänglich sein wollten; denn nur die, welche die Wahrheit thun in Gott, kommen zum Licht (3, 21), nur die, welche aus Gott und aus der Wahrheit sind, hören Christi Wort und nehmen es an (8, 47. 18, 37), kommen also zum Glauben. Auch das Gesetz ist demnach eine vorbereitende Offenbarung, wie die Prophetie. Wenn diese durch ihr Zeugniß die erste Bedingung für die Entstehung des

---

redet (8, 17. 10, 34) oder den Jüngern gegenüber zeigt, daß eben das Gesetz, auf Grund dessen sie ihn angeblich hassen, ihren Haß als grundlosen verurtheile (15, 25), so folgt daraus nicht, daß er, der sich nach 4, 22 ganz als Jude weiß, mit diesem Gesetze nichts zu thun haben will. Allerdings proclamirt er für seine Jünger ein neues Gebot (13, 34. Vgl. §. 151, a), aber nicht als ob das Gebot der Liebe dem A. T. fremd wäre (Vgl. §. 25, b), sondern weil die Liebe, die er fordert, die nach seinem Vorbilde geübte vollkommene Liebe ist (Vgl. §. 147, c). Auch hier also ist das neue Gebot, das die vollendete Gottesoffenbarung bringt, nur die vollkommene Erfüllung des ATlichen (Vgl. §. 24).

9) Wenn er der Gesetzesoffenbarung durch Moses die Mittheilung der Gnade und Wahrheit durch Christum gegenüberstellt (1, 17), so ist damit nicht jene als etwas unwahres oder ungöttliches bezeichnet (Vgl. Köstlin, S. 54), sondern nur der fordernden Gesetzesoffenbarung gegenüber die vollendete Offenbarung dadurch charakterisirt, daß sie die Gnadengabe der vollen Wahrheit bringt. Wenn dabei zwischen der theilweisen Wahrheit, die aber, weil auf göttlicher Offenbarung beruhend, doch keine Unwahrheit involvirt, und zwischen der vollen Wahrheit im Ausdruck nicht unterschieden wird, so liegt das an der §. 141, c charakterisirten johanneischen Eigenthümlichkeit (Vgl. not. a. Anm. 1). Außer dieser Stelle, die an den petrinischen Gebrauch des Wortes (§. 45, b) erinnert, kommt übrigens der Begriff der χάρις, wie in der Apocalypse (§. 135, c), nur noch in dem stereotypen Segenswunsch des Briefeinganges (II, 3) vor.

Glaubens erfüllte, so erfüllt jenes die zweite (Vgl. §. 149, b), indem es die innere Zuständlichkeit wirkt, die allein für die Gottesoffenbarung in Christo empfänglich macht. Nur der kann das Göttliche in Christo erkennen, der den göttlichen Willen thun will (7, 17), und das will nur recht, wer Gott lieb hat. Wenn die Liebe zu Gott, welche die bleibende Bedingung für die normale Entwicklung des Heilslebens ist, durch die Gottesoffenbarung in Christo selbst bewirkt wird (§. 151, b), so muß die Liebe zu Gott, welche zum ersten Erkennen Christi führt, in analoger Weise durch die vorbereitende Gottesoffenbarung gewirkt sein [10]).

d) Israel war die Stätte der Gottesoffenbarung, die in der Prophetie und im Gesetze gegeben und, wie alle Gottesoffenbarung (1, 4. 9), durch den Logos vermittelt war. Es ist darum das Eigenthumsvolk des Logos (1, 11) [11]) oder die Heerde Jehova's (Vgl. §. 45, a), die er in die Hürde der ATlichen Theokratie eingeschlossen (10, 16), und diese selbst erscheint in der Parabel 8, 35 als das Hauswesen Gottes (§. 117, b). Es ist demnach auch hier die heilsgeschichtliche Bedeutung Israels festgehalten, für welche es durch seine Gottesoffenbarung vorbereitet ist. Weil das messianische Heil aus den Juden herkommt (Vgl. Apoc. 12, 1—5 und dazu §. 130, c), darum besitzt es die Gotteserkenntniß (4, 22). Damit der Messias dem Volke Israel offenbart werde, kommt Johannes zu ihm mit seiner Wassertaufe, ihm den Weg zu bereiten (1, 31. Vgl. v. 23). Jesus beschränkt ganz wie §. 28, d seine irdische Wirksamkeit auf Israel (Vgl. 11, 51). Nach kurzer, ihm mehr abgenöthigter als gesuchter Wirksamkeit in Samarien wendet er sich sofort wieder seiner πατρίς (4, 44) zu, und als man ihm sagt, daß unter den Hellenen das Verlangen erwacht sei, ihn zu sehen (12, 22), sieht er darin die Stunde seiner Verherrlichung gekommen, die ihm durch den Tod hindurch zu Theil werden soll (v. 23. 24). Seine irdische Wirksamkeit war nach göttlicher Be-

10) In der That aber ist die Liebe zu Gott die Grundforderung des Gesetzes (Vgl. §. 25, b), und bei wem das Gesetz nicht, wie bei Paulus (§. 58, b), stets den Widerspruch des natürlichen Menschen aufgeregt hatte, den mußte es zum Streben nach der Erfüllung des erkannten Gotteswillens (7, 17) antreiben, wie es bei unserm Apostel gethan, und ihn so positiv für die Gottesoffenbarung in Christo vorbereiten, während bei Paulus das Gesetz nur negativ auf Christum vorbereiten kann, indem es zeigt, wie es ohne ihn kein Heil giebt (§. 72, b). Auch bei Jacobus (§. 54, a) und in gewissem Sinne selbst bei Paulus (§. 88, c) fanden wir übrigens die Liebe zu Gott, sofern sie die Empfänglichkeit für das Heil sicher stellt, zur Bedingung der Erwählung gemacht, und daß das durch die vorbereitende Gottesoffenbarung geweckte religiös-sittliche Streben für das Empfangen der Heilsbotschaft empfänglich macht, lehrt schon Petrus (Act. 10, 34. 35). Indem Johannes aber die Wirkung der vorbereitenden Gottesoffenbarung mit denselben Ausdrücken bezeichnet, wie die der vollendeten in Christo, hebt er die wesentliche Verwandtschaft beider aufs Stärkste hervor (Vgl. §. 141, a), ohne damit der specifischen Bedeutung des in Christo gegebenen Heils irgend zu präjudiciren, da er ja auch sonst das Wesen der Sache auf den verschiedensten Entwicklungsstufen mit demselben Ausdruck bezeichnet (§. 141, c).

11) Wenn Israel τὰ ἴδια (οἱ ἴδιοι) des Logos genannt wird, wie die Apostel οἱ ἴδιοι des Fleischgewordenen sind (13, 1), so liegt darin, daß er jenes, wie diese (15, 16) erwählt hat, und da es zwischen dem Vater und dem Sohne kein getrenntes Eigenthum giebt (17, 10), so ist Israel auch hier das auserwählte Eigenthumsvolk Jehova's, wie im A. T.

stimmung an Israel gebunden, erst nach seinem Tode konnte seine Verherrlichung unter den Völkern beginnen, erst als der erhöhte konnte er Alle zu sich zu ziehen suchen (v. 32). Allerdings aber schließt auch hier seine Wirksamkeit mit dem Resultat, daß alle Arbeit an dem auf seine Ankunft heilsgeschichtlich vorbereiteten Volke verloren war, weil diese Vorbereitung an ihm im Großen und Ganzen ihren Zweck nicht erreicht hatte [12]). Wohl gab es etliche unter ihnen, die Gott wahrhaft angehörten (17, 6. 9), weil sie durch die vorbereitende Gottesoffenbarung sich hatten empfänglich machen lassen, die als die Schafe Christi (10, 14) seine Stimme hörten (v. 3) und ihr folgten (v. 27), während sie die Stimme der falschen Volksführer, die sie von ihm abwendig machen wollten, nicht hörten (v. 8). Aber das Eigenthumsvolk des Logos im Großen und Ganzen nahm den in der Welt erschienenen nicht auf (1, 11). Diese weltgeschichtliche Thatsache, die damals bereits tragisch constatirt war, hat den Apostel innerlich losgelöst von seinem Volke (§. 141, a). Er spricht von den Juden (*οἱ Ἰουδαῖοι*) nur noch als von den Repräsentanten des Unglaubens. Dagegen nimmt er an, daß Strahlen des Lichts, welches der Logos von Anfang an allen Menschen gespendet (1, 4. 9), auch in die Heidenwelt gefallen und dort aufgenommen und wirksam geworden waren. In Folge dessen gab es hin und her zerstreut, wie eine Diaspora des wahren Eigenthumsvolkes, auch dort Gotteskinder, die nur gesammelt (11, 52) und der Leitung des guten Hirten unterstellt zu werden brauchten, dem sie ihrem innersten Wesen nach als seine Schafe angehörten (10, 16). So handelte es sich zuletzt Christo gegenüber nicht um den Unterschied des Judenthums oder Heidenthums, sondern darum, ob hier oder dort die vorbereitende Gottesoffenbarung, die der Logos vermittelte, aufgenommen war und die innere Zuständlichkeit hergestellt hatte, welche für die vollendete Gottesoffenbarung empfänglich machte und welche sich an dem Gegensatz des *ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν* und des *φαῦλα πράσσειν* offenbarte (3, 20. 21).

§. 153. Der Sieg über den Teufel.

Die gesammte Menschheit ist für das Heil bestimmt und bedarf desselben, weil sie unter der Herrschaft des Teufels steht. a) Der Teufel ist der Urheber der Sünde, indem er, dessen Wesen die Mordlust und die Lüge ist, die Menschen zur Sünde verführt, um sie ins Verderben zu bringen. b) Diejenigen, welche sich der Einwirkung des Teufels ergeben und seine Kinder werden, sind für die Gottesoffenbarung in Christo unempfänglich und ver-

---

12) Die gegenwärtige Generation der Israeliten hatte das Wort Gottes nicht angeeignet (5, 38), wie alle Gottesoffenbarung angeeignet werden muß, wenn sie wirksam werden soll (8, 37). Darum hatte es in ihnen nicht die Liebe zu Gott gewirkt und sie zu Kindern Gottes gemacht (5, 42. 8, 42). Sie waren wohl Abrahams Samen (8, 37), aber nicht echte Abrahamskinder im Sinne der sittlichen Wesensähnlichkeit (v. 39), sie gehörten nicht wahrhaft zu der Heerde Jehova's, die er dem messianischen Oberhirten verliehen, waren nicht seine Schafe (10, 26), die er sofort als solche erkennt (v. 14. 27). Darum erkannten sie ihn nicht, als er kam seine Heerde zu weiden (v. 14), und glaubten nicht (v. 26).

fallen dem göttlichen Verstockungsgericht, das Jesus selbst durch seine Erscheinung vollzieht. c) Außerhalb dieses Kreises hat Christus die Macht des Teufels gebrochen, und seine Gläubigen besiegen ihn. d)

a) Wie die heilsgeschichtliche Erwählung Israels nicht ausschloß, daß der Logos auch in der Heidenwelt wirkte, so ist überhaupt die ganze Menschenwelt[1]) der Gegenstand der göttlichen Liebe, welche sich in der Sendung des Sohnes offenbart hat (3, 16). Gott hat seinen Sohn an sie gesandt (3, 17. 10, 36. 17, 18. I, 4, 9), derselbe ist zu ihr gekommen (1, 9. 3, 19. 6, 14. 11, 27. 12, 46. 16, 28. 18, 37. Vgl. I, 4, 1. II, 7) und redet zu ihr (8, 26), um sie schließlich wieder zu verlassen (16, 28). Die gesammte Menschheit ist also zum Heil bestimmt. Christus ist das Sühnmittel für die ganze Welt (I, 2, 2), und ihre Gewinnung bleibt das letzte Ziel seines Gebetes (17, 21. 23.[2]) Vgl. 14, 31). Die gesammte Menschheit aber bedarf des Heiles, weil sie Sünde hat (1, 29), sie bedarf des Lichtes (8, 12. 9, 5), des Lebens (6, 33. 51), der Errettung (3, 17. 4, 42. 12, 47. I, 4, 14). Der Grund davon liegt darin, daß der Teufel hier, wie §. 23, a, die gesammte Menschheit beherrscht (14, 30: *ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου*). Dieser Zustand der Dinge ist freilich kein an sich nothwendiger, es wird nur constatirt, daß er gegenwärtig vorhanden ist. Daher wird der Teufel gern bezeichnet als *ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου* (12, 31. 16, 11) und die Welt, sofern sie in ihrem gegenwärtigen Zustande sein Herrschaftsgebiet ist, heißt *ὁ κόσμος οὗτος* (8, 23. 12, 31. I, 4, 17). Des Teufels Macht ist es also, von welcher der Mensch beherrscht wird, wenn ihn die Sünde knechtet (8, 34)[3]).

b) Der Teufel (*ὁ διάβολος*: 8, 44. 13, 2. I, 3, 8. 10, *ὁ σατανᾶς*: 13, 27, *ὁ πονηρός*: 17, 15. I, 2, 13. 14. 3, 12. 5, 18. 19) ist nicht ein

---

1) Der Begriff des κόσμος ist bei Johannes genau wie bei Paulus (§. 67, a) ausgeprägt, während sonst im urapostolischen Lehrtropus sich außer in den Evangelien (§. 138, c. Anm. 7) nur Hebr. 11, 7. 38 ein Uebergang zu der paulinischen Fassung zeigt. Nur selten steht ὁ κόσμος vom Universum (17, 5. 24. 21, 25) oder von der irdischen Welt (16, 21. I, 3, 17. Vgl. sonst γῆ: 3, 31. 12, 32. 17, 4), welche meist näher als ὁ κόσμος οὗτος bezeichnet wird (9 39. 11, 9. 12, 25. 13, 1. 18, 36). Den Uebergang zur Bezeichnung der in dieser Welt befindlichen Menschen bildet die Formel ἐν τῷ κόσμῳ εἶναι (1, 10. 9, 5. 13, 1. 16, 33. 17, 11. 13. I, 4, 3). Dieselbe tritt klar hervor, wo die große Masse als solche ὁ κόσμος heißt (7, 4. 12, 19. 14, 27. 18, 20), und so wird ὁ κόσμος endlich technischer Ausdruck für die gesammte Menschenwelt. Auf Grund dieses constanten Sprachgebrauchs kann auch in der Stelle I, 2, 15, so sehr sie an Jac. 4, 4 erinnert, ὁ κόσμος nur die Menschenwelt sein, zumal v. 17 von ihrer ἐπιθυμία die Rede ist und ὁ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ den Gegensatz bildet, während v. 16 die weltliche Gesinnung als τὸ ἐν τῷ κόσμῳ bezeichnet wird. Doch ist hier allerdings nicht an die Summe aller einzelnen Menschen, sondern an die Menschenwelt in ihrem gottwidrigen Zustande gedacht. Näheres vgl. §. 156, c.

2) Aeußerst gekünstelt behauptet Scholten, S. 88. 89, daß das hier gemeinte Erkennen und Glauben kein freiwilliges inneres, sondern ein erzwungenes sei, und beschränkt 3, 16 auf die Beseligung der Empfänglichen, während doch ausdrücklich die Welt an sich als Object der göttlichen Liebe genannt ist (s. o.).

3) Daß aber diese Sündenknechtschaft die Folge seiner sarkischen Geburt sei (Schmid I, S. 241. Frommann, S. 323), davon sagt die Stelle 3, 6 nach §. 145, c. Anm. 12 nichts.

ursprünglich böses Wesen im dualistischen Sinne, wie nach Hilgenfeld (S. 143. 177) noch Scholten (S. 92) annimmt. Wenn er von Anfang sündigt (I, 3, 8), so soll damit nach dem Context nur gesagt sein, daß er früher als die Menschen gesündigt hat und daher der Urheber ihrer Sünden geworden ist, die als seine Werke bezeichnet werden. Ebenso kann er nur von Anfang Menschenmörder sein (8, 44), sofern er mit dem Menschenmorden den Anfang gemacht hat, als seine Verführung (Vgl. Apoc. 12, 9) den Menschen den Tod brachte, welcher die Folge der Sünde ist (§. 148, a). Weiterhin hat er auch den Cain zum Morde verleitet (I, 3, 12), und das Morden, das man ihn noch immer anstiften sieht, ist sein Werk (8, 38. 41). Von einem Fall des Teufels ist nicht die Rede, wenn es 8, 44 heißt, daß er in der Wahrheit nicht stehe, sondern dies drückt nur aus, daß die Wahrheit nicht sein Lebenselement sei, durch das er in seinem Reden und Thun sich bestimmen lasse. Wenn dies aber dadurch begründet wird, daß keine Wahrhaftigkeit (Vgl. §. 147, b. Anm. 5) d. h. keine Liebe, kein Trieb zur Wahrheit in ihm sei, wie bei den Juden, die Jesu gerade darum nicht glauben und ihn tödten wollen, weil er ihnen die Wahrheit sagt (8, 40. 45), so soll damit sichtlich ein sittlicher Vorwurf erhoben werden. Damit ist dann gegeben, daß seine Eigenthümlichkeit (τὰ ἴδια), wonach er nur Lügen redet (8, 44), keine ihm im metaphysischen Sinne eignende, sondern ein selbstverschuldeter sittlicher Habitus ist. Ob derselbe aber von Anfang seiner Existenz an in ihm gewesen oder in einem bestimmten Moment durch seinen Sündenfall begründet sei, darüber sagt Johannes nichts, und seiner ganzen Eigenthümlichkeit lag es fern, darauf zu reflectiren. Der Gedanke an einen eigentlichen Dualismus wird aber schon durch seinen ATlichen Monotheismus (5, 44. 17, 3) schlechthin ausgeschlossen.

c) Obwohl der Teufel der Weltherrscher ist, so hat er doch keineswegs auf alle Menschen den gleichen Einfluß. Während die durch die vorbereitende Gottesoffenbarung erzeugten Gotteskinder nur, sofern auch sie noch Sünde haben, unter seinem Einflusse stehen, sonst aber in ihrem tiefsten Wesen durch Gott bestimmt werden, giebt es auch solche, die in ihrem ganzen Sein durch den Teufel sich bestimmen lassen[4]). Der Gegensatz dieser beiden Menschenklassen ist aber nicht ein ursprünglicher, metaphysisch gesetzter (Hilgenfeld, S. 141); denn wie das Ausgottsein die Folge einer geschichtlichen Einwirkung der vorbereitenden Gottesoffenbarung ist (§. 152, c), deren Ausbleiben durch das Verhalten der Juden zu dem Wort der Offenbarung veranlaßt war (5, 38. 39), so ist die Teufelskindschaft die Folge einer geschichtlichen Einwirkung des Teufels, der sie sich hingegeben haben und die sie nun für das Wort der Offenbarung unempfänglich macht (8, 47). Allerdings können sie nun sein Wort nicht anhören und darum nicht zur Erkenntniß (8, 43) und zum Glauben kommen (12, 39), weil sich an ihnen die Weissagung von dem göttlichen Verstockungsgericht (Jesaj. 6, 9. 10) erfüllen

4) Wie Cain, dessen Werke böse waren, ἐκ τοῦ πονηροῦ ἦν (I, 3, 12), so ist jeder ἐκ τοῦ διαβόλου, dessen Eigenthümlichkeit das Sündethun ist (v. 8). Wie die Juden Teufelskinder sind (8, 44), weil sie in ihrer Mordlust (v. 37. 40) und ihrer Lüge (v. 55) oder ihrem Haß gegen die Wahrheit dem Mörder und Lügner von Anfang wesensähnlich sind (v. 38. 41), so unterscheiden sich überhaupt in ihrem Thun die Gotteskinder von den Teufelskindern (I, 3, 10).

mußte (v. 40) [5]). In diesem Nichtkönnen vollzieht sich aber immer nur das Gottesgericht über ihr Nichtwollen (5, 40), dessen tadelnde psychologische Motivirung durch ihren Mangel an Liebe zu Gott und ihren Ehrgeiz (v. 42. 44) keinen Sinn hat, wenn es in einer substantiellen Beschaffenheit ihres Wesens begründet ist. Ja, Jesus selbst ist es, der durch seine Erscheinung dieses Gottesgericht vollzieht (9, 39) [6]). Wenn die Bösesthuenden, weil sie ihrer Sünde nicht überführt sein wollen, das in die Welt gekommene Licht hassen und fliehen (Vgl. 7, 7), so ist das ihr Gericht (3, 19. 20), weil damit über sie entschieden ist, daß sie nicht zum Glauben und damit nicht zum Heil gelangen können (v. 18). Und wenn der Sohn das Leben mittheilt, wem er will (5, 21), und es nun im vollen Einklang mit dem göttlichen Willen (6, 40) denen allein mittheilt, die auf seine Stimme hören und glauben (5, 24. 25), so hat er damit die ihm verliehene Gerichtsvollmacht gebraucht (v. 27), indem er die Unempfänglichen, die seine Stimme nicht hören, zum Ausschluß vom Heile verurtheilt. Zuletzt ist es auch hier nur die göttliche Ordnung, nach welcher die Einfältigen, weil sie für das Licht empfänglich sind, von ihm zur Erkenntniß geführt, die Weisen aber in ihrem unempfänglichen Dünkel verstockt werden (Matth. 11, 25. Vgl. §. 29, d), durch welche er die richterliche Entscheidung über das Schicksal der Menschen bringt (9, 39) [7]). Aber ausdrücklich bevorwortet Jesus, daß dieses dünkelhafte Sich-

---

5) Schon die Auffassung ihrer Unempfänglichkeit als eines Verstockungsgerichts setzt die eigene Verschuldung voraus (Vgl. Marc. 4, 11. 12 und dazu §. 29, d) und schließt die Annahme einer ursprünglichen Wesensverschiedenheit aus. Wenn es 12, 37. 38 heißt, daß sie nicht glaubten, damit die Weissagung von dem Unglauben des Volks (Jesaj. 53, 1) erfüllt werde, so liegt darin allerdings, daß die Thatsache dieses Unglaubens im göttlichen Rathschlusse vorgesehen war und demnach eintreten mußte; aber gerade der Contert der ganz analogen Stelle 15, 25 zeigt, daß darum doch ihr so geweissagter Haß unentschuldbare und darum selbstverschuldete Sünde blieb (v. 22—24). Auch in dem Verrath des Judas mußte sich ein Gottesrathschluß vollziehen (13, 18. 17, 12), und dennoch blieb er ein Werk des Teufels (13, 2. 27), das Judas vollzog, weil er sich selbst zum Organ des Teufels gemacht hatte (6, 70).

6) Zwar hebt Jesus auch hier, wie in der synoptischen Ueberlieferung (§. 14, d), aufs Schärfste hervor, daß er nicht gekommen sei, das messianische Gericht zu halten (3, 17. 12, 47. Vgl. 8, 15). Aber in gewissem Sinne muß er doch auch dieses messianische Werk schon während seines irdischen Lebens vollziehen, um sich als den gottgesandten Sohn d. h. als den Messias zu beweisen (§. 143, b), wie er ja auch nach Marc. 4, 11. 12 das göttliche Verstockungsgericht vollzieht.

7) Hierauf reducirt sich die gangbare Auffassung, wonach Jesu Erscheinung eine Krisis im Sinne einer Scheidung zwischen den beiden Menschenklassen bringt (Frommann, S. 660. Köstlin, S. 185. 186. Reuß, II. S. 499). Eine solche Scheidung tritt allerdings ein, indem die Gotteskinder das Heil, das er bringt, empfangen, während die Teufelskinder verstockt werden und des Heils verlustig gehen. So wird ihre entgegengesetzte Zuständlichkeit offenbar, indem sie sich bei der entscheidenden Krisis, welche die Erscheinung Christi bringt, entgegengesetzt zu derselben verhalten, und darum auch eine entgegengesetzte Wirkung von derselben erfahren. Aber darum bezeichnet κρίσις bei Johannes doch nicht diese Scheidung, sondern stets nur die damit eintretende richterliche Entscheidung über das Schicksal der Menschen, wie auch Scholten, S. 126. Anm. anerkennt.

abschließen gegen die heilbringende Erleuchtung selbstverschuldete Sünde ist und bleibt (v. 41)[8]).

d) Wenn Gott durch die vorbereitende Offenbarung die Menschen zu seinen Kindern zu machen sucht und der Teufel durch seine Verführung zur Sünde zu Teufelskindern, so geht schon durch die vorchristliche Zeit ein Kampf zwischen Gott und dem Teufel. Christus ist gekommen, diesen Kampf zum Siege hinauszuführen, indem er die Werke des Teufels zerstört (I, 3, 8). Zwar scheint dieser Zweck nicht erreicht zu werden. Denn die Welt im Großen und Ganzen (Vgl. *οἱ ἄνθρωποι* 3, 19, wie schon §. 33, c. Anm. 3) hat ihn nicht erkannt (1, 10. 17, 25), sofern sie der Herrschaft des Teufels sich ergeben hat und ihn haßt, der ihr ihre Sünde zum Bewußtsein bringt (7, 7). Allein zunächst findet der Weltherrscher in Jesu, der allezeit aus Liebe seines Vaters Willen thut (14, 31), keine Stätte seiner Herrschaft (v. 30), Jesus gehört der von ihm beherrschten Welt schlechterdings nicht an (8, 23. 17, 14. 16). Damit ist der Bann seiner Herrschaft durchbrochen (Vgl. §. 23, c), und von diesem Einen Punkte aus kann nun sein Herrschaftsgebiet schrittweise zurückerobert werden. Jesus hat die sich ihm feindselig entgegenstellende Welt besiegt (16, 33), indem er trotz all ihres Gegenstrebens eine Jüngergemeinde gründete, die nicht mehr der Welt als dem Herrschaftsbereich des Teufels angehört (15, 19. 17, 14)[9]), und dieselbe vor dem Teufel und dem Verderben, das er bringt, bewahrte (17, 12). Nur Einer ergiebt sich dem Teufel (6, 70) und, indem der Teufel diesem den Gedanken des Verraths eingiebt (13, 2) und ihn zu seiner Ausführung veranlaßt (v. 27), kommt er, um Jesum im Tode zu vernichten (14, 30). Aber indem Jesus in freiem Liebesgehorsam dem Tode entgegengeht (v. 31) und nun durch den Tod zum Vater zurückkehrt, ist er als der Gerechte erwiesen (16, 10) und der Teufel gerichtet, weil er den Gerechten in den Tod gebracht hat (v. 11)[10]). Nicht als ob der Teufel jetzt schon aufgehört hätte, in der Welt zu herrschen. Die Welt in ihrem Gegensatz zur Jüngergemeinde (14, 17. 19. 22. 15, 18. 19. 16, 8. 17, 9. 14—16. I, 2, 15—17. 3, 1. 13. 4, 5) d. h. soweit sie Welt ist und

---

8) Da Jesus übrigens selbst nicht aufhört, sich um die ungläubigen Juden zu bemühen und da der Evangelist wiederholt hervorhebt, daß er doch immer auch viele von ihnen gewann (11, 45. 12, 11. 42), so ist klar, daß die in den Teufelskindern vorhandene Unempfänglichkeit zuletzt doch keine unüberwindliche ist und daher nicht metaphysisch begründet sein kann. Auch bei Paulus ist das göttliche Verstockungsgericht kein definitives und unabänderliches (§. 91, d). Es kann auch ein Teufelskind aufhören, ein Teufelskind zu sein, und so für das Heil empfänglich werden. Ein metaphysischer Wesensunterschied der beiden Menschenklassen ist aber schon durch die Bestimmung der ganzen Menschheit zum Heile (not. a) ausgeschlossen.

9) Anders ausgedrückt: Jesus bringt das Licht und, obwohl die Finsterniß, von ihrem Herrscher getrieben, in positiver Feindschaft sich entgegenstellt, um sein Werk zu vernichten (12, 35), so vermag sie doch nicht das Licht zu überwältigen (1, 5), wird vielmehr von ihm fortgehends überwältigt (I, 2, 8), indem sich eine Stätte des Lichts auf Erden in der Gemeinde der Gläubigen bildet.

10) Mit ihm aber ist die Welt gerichtet, die unter der Herrschaft dieser widergöttlichen Macht verblieben ist, und er selbst wird nun so gewiß aus seinem Herrschaftsbereich hinausgeworfen (d. h. definitiv besiegt) werden, als der erhöhte Christus seine Wirksamkeit nun auf Alle ausdehnen kann, die unter seiner Herrschaft standen (12, 31. 32).

bleibt, bleibt sein Herrschaftsbereich, er ist und wirkt in ihr (I, 4, 4), wie Gott und Christus in den Gläubigen; sie ist ganz und gar willenlos in seiner Gewalt (I, 5, 19). Aber es ist und bleibt auch inmitten der Welt eine heilige Stätte, die er nicht mehr anrühren kann, das ist die Gemeinschaft der aus Gott Geborenen, die nicht wegen einer substantiellen Wesensbestimmtheit, sondern weil sie in Folge der Geburt aus Gott sich stets bewahren, seinem Einfluß unzugänglich sind (I, 5, 18). Zwar versucht er es immer noch, sie zu verderben, aber Gott bewahrt sie auf Christi Fürbitte (17, 15), und sie selbst besiegen, stark gemacht durch sein Wort, den Teufel (I, 2, 13. 14) und die mit ihm verbündete Welt (I, 4, 4. 5, 4. 5: νικᾶν, ganz wie in der Apocalypse §. 135, b). Mit der weiteren Entwicklung dieser Gemeinde öffnet sich die Perspective auf die endliche Bekehrung der Welt (17, 21. 23), die wenigstens der göttlichen Bestimmung nach (not. a) eine unbegrenzte ist und somit die völlige Ueberwindung des Teufels in Aussicht stellt[11]).

§. 154. Die Jüngergemeinde.

Die durch die vorbereitende Gottesoffenbarung empfänglich gemachten werden Christo von Gott gegeben, indem dieser sie zu ihm führt und ihn erkennen lehrt. a) So bildet sich der Kreis der ersten Jünger, die er erwählt und zu seinen Sendboten bestimmt, damit sie das von ihm begonnene Werk in weiterem Umfange fortführen. b) Er verheißt ihnen ein Wiedersehen nach seiner Auferstehung, das sie ihrer unzertrennlichen Vereinigung mit ihm, dem Lebendigen, und seiner beständigen Gnadengegenwart gewiß macht. c) Um aber ihr Werk ausrichten zu können, empfangen sie die Verheißung der Gebetserhörung für Alles, was sie in seinem Namen bitten, und die Vollmacht der Sündenvergebung. d)

a) Diejenigen, an welchen die vorbereitende Gottesoffenbarung ihren Zweck erreicht hat und welche darum wahrhaft Gott angehören (§. 152, d), giebt Gott Christo (17, 6. 9), damit er ihnen das ewige Leben gebe und sie vor dem Verderben bewahre (17, 2. 10, 28. 29. Vgl. 6, 39). Der Evangelist schildert in dem scheinbar zufälligen Finden der ersten Jünger, wie Gott die empfänglichen Seelen Christo zuführt (1, 42. 44. 46); denn was Gott

11) Ganz wie in der Apocalypse ist die Geschichte des Messias und seiner Gemeinde eine Geschichte des Kampfes zwischen Gott und dem Teufel, nur daß hier mehr auf die ersten Anfänge dieses Kampfes zurückgeblickt wird, während dort besonders die letzte Entscheidung desselben in den Blick gefaßt ist (§. 133, d). Auch der ältesten Ueberlieferung der Reden Jesu ist dieser Gesichtspunkt nicht fremd. Aber wenn dort mehr der Kampf wider die Dämonen als die Organe des Satan in den Blick gefaßt wird (§. 23, c), so tritt hier, wo Alles auf seine tiefsten Principien zurückgeführt wird (§. 141, c), diese mehr äußerliche Seite jenes Kampfes zurück, ohne daß man deshalb ein Recht hätte, mit Frommann, S. 329 dem Apostel den Dämonenglauben abzusprechen. Auch hier lehnt Jesus es ab, von einem Dämon besessen zu sein (8, 49. Vgl. Marc. 3, 22. 30), wie er beschuldigt wird (7, 20. 8, 48. 52. 10, 20, vgl. v. 21). Ebenso wenig fehlt dem Evangelium der allgemeine ATliche Engelglaube (20, 12. 1, 52. Vgl. 12, 29), wenn auch 5, 4 unzweifelhaft ein unechter Zusatz ist.

ihm giebt, das kommt zu ihm (6, 37), sieht den Sohn und glaubt an ihn (v. 40, vgl. mit v. 39). Dies ist aber nicht so zu denken, als ob Gott durch einen unwiderstehlichen inneren Trieb in ihnen den Glauben erzeuge, da v. 40 ihr Glauben ausdrücklich durch ihr Sehen psychologisch vermittelt gedacht ist. Allerdings kann Niemand zu ihm kommen, wenn ihn nicht der Vater zieht (v. 44), aber dies Ziehen geschieht nach §. 149, b durch das zur Genesis des Glaubens nothwendige wirkungskräftige Zeugniß, das der Vater dem Sohne giebt in der Schrift und in den Werken, und durch das er die Menschen Christum erkennen lehrt als das, was er ist [1]). Es handelt sich also, wie schon die unter Umständen durch ein Gottesgericht (Vgl. I, 2, 19: ἵνα φανερωθῶσιν) herbeigeführte Lösung des einmal geknüpften Bandes zeigt [2]), bei jenem göttlichen Geben nicht um eine göttliche Vorherbestimmung, kraft welcher Gott Einzelne unwiderstehlich und unwiderruflich zum Heile führt, indem er in ihnen die Empfänglichkeit für den Glauben wirkt (Vgl. Köstlin, S. 156); denn die ganze Welt ist ja zum Heile bestimmt. Es handelt sich nur darum, daß aller Erfolg Jesu ein gottgegebener ist (3, 27. Vgl. 19, 11), weil er auf einer Gotteswirkung beruht, die aber die menschliche Empfänglichkeit nicht ausschließt, sondern voraussetzt (Vgl. §. 29, d) [3]). Darum tröstet sich Jesus bei dem Ausbleiben des Erfolges damit, daß nicht jedem gegeben sei zu ihm zu kommen (6, 65), aber nicht um die Abfälligen von der Schuld freizusprechen, sondern nach dem Zusammenhange nur um zu constatiren, daß es an ihm und seinem Worte nicht liegt, wenn sie sich durch dasselbe zurückgestoßen glauben (v. 60).

b) Diejenigen, welche der Vater dem Sohne gegeben, sind sein wahres Eigenthum (13, 1: οἱ ἴδιοι), wie Israel ursprünglich das Eigenthumsvolk des Logos war (1, 11). Wie dieses, sind sie erwählt (6, 70. 13, 18. 15, 16) und dadurch aus der Gesammtheit der Menschenwelt, der auch sie einst angehört haben (17, 6), entnommen, so daß sie ihr nun nicht mehr angehö-

---

1) Als solch ein Lehren wird das Ziehen des Vaters 6, 45 ausdrücklich qualificirt. Aber ob er gleich der Weissagung gemäß Alle lehrt (Jesaj. 54, 13), so werden doch nur die, welche auf Grund der in ihnen nach §. 152, c gewirkten Empfänglichkeit (17, 6. 9. 10, 27) solche Lehre hören und lernen, wirklich zu Christo gezogen und kommen zu ihm (6, 45).

2) Wie Gott nemlich die Seelen zu Christo führt, so löst er wieder das Band der äußeren Gemeinschaft mit ihm, wenn der eintretende Mangel an wirksamem Erfolg der in ihm gegebenen Gottesoffenbarung zeigt, daß sie innerlich ihm nicht wahrhaft angehört haben oder nicht in ihm geblieben sind (15, 2. Vgl. v. 5. 6). Es kommt der Zeitpunkt, wo auch äußerlich die von ihm sich scheiden (6, 66), von welchen Jesus von Anfang an erkannt hat, daß sie in Wahrheit nicht an ihn glauben, ob sie gleich zu glauben scheinen (6, 64. Vgl. I, 2, 19 und dazu §. 151, c. Anm. 9).

3) Darum darf man freilich nicht mit Frommann, S. 242 sagen, daß Johannes das Problem von dem scheinbaren Widerspruch zwischen der Freiheit des Menschen und seiner Abhängigkeit von Gott befriedigend gelöst habe. Es ist ihm dasselbe vielmehr, wie Reuß, II. S. 507 richtig bemerkt, noch garnicht zum Bewußtsein gekommen. Seine Auffassung des Heils als der vollendeten Gottesoffenbarung involvirt eben auf all ihren Entwicklungsstufen ebenso eine Gottesthat, wie sie ein Annehmen seitens des Menschen fordert.

ren (15, 19. Vgl. 17, 14. 16)[4]). Allerdings sind alle Gläubigen Christo von Gott gegeben, und somit gilt dasselbe eigentlich von den *μαθηταί* im weiteren Sinne (§. 149, b). Allein in unserm Evangelium sind die Zwölf zugleich die Repräsentanten der Gläubigen überhaupt (Vgl. 6, 67), ihre Eigenthümlichkeit besteht nur darin, daß sie der erste Kreis derselben sind, daß durch sie das von Christo gebrachte Heil sich in der Welt geschichtlich weiter verwirklichen soll. Sie sollen sein Werk auf Erden fortsetzen[5]). Zu diesem Behufe hat ihnen Jesus durch das Wort Gottes, das er verkündete, den Namen Gottes d. h. sein ganzes Wesen kund gethan (17, 6. 14), und wie er sie während seines Erdenlebens in diesem Namen d. h. in der vollen Erkenntniß seines Wesens bewahrt hat (v. 12), so wird Gott selbst es ferner thun (v. 11)[6]). Nun kann sie Jesus aussenden an die Welt, wie der Vater ihn gesandt hat (17, 18. 20, 21). Durch ihr Wort soll die Welt zum Glauben geführt werden (17, 20), indem an die Stelle seines Zeugnisses das Zeugniß derer tritt, die von Anfang an bei ihm gewesen sind (15, 27. Vgl. §. 149, b. Anm. 5), und selbst seine Wunderherrlichkeit, die ihm verliehen war, um ihn der Welt kundzumachen (§. 145, a), hat er ihnen verliehen (17, 22), damit sie ihr Zeugniß beglaubigen können (Vgl. §. 40, a). Ihre Wirksamkeit wird aber eine viel umfassendere werden, als es die seine gewesen ist während seines Erdenlebens. Sie werden ernten, was er gesät hat (4, 37. 38), sie werden größere Werke thun, als er gethan hat (14, 12). Seine irdische Wirksamkeit war an Israel gebunden. Erst wenn der Tod diese Schranken gelöst hat, wird er, wie das Samenkorn, das in der Erde verwest, viele Frucht schaffen (12, 24) und auf Alle seine Wirksamkeit ausdehnen (v. 32); erst nach seinem Tode kann die Sammlung der zerstreuten Gotteskinder beginnen (11, 52. Vgl. §. 148, c. Anm. 4)[7]). Beides kann natürlich nach seinem Tode nur durch seine Jünger geschehen, aber einen directen Auftrag

---

4) Daß auch diese Erwählung, wie jenes göttliche Geben (not. a) kein unwiderrufliches ist, zeigt 6, 70. 13, 18, wonach auch Judas ein Erwählter, ein Jesu von Gott gegebener (17, 12) war (Vgl. §. 135, c). An sich scheint das göttliche Geben eine freie Auswahl von Seiten Jesu auszuschließen. Aber bei der Einheit des Sohnes mit dem Vater im Sinne von §. 143, c wird jener keinen anderen erwählen, als den der Vater ihm zuführt, wie er keinen von sich stößt, den der Vater ihm giebt (6, 37).

5) Darum hat sie Jesus allmählig aus willenlosen Knechten, die ihrem Herrn folgen müssen, ohne zu wissen warum er befiehlt, zu seinen Freunden herangebildet, denen er den ganzen ihm kundgewordenen Rathschluß des Vaters anvertraut hat (15, 15), nicht damit sie aufhören δοῦλοι zu sein, aber damit sie anfangen seine ἀπόστολοι (13, 16) zu werden.

6) Er wird sie dadurch nicht nur vor dem Teufel bewahren (17, 15), sondern sie auch weihen zu ihrem Berufe, wie er den Sohn geweiht hat (10, 36), in der Kraft seines Wortes, dessen Inhalt ja die volle Gottesoffenbarung (ἀλήθεια) ist (17, 27), nachdem Jesus durch sein Opfer dafür gesorgt hat, daß sie, weil von Sünden gereinigt, in den Stand der wahren Gottgeweihtheit versetzt werden können (v. 19 und dazu §. 148, b).

7) Wie übrigens Jesus mit seinem irdischen Wirken, das nichts anderes war als die Mittheilung der vollkommenen Gotteserkenntniß, den Vater verherrlicht hat (12, 28. 13, 31. 17, 4), so wird er auch mit der Fortsetzung seines Werkes durch die Jünger das Gleiche thun (15, 8. Vgl. 14, 13. 17, 1).

zur Heidenmission enthalten die Christusreden unseres Evangeliums so wenig, wie die der ältesten Ueberlieferung (§. 31, a. Anm. 2).

c) Um die Jünger zur Erfüllung der ihnen gestellten Aufgabe zu befähigen, verheißt ihnen Jesus, daß sie ihn nach der kurzen schmerzvollen Trennung im Tode leibhaftig wiedersehen werden und er sie (16, 16—22. 14, 18. 19)[8]. Dieses sein Wiedererscheinen, welches nur den gläubigen Jüngern, aber nicht der Welt zu Theil wird (14, 19. Vgl. Act. 10, 41) und sie seines aus dem Tode hervorgegangenen Lebens gewiß macht, wird auch in ihnen ein neues Leben hervorrufen (Vgl. 1 Petr. 1, 3), indem sie nun erst ganz erkennen, daß er im Vater ist und sie in ihm, weil ihr neues Leben in ihm wurzelt (14, 19. 20. Vgl. §. 143, c. Anm. 8. 149, c). Diese Verheißung erfüllte sich nach seiner Auferstehung, als Jesus kraft der auf dem göttlichen Befehle beruhenden Vollmacht sein in den Tod gegebenes leibliches Leben (§. 148, c) wieder an sich genommen hatte (10, 17. 18)[9] und nun den Jüngern leibhaftig erschien, um sie dieser seiner Leibhaftigkeit zu versichern[10]. Die Freude darüber konnte, einmal entzündet (20, 20), nie mehr von ihnen genommen werden. Nun konnten sie sich nie mehr verwaist fühlen (14, 18), weil die Vereinigung mit ihm, der als Auferstandener über die Schranken der Endlichkeit erhaben war, keinem Wechsel und keiner Trennung mehr unterworfen sein konnte. Nun mochte die Stunde schlagen, da er wieder aufstieg und heimkehrte zu seinem Vater (6, 62)[11]. Dann war er wohl der Erde bleibend entrückt; aber wenn sie nur in der Liebe zu ihm festhielten an der neubegründeten Gemeinschaft mit ihm (§. 149, c), dann mußte er sich immer wieder ihnen kundthun, wenn auch in anderer Weise als bisher (14, 21). Es mußte sich die Verheißung erfüllen, die Jesus schon nach der ältesten

---

8) Die gangbare Umdeutung dieser Stellen auf ein Kommen Christi im Geiste hat zur Consequenz die Ansicht Baur's, wonach das Johannesevangelium überhaupt keine Erscheinungen des Auferstandenen kennt, sondern nur ein Wiederkommen Christi im Geiste (S. 382—384). Vgl. dagegen meinen johanneischen Lehrbegriff, S. 273—279.

9) Daraus folgt natürlich nicht, daß Jesus nicht auch in der sonst üblichen NTlichen Weise als auferweckt (ἐγερθείς) bezeichnet werden kann, da er ja nur auf göttlichen Befehl sein Leben wieder an sich nimmt, und dies geschieht in der That 2, 22. 21, 14, welche Stellen deshalb Scholten, S. 170 für unecht erklären muß.

10) Zwar hatte er nicht mehr eine sinnenfällige Leiblichkeit, da, wie die Leiblichkeit der Auferstandenen nach allgemein NTlicher Lehre überhaupt, auch die seine nicht mehr an die Bedingungen der irdischen Materialität gebunden war (20, 19. 26. Vgl. v. 17). Aber diese sinnenfälligen Erweisungen waren σημεῖα (20, 30), welche sie dessen gewiß machen sollten, daß er zu einem wahrhaften Leben (zu welchem nach NTlicher Anschauung auch eine Leiblichkeit gehört) erstanden war, wie es nach der Schrift geschehen mußte, wenn er wirklich der gottgesandte Sohn d. h. der Messias war (20, 9).

11) Die Stelle 20, 17 besagt nicht, daß er am Tage der Auferstehung aufstieg (Köstlin, S. 190. Baur, S. 381), wie auch Scholten, S. 174 anerkennt, sondern daß er so lange nur aufzufahren im Begriff war, als er noch auf Erden leibhaftig erschien. Seine Erscheinungen sind also hier nicht Erscheinungen des erhöhten Christus (wie §. 138, b), sondern des Auferstandenen (21, 14), der, im Begriffe aufzusteigen, noch auf der Erde weilt, um durch seine Erscheinungen sein Werk an den Jüngern zu vollenden. Erst wenn er nicht mehr erscheint in diesem Sinne, ist er aufgefahren und seine irdische Wirksamkeit ganz abgeschlossen.

Ueberlieferung seiner Gemeinde hinterließ (Matth. 18, 20. Vgl. §. 31, d. 28, 20. Vgl. §. 138, a), daß er und in ihm Gott selbst Wohnung machen werde bei ihnen (14, 23. Vgl. Apoc. 3, 20)[12]).

d) Das Wiedererscheinen des Auferstandenen sollte nicht mehr den früheren Verkehr mit Jesu herstellen, in welchem die Jünger mit all ihren Anliegen bittend zu ihm kamen und er ihnen gab oder doch fürbittend beim Vater vermittelte, was sie bedurften. An jenem Tage werden sie ihn nichts mehr bitten, sondern sich direct an den Vater wenden, der es ihnen geben wird an seiner Statt (16, 23). Was sie aber nach seinem Abschiede zu erbitten haben werden, das ist der Erfolg der ihnen aufgetragenen Arbeit (not. b). Wie aller Erfolg der Arbeit Jesu eine göttliche Gabe war (not. a), die Jesus wie alle seine Werke von Gott erbeten hat (§. 143, c), so müssen auch sie, die als seine echten Jünger sein Werk zur Verherrlichung des Vaters fortsetzen (15, 8), allen Erfolg von Gott erbitten (v. 7). Damit erbitten sie aber nur, was Jesus, so lange er noch auf Erden war, sich erbat und was er, indem er sie mit der Fortsetzung seines Werkes beauftragt, fernerhin erbeten haben will, sie bitten also fortan in seinem Namen d. h. in seinem Auftrage, an seiner Statt (15, 16. 14, 13. 14). Natürlich aber kann dies Gebet in seinem Namen erst beginnen, wenn sein irdisches Wirken ein Ende hat (16, 24). Wenn nun Jesus diesem Gebet stets volle Erhörung verheißt, sei es daß Gott sie direct gewährt (15, 16), sei es daß er sie vermittelt (14, 13. 14), so erklärt sich das natürlich daraus, daß sie nur in seinem Auftrage und an seiner Statt bitten, der der Erhörung seiner Gebete stets unmittelbar gewiß war (11, 42), und daß sie so nur bitten können, wenn sie glauben an ihn (14, 12. 13). Es ist dies Gebet das specifische Jüngergebet, in welchem es sich um das Fruchtschaffen in der Fortsetzung des Werkes Jesu handelt[13]). Es kommt aber bei dieser Fortsetzung nicht nur darauf an, daß

12) Bei der vollkommenen inneren Gemeinschaft der Gläubigen mit Christo scheint es freilich dieser Verheißung seiner Gnadengegenwart und seines Beistandes nicht zu bedürfen. Wir haben auch hier eine treue Erinnerung an Worte Jesu, die in dem specifisch-johanneischen Gedankenkreise etwas fremdartig dastehen (§. 140, d), wenn sie auch nicht unvereinbar mit ihm sind. Auch Jesus bedarf trotz seines vollen Einsseins mit dem Vater, so lange er als Menschensohn in der Welt ist, des göttlichen Beistandes (§. 144, c).

13) In diesem Sinne erinnert diese Verheißung an die Verheißung der Gebetserhörung für die im Bekenntniß seines Namens versammelte Gemeinde in der ältesten Ueberlieferung (§. 31, d). Wenn dort überhaupt dem Gebet des Glaubens (§. 20, b) d. h. des zuversichtlichen Gottvertrauens die Erhörung verheißen wird, so hat die Gemeinde auch bei Johannes diese Zuversicht zu Gott (I, 3, 21). Wenn dieselbe hier an den Gehorsam gegen Gottes Gebote gebunden erscheint (v. 22. Vgl. 9, 31), so erhellt aus dem Zusammenhange mit v. 19, daß dieser nur als Zeichen, daß sie aus der Wahrheit sind und also im Stande der Jüngerschaft stehen, in Betracht kommt, wie auch bei den Synoptikern nur die Reichsgenossen (d. h. die echten Jünger) jene Verheißung empfangen. In der Stelle I, 5, 14. 15 erscheint diese Zuversicht daran geknüpft, daß man dem Willen Gottes gemäß bittet, was wieder auf das Gebet der Reichsgenossen hinauskommt, sofern deren ganzes Streben auf die Verwirklichung des göttlichen Willens gerichtet ist (§. 26). Weder das erhörliche Gebet überhaupt, noch das Gebet im Namen Jesu ist aber bedingt gedacht durch die Geistesmittheilung; denn auch 16, 26. 27 ist nicht das Gebet im Namen Jesu als solches, sondern seine Unmittelbarkeit und Zuversichtlichkeit an das Bewußt-

neue Gläubige gewonnen werden (17, 20), sondern auch darauf, daß sie im Glauben erhalten werden. Da nun auch bei den Gläubigen immer noch Sünden vorkommen, die den Heilsbesitz derselben zu vernichten drohen, so giebt es keinen höheren Gegenstand der Bitte als die Umkehr und Vergebung für den sündigenden Bruder, durch die ihm das Leben vermittelt wird (I, 5, 16. Vgl. Jac. 5, 15). Hiebei kommt es aber darauf an, zu wissen, ob eine solche Bitte noch zulässig oder ob die Todsünde begangen ist, die keine Hoffnung auf Vergebung mehr übrig läßt (I, 5, 16. Vgl. §. 151, c). Zu diesem Behufe hat der auferstandene Christus den Aposteln von seinem heiligen Geiste (Vgl. §. 145, d) mitgetheilt (20, 22), damit sie zu unterscheiden wissen zwischen läßlichen und Todsünden und danach die Vergebung aussprechen oder verweigern können (v. 23)[14].

Fünftes Capitel.

Die Heilsvollendung.

---

§. 155. Der Paraklet.

Wenn Christus sein Werk vollendet hat, sendet der Vater als seinen Stellvertreter den Gläubigen den heiligen Geist, um sein Werk an ihnen fortzusetzen. a) Als der Paraklet ist der Geist in den Christusreden des Evangeliums persönlich gedacht, während im johanneischen Lehrtropus diese Vorstellung noch nicht angeeignet ist. b) Seine Aufgabe ist, die in Christo gegebene Gottesoffenbarung den Gläubigen zu erhalten und immer mehr zu eigen zu machen. c) Der Welt kann er nur mittelbar durch die Gläubigen die Wahrheit bezeugen und sie dadurch von der Sünde ihres Unglaubens überführen. d)

a) Von seinem Hingange zum Vater (16, 7) und seiner damit gegebenen himmlischen Verherrlichung (7, 39) macht der Apostel, wie Jesus selbst, die Sendung des Geistes abhängig und zwar nicht, weil während des irdischen Lebens Jesu die Selbstthätigkeit der Jünger noch niedergehalten (Neander, S. 891) oder der Geist noch an seine menschliche Persönlichkeit gebunden

---

sein der göttlichen Liebe geknüpft, welche die Folge der gläubigen Annahme Christi ist, und dieses Bewußtsein ist, wenn man 16, 25 auf die Geistesmittheilung bezieht, durch diese nur insofern vermittelt, als sie die in Christo gegebene Gottesoffenbarung fortsetzt und vollendet (Vgl. §. 155).

14) Wenn Jesus nach der ältesten Ueberlieferung der Jüngergemeinde im weiteren Sinne die Vollmacht der Absolution ertheilte (§. 31, c), so wird deren Ausübung hier an die von ihm ausgesandten Apostel (v. 21) gebunden (wie Matth. 16, 19 sogar an Petrus speciell), offenbar in dem Sinne, daß ihre Entscheidung über den Unterschied von läßlichen und Todsünden maßgebend dafür bleibt.

war (Frommann, S. 465. 466. Baur, S. 384. 385), sondern weil erst mit seiner definitiven Heimkehr zum Vater sein irdisches Lebenswerk abgeschlossen (Vgl. §. 154, c. Anm. 11) und damit Raum gemacht war für die neue Epoche der Heilsgeschichte, welche mit der Sendung des Geistes beginnt. Es erhellt daraus, daß mit der Anhauchung der Apostel durch den ihnen erscheinenden Auferstandenen (20, 22) nicht die verheißene Geistessendung gemeint sein kann, wie Köstlin, S. 206 behauptet, auch nicht der Beginn derselben (Schmidt, I. S. 201). Denn als Jesus noch auf Erden erschien, war er eben noch nicht heimgegangen zu seinem Vater (20, 17), auch verheißt er nirgend, daß er den Geist unmittelbar mittheilen werde, sondern daß er ihn senden werde (16, 7) vom Vater her (15, 26), was nach 14, 26 nur so verstanden werden kann, daß der Vater ihn auf seine Bitte senden wird (v. 16), weshalb auch im Briefe der Heilige, von dem die Christen die Salbung her haben (I, 2, 20. 27), Gott selber ist (§. 147, b)[1]). Ebensowenig freilich wird die Geistesmittheilung, wie sonst in der apostolischen Predigt (§. 41, a. 84, a), ausdrücklich an die Taufe geknüpft, von welcher 3, 5 nicht die Rede ist. Es wird eben nur darauf reflectirt, daß nach dem Hingange Christi der Vater den Geist sendet an Christi Statt (14, 26). Der Geist soll das von Christo während seines irdischen Lebens an den Gläubigen begonnene Werk fortsetzen als sein Stellvertreter, der aber nicht mehr durch einen neuen ersetzt zu werden braucht, weil er bis in Ewigkeit bei den Jüngern bleibt (14, 16. 17. Vgl. I, 2, 27). Mit der Sendung des Geistes beginnt die abschließende Epoche der Heilsgeschichte.

b) Als der Stellvertreter Christi ist der Geist in den Christusreden des Evangeliums durchweg persönlich gedacht, wie Christus selbst. Er ist der andere Anwalt und Schutzpatron (*παράκλητος*, advocatus), den Gott nach Christi Heimgange (der selbst I, 2, 1 *παράκλητος* heißt) den Gläubigen als bleibenden Beistand giebt (14, 16) oder sendet (v. 26), wie er der Welt den Sohn gegeben und gesandt hat (3, 16. 17). Derselbe geht vom Vater aus (15, 26) und kommt zu ihnen (16, 7. 13), wie der Sohn (16, 28); er wird aufgenommen (14, 17) wie Christus (13, 20), und ist in ihnen (14, 17), wie Christus in ihnen ist. Er verkündigt (16, 14. 15), zeugt (15, 26) und lehrt (14, 26), wie der Sohn, ja es beruht sein Lehren auf einem Hören und Empfangen (16, 13. 14) wie das Reden Christi. Er steht daher überall in einer gleichen Abhängigkeit vom Vater, wie der Sohn, und ist nicht diesem

---

1) Auch empfangen die Jünger die Anhauchung (20, 22) nicht als Vertreter der Gläubigen überhaupt, sondern speciell als seine Gesandten (v. 21), während die Geistesmittheilung nicht an einen besonderen Beruf, sondern nur an den Glauben (7, 39) und die Bewährung der Jüngerschaft (14, 15. 16. I, 3, 24. 4, 13) geknüpft erscheint und daher nicht bloß den Aposteln zu Theil wird, wie deutlich aus 15, 26. 27 erhellt. Schon der fehlende Artikel zeigt, daß den Aposteln 20, 22 nicht der Geist im solennen Sinne, sondern vom heiligen Geiste Christi mitgetheilt wird und zwar nach §. 154, d für einen ganz speciellen Zweck. Doch muß zugestanden werden, daß diese specielle Geistesausrüstung so wenig mit dem sonstigen johanneischen Vorstellungskreise ausdrücklich vermittelt ist, wie das Herabkommen des Geistes auf Christum selbst in der Taufe (§. 145, d), und darum um so gewisser zu den treuen Erinnerungen des Evangelisten gehört (Vgl. §. 140, d).

subordinirt, wie Köstlin, S. 110 annimmt [2]). Jesus spricht nur von ihm als von dem ihm völlig gleichstehenden Fortsetzer seines Werkes an den Gläubigen. Aber damit ist über ein ewiges Sein des Geistes beim Vater oder gar über sein immanentes Verhältniß zum Vater und zum Sohne nichts ausgesagt. Eine ontologische Trinität mag man daraus mit logischer Consequenz ableiten, aber man soll sie nicht aus den Christusreden herausdeuten wollen, die überall nur von der heilsgeschichtlichen Sendung und Wirksamkeit des Geistes reden. Wenn aber Reuß es so darstellt, als ob in der Lehre von dem persönlichen Paraklet sich die Vorstellung von der Gemeinschaft Christi mit den Gläubigen allmählig hypostasirt und diese mehr speculative Betrachtungsweise nur noch nicht ganz die volksthümliche überwunden habe (II, S. 528—533), so übersieht er, daß die Vorstellung von dem Geiste als dem persönlichen Stellvertreter Christi gerade ausschließlich den Christusreden eignet. Dem Apostel selbst ist der Geist das Salböl (Vgl. Exod. 29, 7), womit die, welche sich wahrhaft Gott zu eigen gegeben haben (§. 152, d), zur vollen Gottangehörigkeit geweiht sind (I, 2, 20. 27. Vgl. §. 44, b. 54, b) [3]). Nicht aus einer Speculation über das Wesen der Gemeinschaft mit Christo, die gar nicht durch den Geist vermittelt gedacht ist (§. 149, d, Anm. 12), sondern aus der Erinnerung an die Verheißung seines Meisters hat der Evangelist die Parakletvorstellung überkommen [4]).

c) Der Geist ist der Stellvertreter Christi, weil er der Geist der Wahrheit ist (14, 17. 15, 26. 16, 13. I, 4, 6) d. h. weil er die volle Gotteserkenntniß besitzt, oder weil er die Wahrheit selbst d. h. der Vermittler derselben ist (I, 5, 6), wie Christus es war (14, 6. Vgl. §. 147, b). Er kann also nur die Aufgabe haben, die in Christo erschienene Gottesoffenbarung den Gläubigen fernerhin zu vermitteln. Er erinnert die Jünger an Alles, was Jesus

---

2) Was er hört, hört er wie Christus vom Vater (16, 13), und das Gehörte ist Christi Eigenthum nur (v. 14), sofern dem Sohn und dem Vater alles Eigenthum gemeinsam ist (v. 15). Daß er kommt, von Christo zu zeugen (15, 26) und ihn zu verherrlichen (16, 14), liegt an dem Zwecke seiner Sendung, zeugt aber von keiner Unterordnung unter ihn.

3) Wenn auch dem Salböl eine belehrende Thätigkeit zugeschrieben wird, so ist das ebenso bloße Personification, wie wenn I, 5, 6. 7 neben dem Wasser und dem Blute auch der Geist als zeugend (τὸ μαρτυροῦν) gedacht wird. Ganz wie bei Paulus (§. 84, a. Anm 4) und im Hebräerbriefe (§. 124, b. Anm. 6) ist der Geist also als eine Gotteskraft gedacht, von welcher Gott maßweise austheilt (3, 34. I, 4, 13. Vgl. 1, 33. 7, 39. I, 3, 24), als der Geist, der aus Gott stammt und nicht persönlich, sondern nur als die in den Inspirirten wirkende Gottesmacht redet (I, 4, 1. 2. Vgl. §. 150, b). Wir haben auch hier den Fall, daß eine in den Christusreden überlieferte Vorstellungsweise nicht soweit von dem Apostel assimilirt ist, daß sie für seine eigenthümliche Lehrweise maßgebend geworden (Vgl. §. 140, d).

4) Wenn er aber auch den persönlichen Charakter derselben nicht festgehalten hat, so hat er doch die mit ihm gegebene Fixirung derselben auf die heilsgeschichtliche Vollendungszeit in so ausgeprägter Weise auf den den Gläubigen verliehenen Geist übertragen (7, 39), daß es klingt, als sei derselbe vorher überall noch nicht dagewesen. Dem entsprechend hat der Apostel auch nirgends die vorbereitende Gottesoffenbarung auf den Geist zurückgeführt, wie doch sonst geschieht (§. 46, a. 116, c. Anm. 5. 127, b), und die Geistesmittheilung an Christum nach §. 145, d nur traditionell mit aufgenommen.

gesagt hat (14, 26), namentlich an das, was sie erst später vollkommen verstehen konnten (2, 22. Vgl. §. 140, c), und da das Bleiben in Christo und damit die Wirkung der in ihm erschienenen Gottesoffenbarung von dem Bewahren der Worte Christi abhängt (§. 149, c. Anm. 10), so ist durch den Geist erst der Bestand des in ihm gegebenen Heils gesichert [5]). Aber der Geist soll das Werk Christi in den Gläubigen nicht nur erhalten, er soll es auch fortführen und vollenden. Vieles hat ihnen Jesus überhaupt noch nicht sagen können, weil sie es noch nicht zu tragen vermochten (16, 12), der Geist aber wird sie Alles lehren (14, 26), wird ihr Wegführer in der ganzen Wahrheit sein (16, 13), so daß sie nun Alles wissen, was zur vollen Wahrheit d. h. zur vollen Gottesoffenbarung gehört (I, 2, 20. 21), und keines Lehrers mehr bedürfen (v. 27). Nicht als ob dadurch das Werk Christi zu einem unvollkommenen herabgesetzt wäre. Alles Verkündigen des Geistes wird nur dazu beitragen, ihn zu verherrlichen, indem es ihn immer vollkommener erkennen lehrt (16, 14) und dadurch klar wird, daß in ihm bereits die volle Gottesoffenbarung gewesen ist (v. 15) und Alles, was der Geist verkündigt, nur aus dem Seinigen genommen ist (v. 14. 15). Die neue mit der Sendung des Geistes beginnende Epoche der Heilsgeschichte bringt keine Vervollkommnung der in Christo gegebenen Gottesoffenbarung, sondern nur eine immer vollere Aneignung derselben. Ist der Geist nur der Fortführer des Werkes Christi, so muß auch seine ganze Wirksamkeit als Erhaltung und Vollendung der in Christo gegebenen Gottesoffenbarung gefaßt werden, daher ausschließlich eine offenbarende sein [6]). Eine solche übt er endlich auch, wenn er, wie in der Apocalypse (§. 135, d. Vgl. §. 139, d),

---

5) Vieles, was Jesus ihnen von seinem Vater während seines Erdenlebens nur in bildlicher Hülle gesagt, wird er ihnen im Geiste ohne Bild und Hülle verkündigen (16, 25), wie der Apostel, was in den synoptischen Christusreden mit der bildlichen Verkündigung von Gott als dem Vater (§. 20) gemeint war, jetzt auf Grund der Belehrung durch den Geist ohne Bild und Hülle als die vollendete Liebesoffenbarung Gottes bezeichnet (§. 147, c). Auch nach I. 2, 27 ist es das χρῖσμα, welches durch seine Belehrung, sofern es immer aufs Neue Christum als die vollkommene Gottesoffenbarung erkennen lehrt, unser Bleiben in Gott vermittelt.

6) Nirgends ist der Geist, wie ausschließlich bei Paulus (§. 84, c), als das Princip des neuen sittlichen Lebens gedacht, da nach der Grundanschauung des Apostels (§. 141, c) die durch ihn vermittelte vollkommene Gotteserkenntniß von selbst das neue sittliche Leben wirkt (§. 147, c). So erklärt sich, woher der 3, 5 berichtete Ausspruch Jesu, der auf die messianische Geistesausgießung hinweist (1, 33) und dieselbe als den Ausgangspunkt der sittlichen Neugeburt denkt, gar nicht weiter angeeignet und verwerthet ist (§. 150, c. Anm. 5). Die volle Freude der Gläubigen ist nicht wie bei Paulus (§. 83, c) eine Geisteswirkung, sondern eine Folge ihres Bleibens in Christo (15, 11), der Erfahrung der eigenen Gebetserhörung (16, 24) und der Fürbitte Christi (17, 13): und während der scheidende Meister den Jüngern den Geist erst verheißt (14, 26), hinterläßt er seinen Frieden unmittelbar (14, 27. 16, 33. Anders steht εἰρήνη im Sinne des jüdischen Glückwunsches: 20, 19. 21. 26. II. 3. III, 15. Vgl. §. 83, b). Wenn der Geist 6, 63 der lebenschaffende ist, so ist dies Leben im specifisch-johanneischen Sinne das Leben der wahren Gotteserkenntniß und ist dort auch nicht von dem Paraklet, sondern von dem geistigen Wesen seiner lebenschaffenden Worte die Rede (§. 146, d).

als Vermittler der Weissagung im engeren Sinne (16, 13: τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ ὑμῖν) gefaßt wird.

d) Da das Kommen des Geistes durch den Glauben bedingt ist (not. a. Anm. 1), so hat derselbe unmittelbar gar keine Beziehung zu der (ungläubigen) Welt [7]). Wenn nun doch davon die Rede ist, daß der Geist die Welt davon überführt, daß ihr Unglaube Sünde ist, weil Christus durch seinen Heimgang zum Vater als der Gerechte erwiesen und somit ihr Herrscher gerichtet ist (16, 8—11. Vgl. §. 153, d), wie Jesus in seinem Erdenleben die Welt ihrer Sünde überführt hat (3, 20. 7, 7), so kann dies nur mittelbar geschehen, indem der Geist in den Gläubigen (I, 4, 2) und durch sie zeugt. Ausdrücklich sagt Jesus, daß in Folge der Geistesmittheilung (7, 39) Ströme lebendigen Wassers von den Gläubigen ausgehen werden (v. 38), daß durch sie also eine lebenschaffende Verkündigung geübt werden wird, wie er sie geübt hat. Diese lebenschaffende Verkündigung ist also keineswegs ein Prärogativ der Apostel [8]), vielmehr wird das Zeugniß, das der Paraklet durch die Gläubigen (zu denen natürlich auch die Apostel gehören) ablegt (15, 26), noch ausdrücklich unterschieden von dem Zeugniß der Augenzeugen (v. 27) [9]). Giebt es freilich erst solche, die durch das Wort der Apostel gläubig geworden sind (17, 20), so hört dieser Unterschied auf. Sie haben im Glauben das Augenzeugniß der Apostel aufgenommen, ohne Jesum gesehen zu haben (20, 29), und geben es weiter, wie sie es überkommen haben; es wird

7) Wollte Gott ihr selbst den Geist senden, so **kann** sie ihn gar nicht aufnehmen (14, 17), da ja die Thatsache, daß sie Christum nicht aufgenommen hat, ihre Unempfänglichkeit für die Gottesoffenbarung constatirt. Hat sie Christum nicht schauen und erkennen gelernt als das, was er ist, so wird sie den Geist noch viel weniger schauen und erkennen können als den Geist der Wahrheit, der das Organ der Gottesoffenbarung ist, während er von den Gläubigen, die ja aus ihm nach I, 4, 13 erkennen, daß Gott in ihnen bleibt, unmittelbar erkannt wird als das, was er ist, nemlich als Gottes Geist, weil sie daran, daß er bei ihnen und in ihnen, in welchen er die rechte Empfänglichkeit findet, nun auch bleibt, die unmittelbare Erfahrung von seinem Dasein machen (θεωρεῖν) und so sein Wesen intuitiv erkennen (14, 17).

8) Abgesehen von der für einen speciellen Zweck bestimmten Anhauchung (20, 22. 23. Vgl. §. 154, d) weiß Johannes wie auch das übrige N. T. von einer besonderen apostolischen Inspiration nichts. Zwar die einzige Verheißung des Geistes in der synoptischen Ueberlieferung bezieht sich speciell auf eine Berufsthätigkeit der Apostel (§. 21, c. Anm. 1). Aber die Wirksamkeit des Geistes bei der Verkündigung des Evangeliums ist §. 41, d. 46, a keineswegs an den Kreis der Apostel gebunden, selbst bei Paulus (§. 89, a. b. Anm. 7) nur in einem Sinne, der die Inspiration Anderer (§. 92, b) nicht ausschließt.

9) Wenn der Geist, der die Wahrheit ist, auch als der erste Zeuge jetzt durch die Gläubigen die Gottessohnschaft Christi bezeugt (I, 5, 6, vgl. v. 5), wie ihr einst Christus durch seine Selbstdarstellung in Wort und Werk Zeugniß gegeben hat (§. 149, b), so muß doch das Zeugniß des Wassers und des Blutes hinzutreten (v. 7. 8) d. h. das Zeugniß derer, die das Taufwunder (1, 34) und den Kreuzestod (19, 35) selbst gesehen haben, damit nicht nur das göttliche Wesen des Sohnes, sondern auch die Erscheinung desselben im Fleische nach ihrem ganzen Umfange (§. 145, c. Anm. 11) als geschichtliche Thatsache bezeugt werde (I, 5, 6). Und I, 4, 14 erscheint das Zeugniß der Augenzeugen in seiner Uebereinstimmung mit dem Zeugniß des Geistes (Vgl. §. 151, b. Anm. 4) ausdrücklich als Beweis dafür, daß in diesem Geiste Gott selber in uns bleibt.

in ihnen, verbunden mit dem Zeugniß des Geistes, zu dem Bekenntniß daß Jesus Christus im Fleisch gekommen oder der Sohn Gottes sei (I, 4, 2. 15). So können alle Gläubigen Mitarbeiter im Dienste der Wahrheit werden (III, 8).

§. 156. Die Gemeinschaft der Gläubigen.

Die Gemeinschaft der Gläubigen bildet ihrem tiefsten Wesen nach eine Lebenseinheit kraft ihrer Gemeinschaft mit Gott und Christo. a) In ihr realisirt sich das Wesen der Liebe als christliche Bruderliebe, ohne darin erschöpft zu sein. b) Sie wird von dem Hasse der Welt mit ihrer Todfeindschaft und von ihrer Sünde und Lüge mit Verführung bedroht, welche die Liebe zu ihr gefährlich macht. c) Immer schroffer schließt sich die Welt gegen die Gemeinschaft der Gläubigen ab, so daß wenig mehr für sie zu hoffen bleibt. d)

a) Aus der Gemeinschaft der erwählten Augenzeugen erwächst durch ihre Verkündigung die Gemeinschaft der Gläubigen (I, 1, 3: *ἵνα καὶ ὑμεῖς κοινωνίαν ἔχητε μεθ' ἡμῶν*). Die Jüngergemeinde nemlich bildet eine Einheit (17, 11), zu der dann die durch ihr Wort gewonnenen Gläubigen (v. 20) hinzutreten (v. 21. 23). Diese Einheit ist aber nicht nur ein Verbundensein in der Liebe oder eine Gleichheit der Gesinnung; denn sie wird dadurch beschafft, daß die Jünger den Namen Gottes erkannt haben und in dieser vollen Gotteserkenntniß bewahrt werden (v. 11). Da nun die volle Gotteserkenntniß das wahre Leben ist (§. 146), so ist diese Einheit eine Lebenseinheit und entspricht darum der Lebenseinheit des Vaters und des Sohnes (v. 11: *καθὼς καὶ ἡμεῖς*, scil. *ἕν ἐσμεν*. Vgl. v. 22 [1]). Je mehr ihre Gemeinschaft mit dem Sohne und dem Vater sich verwirklicht, desto mehr vollendet sich ihre Einheit unter einander (v. 23: *ἵνα ὦσιν τετελειωμένοι εἰς ἕν* [2]), und damit wird die Freude der Gläubigen immer voll-

1) Wie der Vater und der Sohn Eins sind, weil ihnen das Leben der vollen Gotteserkenntniß gemein ist (6, 57. 5, 26), so sind die Gläubigen Eins, weil ihnen durch die Gottesoffenbarung in Christo, welche die Augenzeugen weiter verkündigt haben, dies Leben gemeinsam geworden. Wie die Einheit des Vaters und des Sohnes darauf beruht, daß der Sohn im Vater ist und der Vater im Sohne, so beruht die Einheit der Gläubigen darauf, daß sie durch die mystische Vereinigung mit Christo im Vater (17, 21) und daß der Vater, der im Sohne ist, in ihnen ist (v. 23). Nur wenn die Gläubigen im Lichte der Gotteserkenntniß wandeln (welche das wahre Leben und darum die Gemeinschaft mit dem Sohne und dem Vater mit sich bringt), haben sie Gemeinschaft unter einander (I. 1, 7) und in dieser ihrer Gemeinschaft verwirklicht sich die Gemeinschaft mit Gott und Christo (v. 3: ἡ κοινωνία ἡ ἡμετέρα [scil κοινωνία] μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ). Vgl. §. 150, a. b.

2) Auch die vollendete Einheit der Gläubigen mit Gott (in Christo) darf schon darum nicht der Einheit des Sohnes mit dem Vater (§. 143) gleichgesetzt werden, weil diese eine unmittelbare, jene eine durch den Sohn vermittelte ist, weshalb auch nirgends ausdrücklich ein Einssein derselben mit Gott ausgesagt wird. Ueberhaupt aber folgt aus §. 141, c, daß selbst die Gleichheit des Ausdrucks (wie sie wenigstens bei dem Sein der

kommner (15, 11. 17, 13). So hat Johannes das, was sonst im N. T. die ἐκκλησία heißt, zufolge seiner Eigenthümlichkeit (§. 141, c) nur seinem tiefsten Wesen nach charakterisirt, wogegen über ihre äußere Organisation keine Andeutungen gegeben werden [3]). In den Christusreden des Evangeliums ist die Gemeinde der Gläubigen der Weinstock, den Gott gepflanzt hat (15, 1), wie einst den Weinstock der ATlichen Theokratie (Ezech. 19, 10. Jerem. 2, 21. Psalm 80, 9), und die Heerde Gottes, deren Hirte der Messias ist (10, 1—15. Vgl. §. 45, a), deren Vollendung aber auch hier darin liegt, daß Eine Heerde und Ein Hirte werden (10, 16). In dieser Gemeinschaft, die somit die vollendete Theokratie ist, wie in der Apocalypse (§. 130, e), besitzen die Gläubigen das messianische Gut der Sündenvergebung durch das Blut Christi (I, 1, 7. Vgl. §. 148, b. Anm. 3). Der Vermittlung desselben durch die Taufe oder das Abendmahl wird nirgends ausdrücklich gedacht [4]), ohne daß man daraus mit Meßner, S. 357 auf eine Zurückstellung dieser äußeren Vermittlungen für die Theilnahme am Heil schließen darf. Dieselben behalten ihre volle Bedeutung, wenn auch die Richtung des Apostels auf das innerste Centrum des geistigen Lebens (§. 141, d) ihn nur nach dem dort sich vollziehenden Proceß der Heilsaneignung fragen läßt.

Gläubigen in Gott und dem Sein Gottes in ihnen stattfindet) uns keineswegs berechtigt, beide dem Grade nach gleichzustellen.

3) Der Name ἐκκλησία kommt III, 6. 7. 9. 10 von der Localgemeinde vor. Die Κυρία, an welche der zweite Brief gerichtet (II, 1) und die ohne Zweifel eine Gemeinde ist, heißt, wie bei Petrus (§. 44, a), eine erwählte (II, 13), sofern jede Einzelgemeinde, wie die erste Jüngergemeinde (§. 154, b), aus der Welt erwählt ist. Die Behauptung, daß Petrus im vierten Evangelium tendentiös hinter Johannes zurückgestellt werde, erledigt sich von selbst, wenn das Evangelium apostolisch ist und der Lieblingsjünger in ihm seine theuersten Erinnerungen niedergelegt hat. Im Anhange des Evangeliums (21, 15—17) wird dem Petrus, nachdem er von seinem tiefen Falle zur Liebe Christi zurückgekehrt, das apostolische Hirtenamt neu verliehen, ohne daß im Ausdruck die Oberleitung der Gemeinde liegt, welche man ihm nach §. 41, d. Anm. 4 verliehen glaubte. In dem Bilde liegt zunächst nur, wie 10, 9. 10 zeigt, daß er die Gemeinde mit dem Worte des Lebens speist (Vgl. §. 106, a. Anm. 4). Wie Petrus sich den συμπρεσβύτερος der Aeltesten nennt (1 Petr. 5, 1), so nennt sich Johannes den πρεσβύτερος schlechthin (II, 1. III, 1) und hält seine Autorität ehrgeizigen Bestrebungen gegenüber aufrecht (III, 9. 10). Die Art, wie I, 2, 27 (Vgl. v. 21) jedes besondere Lehramt auszuschließen scheint, erinnert am meisten an Matth. 23, 8—10 (§. 31, c) und an die Weissagung Jerem. 31, 34 (Vgl. Hebr. 8, 11 und dazu §. 124, d).

4) Das Evangelium erzählt wohl von der Fortsetzung der Johannistaufe durch Jesum oder vielmehr durch seine Jünger (3, 22. 4, 2), aber der Ausspruch 3, 5 geht weder auf die johanneische, noch auf die christliche Taufe, sondern fordert nur mit Anspielung auf ATliche Verheißungen (Ezech. 36, 25—27) eine völlige Erneuerung durch die Reinigung von den vorigen Sünden, deren Symbol das Wasser ist (13, 10), und durch die messianische Geistestaufe (1, 33). Einen ausdrücklichen Befehl Jesu zur Vollziehung des Taufritus an seinen Gläubigen hat das Evangelium so wenig wie die älteste Ueberlieferung (§. 31, b. Anm. 4)), die Abendmahlseinsetzung erzählt es nicht einmal. Die Beziehung der Rede (6, 53—56) auf das Abendmahl ist dadurch schlechthin ausgeschlossen, daß nicht vom σῶμα, sondern von der σάρξ Jesu die Rede ist. In der Stelle I, 5, 6 (Vgl. §. 149, b. Anm. 4) ist vollends an die beiden Sacramente gar nicht zu denken.

b) In der Gemeinschaft der Gläubigen realisirt sich kraft der dort in ihrer Einheit fortdauernden Gottesgemeinschaft das Wesen der Gotteskindschaft oder der sittlichen Wesensähnlichkeit mit Gott, dessen Wesen in der vollkommenen Gottesoffenbarung als Liebe erkannt ist (§. 147, c). Die Liebe, welche Jesus auf Grund dieser Offenbarung nach seinem Vorbilde von seinen Jüngern fordert, ist aber die selbstaufopfernde Liebe gegeneinander (13, 34. 35. 15, 12. 17: ἀγαπᾶτε ἀλλήλους), und ebenso wird von dem Apostel das Gebot Christi als das der Liebe zu einander charakterisirt (I, 3, 11. 23. 4, 7. 11. 12. II, 5). Die Gläubigen sind aber kraft ihrer gemeinsamen Geburt aus Gott unter einander Brüder (I, 3, 13. III, 3, 5. 10. Vgl. 20, 17. 21, 23), und so kann auch die Forderung der Bruderliebe (I, 2, 9. 10. 3, 10. 14—17) nur auf die Gläubigen bezogen werden [5]). Allerdings wird auch das Lieben schlechthin als die Frucht der Liebesoffenbarung Gottes genannt (I, 4, 16. 19. Vgl. v. 8), und da Gott seine Liebe auch gegen den κόσμος offenbart hat (Ev. 3, 16), so darf das Wesen der Liebe nicht mit Köstlin, S. 233. 234. Reuß, II. S. 543 auf die Bruderliebe beschränkt werden, wie denn auch der Bruderhasser nicht bloß als Brudermörder, sondern schon als Menschenmörder überhaupt seiner Strafe verfällt (I, 3, 15) [6]). Allein die Paränese beschränkt sich allerdings auf die Bruderliebe als solche, weil in ihr sich allein das volle Wesen der Liebe ungehemmt realisiren kann (Vgl. not. c). Wenn überall im N. T. die Liebe die christliche Cardinaltugend ist, so erscheint sie doch bei dem Apostel der Liebe (§. 141, d) in ganz besonderer Weise als die eigentliche Substanz der christlichen Sittlichkeit (§. 151, a) [7]).

c) Die Welt oder die ungläubig gebliebene Menschheit (§. 153, d) steht im schroffsten Gegensatze zu der Gemeinschaft der Gotteskinder, die nur noch so in der Welt sind (I, 4, 17), daß sie, wie Christus selbst, der Welt in Wahrheit nicht mehr angehören (17, 14. 16). Weil die Gläubigen ihr aber nicht mehr angehören, so kann sie, deren Wesen die Eigenliebe ist, dieselben nicht lieben (15, 19. Vgl. 7, 7), und nach dem principiellen Gegensatze, in welchem die vom Teufel beherrschte Welt zu der Gemeinde der Gotteskinder steht, muß sie dieselbe hassen; denn ein Drittes giebt es für Johannes nicht (not. b. Anm. 7) [8]). Die Welt bedroht aber die Gläubigen nicht nur mit

---

5) Wenn I, 4, 20. 21 gefordert wird, daß wer Gott liebt, auch seinen Bruder liebe, so wird dies 5, 1. 2 ausdrücklich dahin erläutert, daß aus der Geburt aus Gott nothwendig die Liebe zu unserm Erzeuger und zu den miterzeugten Gotteskindern hervorgehen müsse (Vgl. §. 151, b).

6) Gar keine Beschränkung der Liebe liegt in der von beiden angezogenen Stelle 17, 9, wo Jesus nicht sagt, daß er überhaupt nicht für die Welt bitte, sondern nur seine Bitte für die Jünger dadurch motivirt, daß sie nicht der Welt angehören (v. 14. 16), sondern Gottes Eigenthum sind, das er ihm gegeben und für das er also eine besondere Fürsorge Gottes beanspruchen kann (Vgl. auch 17, 25 und dazu §. 147, b).

7) Es entspricht aber auch der §. 141, c erörterten Eigenthümlichkeit des Apostels, daß diese Liebe keine Grade kennt. Es versteht sich von selbst, daß nur die werkthätige Liebe eine wahre Liebe ist (I, 3, 18), aber dem Apostel ist jeder Mangel an Liebe identisch mit dem Haß (I, 2, 9—11. 4, 20. Vgl. Ev. 3, 20. 12, 25), und dieser wird I, 3, 15 nach dem Vorgange Jesu (Matth. 5, 22) dem Morde gleichgesetzt (Vgl. Jac. 4, 2).

8) Wie sie Christum gehaßt hat (15, 18. 25), so muß sie nach der Vorhersagung

ihrer Feindschaft, sondern mehr noch mit ihrer Verführung (I, 2, 26. 3, 7. II, 7). Auch die Gläubigen müssen noch ermahnt werden, sich zu hüten vor den Idolen, die sie anbetet (I, 5, 21. Vgl. §. 131, b), und gewarnt werden vor der Liebe zur Welt (I. 2, 15 und dazu §. 153, a. Anm. 1), weil sich damit so leicht die Liebe zu den sündhaften Lüsten verbindet, die in ihr zu Hause sind (v. 16)[9]). Nun gehört aber der Welt auch die antichristliche Pseudoprophetie (Vgl. §. 131, b) an, die zur Zeit des Apostels die Gemeinde bedrohte (II, 7. I, 4, 1. 5: *αὐτοὶ ἐκ τοῦ κόσμου εἰσίν*) und in der Welt Anklang fand (v. 5: *ὁ κόσμος αὐτῶν ἀκούει*). Wohl war dieselbe von der Gemeinde ausgegangen; aber in ihrem Abfall mußte sich nach göttlicher Ordnung offenbaren, daß ihre Organe nie wahrhaft der Gemeinde angehört hatten (I, 2, 19). In ihr zeigt sich, daß der Teufel, der ein Mörder und Lügner von Anfang ist, nicht nur mit der Todfeindschaft der Welt, sondern auch mit der seelenverderblichen Lüge (I, 2, 22) die Gemeinde bedroht, die freilich in ihrem Glauben die Macht besitzt, die Welt zu besiegen (I, 4, 4. 5. 5, 4. 5). Aber auch hier erhellt, wie an dem Wesen der Welt die Liebe ihre Schranke findet. Man kann den Irrlehrern die brüderliche Liebe nicht beweisen, ohne Gefahr zu laufen, sich ihrer Sünde theilhaftig zu machen (II, 10. 11).

d) Trotz dieses schroffen Gegensatzes zwischen der Welt und der Gemeinde sucht der Geist doch immer noch durch die Gläubigen als seine Organe die Welt von der Sünde ihres Unglaubens zu überführen und ihr Christum zu bezeugen. Ebenso bleibt bei der Selbstdarstellung der Gemeinde in ihrer vollendeten Einheit die endliche Gewinnung der Welt in den Blick gefaßt (17, 21. 23. Vgl. Apoc. 3, 9: *ἵνα γνῶσιν ὅτι ἐγὼ ἠγάπησά σε*, und besonders §. 132, a), welche die universale Heilsabsicht Gottes realisiren soll. Aber wie schon die *ἔλεγξις* Christi bei der Welt im Großen und Ganzen erfolglos blieb (3, 19. 20), so scheint der Apostel, nachdem in Folge der Erhöhung des Menschensohnes, von der schon Jesus den Haupterfolg erwartete (8, 28), aus der Welt für die Gemeinde gewonnen ist, was irgend noch empfänglich war, wenig mehr für die Welt zu hoffen. Die Selbstdarstellung der Gemeinde versteht sie nicht, weil sie die Gotteskinder als solche ohne Gotteserkenntniß nicht erkennen kann (I, 3, 1). Den Geist der Wahrheit hört sie nicht, weil sie auf die Pseudoprophetie der Irrlehrer hört, die ihr wesensverwandt sind (I, 4, 5. 6). Wie der Apocalyptiker (§. 130, c. Anm. 4), scheint der Apostel große Erfolge für die Mission nicht mehr erwartet zu haben. Es lag wohl in seiner Natur, die für ein eingreifendes Wirken nach Außen hin nicht gemacht war (§. 141, b), daß seiner Anschauung die Gemeinde immer mehr als ein im Wesentlichen in sich abgeschlossener

---

Jesu (15, 19. 20. 17, 14) seine Diener hassen und verfolgen (15, 20) um seines Namens willen (v. 21) bis aufs Blut (16, 2). Der Apostel steht mitten in der Erfahrung dieses Hasses der Welt gegen die Gläubigen (I, 3, 13), dessen grauenvollster Ausbruch den dunkeln Hintergrund der Apocalypse bildet (§. 118, a).

9) Wenn also auch das Wesen der Liebe nicht gestatten wird, die Personen der einzelnen Ungläubigen von der Liebe auszuschließen (not. b), so kann dieselbe sich doch der Welt als der gottwidrigen Gemeinschaft gegenüber nicht ungehemmt entfalten, ohne Gefahr zu laufen, daß die gottebenbildliche Liebe zur Welt als der zu errettenden zur ungöttlichen Weltliebe d. h. zur Liebe der Welt in ihrem gottwidrigen Bestande werde.

Kreis der Welt gegenüber sich darstellte[10]). Es lag aber auch in seiner Zeitstellung, daß, je näher das Ende heranrückte, desto mehr die Sammlung der in der Welt zerstreuten Gotteskinder (11, 52) als abgeschlossen betrachtet wurde und die Welt, soweit sie Welt geblieben war, als eine im Ganzen gegen das Heil sich feindselig verschließende Gemeinschaft erschien[11]). Dies führt uns von selbst auf die Eschatologie des Apostels.

§. 157. Der letzte Tag.

Auch nach dem Johannesevangelium hat Jesus seine nahe Wiederkunft verheißen, und der Apostel denkt dieselbe unmittelbar bevorstehend. a) Das Gekommensein der letzten Stunde erkennt er an dem Auftreten der pseudoprophetischen Irrlehre, in welcher der Antichrist bereits erschienen ist. b) Der Tag der Wiederkunft bringt als der letzte die Todtenauferweckung und das Weltgericht, welches definitiv über das Schicksal der Menschen entscheidet. c) Dann gehen die Gläubigen in das himmlische Leben ein, wo sie durch das vollkommene Schauen Gottes Gott vollkommen ähnlich werden. d)

a) Wenn Jesus verheißt, nachdem er in seines Vaters Wohnung (d. h. den Himmel, vgl. Psalm 33, 13. 14. Jesaj. 63, 15) eingegangen, um den Seinigen dort die Stätte zu bereiten, wiederkommen zu wollen, um sie heimzuholen (14, 2. 3), so kann das nur von seiner überall im N. T. verheißenen Wiederkunft und der dann nach §. 33, c erfolgenden Sammlung der Auserwählten zu Christo hin verstanden werden[1]). Wie in der ältesten Ueberlieferung (§. 33, a) redet Jesus auch hier von der Voraussetzung aus, daß die Jünger noch diese Wiederkunft erleben werden, und nur die ausdrückliche Zusage, die er dem Lieblingsjünger in dieser Beziehung gemacht haben sollte (21, 22), nachdem er dem Petrus den Märtyrertod geweissagt

---

10) Eine Apocatastasis hat er sicher nicht in Aussicht genommen. In der Stelle 12, 32 ist nur davon die Rede, daß Christus seine Wirksamkeit auf Alle ausdehnt; so wenig aber wie das ἑλκύειν des Vaters (6, 44), erreicht sein ἑλκύειν bei Allen seinen Zweck. Die endliche Besiegung des Satan (§. 153, d) aber involvirt nirgends im N. T. eine Bekehrung aller Menschen, sondern nur derer, die sich irgend bekehren lassen wollen, selbst bei Paulus (§. 99, c).

11) Es ist daran zu erinnern, daß auch in der ältesten Ueberlieferung der Reden Jesu die Welt als solche ungläubig bleibt und verhältnißmäßig nur Wenige aus ihr gerettet werden (§. 33, c. Anm. 3). Auch 10, 16 sind es doch nur Einzelne, die Jesus in der Heidenwelt jetzt schon sein nennt, wenn auch immerhin nach §. 153, c. Anm. 8 noch manche, die jetzt noch Teufelskinder sind, aus ihr gewonnen werden können.

1) Der moderne Gedanke einer Heimholung jedes Einzelnen unmittelbar nach dem Tode (Köstlin, S. 280. Reuß, II. S. 557) ist schon durch die auch hier festgehaltene Vorstellung der Auferstehung an einem bestimmten Tage (not. c) ausgeschlossen. Die Ansicht, daß im Johannesevangelium die sichtbare Wiederkunft Christi in seine Wiederkunft im Geiste verwandelt sei, die mit dieser Umdeutung zusammenhängt, stützt sich auf die gangbare falsche Erklärung der Verheißungen seines Wiedererscheinens nach dem Tode und seiner bleibenden Gnadengegenwart (§. 154, c. Anm. 8).

(v. 18. 19), wird im Anhange des Evangeliums, zwar auch nicht durch eine Umdeutung des ἔρχομαι, aber durch eine Hinweisung auf ihre hypothetische Fassung (ἐὰν — θέλω) gegen den eventuellen Eintritt einer scheinbaren Nichterfüllung sichergestellt (v. 23). Dagegen hofft der Apostel selbst noch im hohen Alter mit seinen Zeitgenossen die Parusie zu erleben und ermahnt zum Bleiben in Christo, damit keiner beim Eintritt derselben beschämt zurückweichen müsse (I, 2, 28), weil er nicht zu denen gehört, die von ihm heimgeholt werden. Es ist klar, daß hiernach der Apostel selbst die Verheißung Jesu (14, 3) auf die allgemeine apostolische Parusiehoffnung gedeutet hat.

b) Daß die Wiederkunft Christi unmittelbar bevorsteht, erkennt der Apostel daraus, daß seine Gegenwart bereits die Signatur der letzten Stunde (ἐσχάτη ὥρα)[2]) trägt, das Dasein der letzten Stunde aber erkennt man an dem Gekommensein des Antichrist (I, 2, 18). Wie Paulus (§. 63, c) und der Apocalyptiker, so geht auch der Apostel von der Voraussetzung aus, daß die Wiederkunft Christi nicht eintreten kann, bevor nicht die gottwidrige und christusfeindliche Macht sich in einer geschichtlichen Erscheinung aufs Höchste potenzirt und concentrirt hat. Seine Leser haben von ihm gehört, daß der Antichrist kommt (I, 2, 18. 4, 3). Aber wenn in der Apocalypse noch das Antichristenthum in den beiden Gestalten der gottfeindlichen Weltmacht und des falschen Prophetenthums erschien und auf dem Gebiet der ersteren seine persönliche Concentration gewinnen sollte (§. 131), so ist hier das Pseudoprophetenthum (I, 4, 1. 3) allein der Antichrist (I, 2, 22. II, 7: ὁ πλάνος καὶ ὁ ἀντίχριστος). Wenn dort das Pseudoprophetenthum, wenigstens überwiegend, aus dem Heidenthum hervorging, wie bei Paulus aus dem Judenthum, so erhebt es sich hier, wie übrigens theilweise schon in der Apocalypse (Vgl. Apoc. 2, 20. 24), aus dem abgefallenen Christenthum, das nach §. 156, c auch zur gottfeindlichen Welt gehört. Die Befürchtungen, mit welchen der Apocalyptiker noch der Thronbesteigung des dritten Flavier entgegensah, hatten sich in diesem Umfange nicht erfüllt, und die ganze ideale Richtung des Apostels ließ ihn den Blick von der äußeren Bedrohung der Gemeinde hinweg auf ihre innere Gefährdung durch eine die Fundamente des christlichen Glaubens leugnende Irrlehre richten und in ihr die Erfüllung der Weissagung vom Antichrist sehen[3]).

---

2) Wie der natürliche Tag zwölf Stunden hat, so hat jeder Lebenstag seine von Gott bemessene Stundenzahl (11, 9. Vgl. 9, 4) und so auch der Tag der gegenwärtigen Welt (ὁ κόσμος οὗτος: §. 153, a. Anm. 1).

3) Es liegt darin keine Spiritualisirung der Lehre vom Antichrist (Reuß, II. S. 562), daß der Antichrist als eine Mehrheit von Irrlehrern auftritt (I, 2, 18. II, 7); denn auch in der Apocalypse erscheint das Pseudoprophetenthum als ein Collectivum. In der Mehrheit der Pseudopropheten (I, 4, 1) wirkt doch nur der Eine Geist des Antichrist (v. 3), welcher, weil er nicht aus Gott ist, nur aus dem Vater der Lüge (8, 44) sein kann, wie er denn seine Inspirirten zu Lügnern macht (I, 2, 22) und nach I, 4, 4 in ihnen der Weltherrscher d. h. der Teufel überwunden wird. Wie aber Judas, der sich zum Organ des Teufels machte, selbst ein Teufel heißt (6, 70), so sind diese Irrlehrer als Organe des Antichristenthums oder des Teufels in seinem Kampf wider Christum (§. 153, d) selbst ἀντίχριστοι (I, 2, 18). Dagegen ist die Vorstellung, daß diese Antichristi nur die

c) Mit der Wiederkunft Christi bricht der letzte Tag des gegenwärtigen Weltalters an (ἡ ἐσχάτη ἡμέρα). Die an diesem Tage erwartete messianische Todtenerweckung (11, 24) verheißt Jesus auch in unserm Evangelium (6, 39. 40. 44. 54) und bezeichnet sich selbst als ihren Urheber (11, 25)[4]. Es erhellt aber aus diesen Stellen, daß es auch hier, wie bei Paulus (§. [illegible] §. 126, d), eine Auferstehung nur für die Gläubigen giebt, welche nach Johannes das ewige Leben bereits empfangen haben und für [illegible] den sie noch erfahren, zuletzt nicht nur im Sinne [illegible] §. [illegible] aufgehoben werden muß (11, 25. 26)[5]. [illegible] das letzte Gericht eingetreten. Wenn [illegible] ein Gericht vollzieht (§. 153, c), so [illegible] des Gerichts im herkömmlichen Sinne [illegible] S. 281 und Baur, S. 405 behaupten. [illegible] der Vater dem Sohne das ganze Gericht [illegible] das, welches ihm schon in seinem irdischen [illegible] messianische Sendung zu bewähren (v. 27), [illegible] die Todten am letzten Tage auferweckt werden [illegible] das erwartete messianische Gericht[6]. Allerdings [illegible] Gläubigen nicht in dies Gericht (3, 18. 5, 24), so[illegible]

[illegible] seien, eine reine Eintragung, die völlig dem Wortlaut [illegible] widerspricht.

[4] [illegible] scheitern alle Versuche, der johanneischen Eschatologie ihre [illegible] zu entziehen, wie die völlig mißlungenen Bemühungen von [illegible] und Baur (S. 405) deutlich zeigen; Scholten, S. 124—126 hat das [illegible] indem er mit willkührlichen Unechterklärungen der betreffenden Worte [illegible]

[5] [illegible] heißt es 5, 28. 29, daß der Messias, wenn diese Stunde schlägt, Alle [illegible], die einen zur Auferstehung des Lebens, die andern zur Auferstehung [illegible]. Wir brauchen aber deshalb nicht mit Scholten, S. 129. 130 zu [illegible] Auskunft einer Interpolation zu greifen. Wir haben hier vielmehr die [illegible] erwartung, die wir mit Ausnahme von Act. 24, 15 nur bei dem [illegible] den §. 132, c); aber auch hier erhellt, daß nur die Gläubigen, die [illegible] und darum nothwendig die τὰ ἀγαθὰ ποιήσαντες sind, zum [illegible] Sinne allein wirklich auferstehen, während die Ungläubigen [illegible] um vor das Gericht gestellt zu werden, das am letzten Tage [illegible] 12, 48).

[6] [illegible] ist also auch hier der Weltrichter. Auch darin kann keine Verwerfung [illegible] Gerichtsvorstellung liegen, daß nach 12, 48 sein Wort die richterliche [illegible] (Vgl. Reuß, II. S. 559), da es sich ja nur von selbst versteht, daß das [illegible] die vollkommene Gottesoffenbarung, die in seinem Worte gegeben ist, die [illegible] über das Schicksal der Menschen herbeiführt. Von einem anderen [illegible] kann Moses der Ankläger in diesem Gerichte sein (5, 45), sofern er [illegible] hat (v. 46). Wenn in dieser Stelle, wie 8, 50, Gott als der Richter [illegible] 17, 25 seine richterliche Gerechtigkeit angerufen wird (Vgl. §. 147, b), so [illegible] nur, daß das Gericht, das der wiederkehrende Messias hält, Gottes Willen [illegible] er es schon in seinem gegenwärtigen Richten thut (5, 30), und daß es [illegible] gemäß ist, wenn zuletzt dabei das Verhalten gegen Christum entscheidet (8, 50: [illegible] τὴν δόξαν μου).



fern sie im Glauben bereits das ewige Leben empfangen haben und darum über sie nicht erst entschieden werden kann, ob sie es empfangen sollen, und die Welt ist schon gerichtet (3, 18. 12, 31), weil sie durch ihren Unglauben sich vom Heile ausgeschlossen hat[7]). Sofern aber der bleibende Besitz des ewigen Lebens (I, 3, 15) factisch auch für den Gläubigen noch davon abhängt, ob er in Christo bleibt (Vgl. §. 151, c), so harrt auch seiner noch die Entscheidung darüber am letzten Tage (12, 48) oder am Tage des Gerichts (I, 4, 17). Umgekehrt bleibt ja auch für die Welt noch die Möglichkeit der Bekehrung bis zum letzten Augenblick (§. 156, d), und nur die Welt, sofern sie Welt geblieben ist, vergeht, um nie zum Leben zu kommen (I, 2, 17). Es erhellt daraus, daß auch hier die Auferweckung der Uebelthäter (5, 29. Vgl. Anm. 5) so zu sagen *κατ' ἀντίφρασιν* zu verstehen ist, sofern sie nicht zum Leben erweckt werden, sondern um dem bleibenden Tode überantwortet zu werden (I, 3, 14). Dieser Tod, der gleich dem ewigen Verderben ist (§. 148, a), ist auch das Schicksal der abgefallenen Christen (I, 5, 16) und wird 15, 6 mit dem Feuer verglichen, das die abgeschnittene Rebe verzehrt (Vgl. §. 34, d)[8]). Er ist der *δεύτερος θάνατος* der Apocalypse (§. 132, c).

d) Die Endvollendung ist bei Johannes zweifellos eine himmlische. Wie Christus von oben her gekommen (3, 31. 8, 23), so ist er auch zum Himmel gegangen und kommt, die Seinigen dorthin zu holen (14, 2. 3). Dorthin können die Ungläubigen ihm nicht folgen (7, 34. 8, 21. 13, 33). Aber den Seinigen verheißt er, daß sie sein sollen, wo er ist (12, 26. 17, 24). Im Himmel also beginnt das ewige Leben[9]), so weit es auch bei Johannes noch als ein jenseitiges gedacht wird (Vgl. §. 148, c). In diesem Leben tritt die äquivalente Vergeltung ein, wonach der, welcher hier seine Seele (als Trägerin des irdischen Lebens) haßt, sie (als Trägerin des geistigen Lebens) bewahrt (12, 25) und für sein demüthiges Dienen mit Ehren gekrönt wird (v. 26 und dazu §. 151, d). Charakteristisch ist es, wie die Herrlichkeit und Seligkeit dieses Lebens näher beschrieben wird. Wie das ewige Leben im Diesseits schon beginnt, indem man in Christo Gott

---

7) Das ist doch im Grunde nichts anders, als wenn Paulus die zukünftige Errettung, weil alle ihre Bedingungen gegeben sind, bereits als gegenwärtige verkündet (§. 96, b), oder wenn der Hebräerbrief die Glieder des neuen Bundes schon zum himmlischen Jerusalem gelangt sein läßt (§. 117, d).

8) Soweit es erlaubt ist, dies parabolische Bild in eine bestimmte Vorstellung umzusetzen, ist es der richterliche Zorn Gottes, dem der Abtrünnige verfällt, wie er nach 3, 36 auf dem bleibt, der dem Sohn den Glauben verweigert. Doch ist es charakteristisch, daß nur in diesem Täuferwort ausdrücklich von der ὀργὴ θεοῦ die Rede ist.

9) Nur bei Petrus (§. 50, c. Vgl. noch §. 110, b) ist die Endvollendung so schlechtweg eine himmlische wie hier; aber das hängt lediglich damit zusammen, daß auf die sonst überall im N. T. gelehrte Weltumwandlung nicht ausdrücklich reflectirt wird. Da aber nach I, 2, 17 nicht nur die ungöttliche Menschenwelt, sondern auch die Gegenstände ihrer Lust vergehen, so ist damit auch hier der Untergang der gegenwärtigen Weltgestalt indicirt, deren Name schon (ὁ κόσμος οὗτος) darauf hinweist, daß einst eine andere kommt, in welcher der diesseitige Unterschied von Himmel und Erde sich aufhebt (Vgl. §. 132, c).

schaut; so kann auch das ewige Leben im Jenseits nur darin bestehen, daß man (und zwar, obwohl auch hier die verschiedenen Grade im Ausdruck nach §. 141, c nicht unterschieden werden, natürlich in noch viel vollkommenerer Weise) die uranfängliche Herrlichkeit Christi schaut (17, 24) und Gott nicht mehr bloß in seiner Offenbarung durch Christum, sondern ihn selber schaut wie er ist (I, 3, 2. Vgl. §. 34, b. 132, d). Und wie hier die letzte Wirkung der vollkommenen Offenbarung Gottes in Christo war, daß die Gläubigen ihm als seine Kinder ähnlich werden, so muß auch die Folge jenes vollkommenen Gottschauens sein, daß wir ihm gleich werden (ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα, ὅτι ὀψόμεθα αὐτὸν καθὼς ἐστιν)[10]. In dieser Darlegung hat Huth., S. 13. 14 einen Widerspruch zu entdecken geglaubt, den ich schlechterdings nicht finden kann. Ist das ewige Leben bereits im Diesseits gegeben, so kann die Herrlichkeit des Jenseits dem, was sein wahres Wesen ausmacht, nichts mehr hinzufügen, sondern nur das in diesem gegebene Heil zur höchsten Vollendung bringen. Wie herrlich diese Vollendung sein wird, das ist noch nicht kund geworden (I, 3, 2); daß sie aber eintreten wird, dafür bürgt uns die Christenhoffnung (v. 3)[11]. So wird das erste Wort des Evangeliums zugleich zum letzten Wort des Letzten unter den Aposteln. Wie das Gottesreich, das Jesus auf Erden begründet, die Bürgschaft ist für die Vollendung des kommenden (§. 15, c), so wird die beginnende Verwirklichung des ATlichen Gotteswillens (Levit. 11, 44) in unserm Kindschaftsstande (v. 2: νῦν τέκνα θεοῦ ἐσμέν) zur Bürgschaft für die selige Vollendung, die wir im Jenseits hoffen.

---

10) Auch bei Paulus ist die Vollendung der Kindschaft Gegenstand der Christenhoffnung, sofern sie uns kraft der Adoption des Erbes der göttlichen Herrlichkeit theilhaftig macht (§. 97, c), aber dieses Erbe besteht wesentlich in der himmlisch-pneumatischen Leibesgestalt, auf die hier nirgends reflectirt wird; vielmehr versetzt das Schauen der göttlichen Herrlichkeit in die Vollendung der den vollendeten Gotteskindern (Vgl. Matth. 5, 9 und dazu §. 34, b) kraft ihrer Geburt aus Gott eignenden Gottähnlichkeit. Doch heißt es auch bei Paulus, daß wir durch das Schauen der Herrlichkeit Christi in das Bild derselben umgestaltet werden (2 Cor. 3, 18), so daß die pneumatische Lebensgestalt, welche hier durch die gläubige Annahme des Evangeliums von seiner Herrlichkeit gewirkt wird, schließlich zur pneumatischen Leibesgestalt im Jenseits wird (ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν). Vgl. §. 86, c. Anm. 7.

11) Nur in dieser Stelle wird die Christenhoffnung als solche (ἐλπίς) ausdrücklich genannt. So sehr aber auch in dem seligen Vollgefühl des im Glauben bereits gegebenen Heiles bei Johannes das Ausschauen auf dies Vollendungsziel zurücktritt; es giebt doch auch für ihn noch eine Hoffnung, die jenseits liegt, wenn dieselbe auch nur die immer herrlichere Vollendung dessen bringen kann, was hier schon gegeben und dadurch in seiner Vollendung verbürgt ist.

Sachregister.

Ev. bedeutet den ersten Haupttheil, Act. Petr. Jac. die drei Abschnitte des zweiten, Plus. I, II, III, IV die vier Abschnitte des dritten, Hebr. Petr. II. (zuw. Jud.) Apoc. Ev. II. die vier Abschnitte des vierten, Joh. den fünften Haupttheil.

Stellenregister.

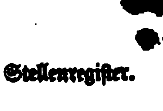
: sind hier nicht nur diejenigen Stellen angeführt, zu welchen ausführlichere exegetische Erläute-
gegeben, sondern auch die, für deren Verständniß durch die Art ihrer Anführung oder durch ihre
ıng in den Zusammenhang der Darstellung Winke gegeben sind. Wenn ich hierin nicht überall
ig verfahren, und bald zu viel, bald zu wenig gegeben erscheint, so bitte ich dies durch die
keit, hiefür ganz feste Grundsätze aufzustellen, zu entschuldigen. Bei den synoptischen Evange-
on den Parallelstellen immer nur die relativ ursprünglichste angeführt.

ıngelium Matthäi.

...m Johannis.





Druck von Fr. Frommann in Jena.

